بسم الله الرحمن الرحيم

أصل الوجود

قراءةٌ منهجيةٌ للقرآن من داخله، من المصدر إلى المصير

تأليف

منذر الصبّاغ

الطبعة الأولى

دمشق — 2026م

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب: أصل الوجود

الفهرس العام

مقدّمة الكتاب 27

تمهيد 29

الباب الأول 31

1.1 الله ـــ الذات المطلق قبل كل شيء 31

1.1.1البداية التي لا قبلها 31

1.1.2الله ليس شيئاً 31

1.1.3الله يُسأل عنه كأكبر شاهدٍ لا كشيءٍ من الأشياء 32

1.1.4الله خالق كلّ شيءٍ لا واحدٌ منها 32

1.1.5 ذات الله والفعل ـــ القول هو الفعل ذاته 32

1.1.6 التمام مقابل الكمال ـــ الذات مقابل المقامات 33

1.1.7 تنويه جوهري ـــ الوحدة المطلقة لا تعدد الذوات 33

1.1.8 وصف الله على الأصل لا على الحقيقة المادية 34

1.1.9 خلاصة الفصل 34

1.2 الأمر ـــ التصور الكامل قبل التجلي 34

1.2.1 ـــ التمييز الأول: الأمر والخلق متمايزان لا متطابقان، والأمر سابقٌ موجِد 34

1.2.2 ـــ عالم الأمر من علم الله لا هو الله: تعريفه وحدوده 35

1.2.3 ـــ طبقتا عالم الأمر: المعنى الذي يتشيّأ والمعنى الذي لا يتشيّأ 36

1.2.4 ـــ نموذجٌ تطبيقيّ: كيف تحلّ نظرية عالم الأمر معضلة «خلق القرآن» 37

1.2.5 لماذا قال لشيء كن ـــ الدليل اللغوي على عالم الأمر 37

1.2.6 حدود عالم الأمر ـــ محدود بهذا الوجود 38

1.2.7 ما وراء عالم الأمر ـــ وجودات لا تُحصى 38

1.2.8 عالم الأمر ـــ الجسر المعرفي من الشيء إلى الله 38

1.2.9 لماذا عالم الأمر وليس الإيجاد المباشر 39

1.2.10 خلاصة الفصل 39

1.3 الخلق ـــ تجلي التصور في عالم الشيء 40

1.3.1 الجسر بين عالم الأمر وعالم الخلق — كن 40
1.3.2 الخلق — داخل الوجود من وجود سابق مُقدَّر 40
1.3.3 الخلق يُنسب لله كمالاً وللمخلوق جزءاً 41
1.3.4 التمييز الجوهري بين كن والخلق 41
1.3.5 خلاصة الفصل 42
1.4 الله والرب — التمايز بين الذات والمقام 42
1.4.1 تنويه أساسي — ذات واحدة لا ذاتين 42
1.4.2 التمييز الجوهري — الذات خارج الوجود والمقام داخله 42
1.4.3 المفرد والمثنى الوظيفي — أنا وإنا نحن 43
1.4.4 التشريع الكلي والتدبير السنني — الحكم نوعان 44
1.4.5 البقاء والفناء — خارج الوجود وداخله 45
1.4.6 كلمات الله وكلمات الرب — المطلق والمحدود 45
1.4.7 الزمان في المقامين — الأزل والتدبير 46
1.4.8 نماذج قرآنية — لماذا نُسب هذا لله وذاك للرب 46
1.4.9 خلاصة الفصل 47
1.5 الإدراج المعرفي — بين الإنزال والتنزيل 47
1.5.1 تمهيد — مصطلحان لا مصطلح واحد 47
1.5.2 الجوهر الجامع والتمييز بين المصطلحات 48
1.5.3 الإنزال — الإضافة الفورية المدرَكة 48
1.5.4 بهيمة الأنعام — نموذج الإنزال المخصوص 49
1.5.5 التنزيل — رحلة القرآن من الإشهار إلى الترتيل 50
1.5.6 قاعدة التنزيل — الكتاب صياغةً لله والمضمون نسبةً بحسب موضعه من الوجود 51
1.5.7 الكتاب بين التنزيل والإنزال — التشريع الكلي والمفتاح المعرفي 51
1.5.8 خلاصة الفصل 52
1.6 الوحي — آلية الإيصال إلى الوعي 52
1.6.1 تمهيد — الوحي بابٌ غير الإنزال والتنزيل 52
1.6.2 تعريف الوحي — فاعلية ربوبية داخل النسيج 52
1.6.3 نسبة الوحي الثلاثية 53
1.6.4 صيغ التكليم الثلاث ونوع الموحى إلى النبي 53

1.6.5 أنواع الوحي.......... 54
1.6.6 خلاصة الفصل.......... 55
1.7 الحدود المعرفية — من البصر إلى البصيرة وما وراءها 55
1.7.1 تمهيد — الإنسان لم يكن شيئاً مذكوراً 55
1.7.2 الاستخلاف — اختيار جنسٍ مؤهَّل.......... 55
1.7.3 تعليم الأسماء ونفخ الروح — حدثٌ واحدٌ من زاويتين 56
1.7.4 بهيمة الأنعام — الرزق الذي هيّأ الجهاز البيولوجيّ للتجريد 57
1.7.5 تعليم ما لم يُعلم — استمرار المعرفة عبر الأجيال.......... 58
1.7.6 حدّ المعرفة — ما يُدرك وما لا يُدرك 58
1.7.7 الظاهر والباطن — حدّ الوجود 59
1.7.8 ذروة المعرفة ونهايتها.......... 59
1.7.9 خلاصة الفصل.......... 59
1.8 المخطوط القرآنيّ — الإعجاز النصّيّ وآلية الخطّ.......... 60
1.8.1 السؤال الذي لم يُطرح 60
1.8.2 النصّ القرآنيّ وتعقيداته 60
1.8.3 بدائية التدوين في فترة نزول الوحي 61
1.8.4 وهن الروايات التراثية في تدوين النصّ.......... 61
1.8.5 القرآن لم يأمر النبيّ بالكتابة.......... 62
1.8.6 النبيّ تالٍ لا مؤلّف.......... 62
1.8.7 الصحف المطهرة — النصّ المكتوب الإلهيّ 62
1.8.8 الرسم العثمانيّ دليلٌ على المصدر 63
1.8.9 المعادلة الكاملة.......... 63
1.9 نسخة حفص عن عاصم — الامتداد الطبيعيّ للتنزيل.......... 64
1.9.1 مسألة القراءات وإشكالها.......... 64
1.9.2 رواية تعدّد القراءات — البيان والوهن.......... 64
1.9.3 معنى الأحرف السبعة — أبواب المعاني لا قراءات لغوية.......... 66
1.9.4 كيف نشأت أوجه القراءات 67
1.9.5 الأدلّة الدلالية — مواضع يتبيّن فيها خطأ النقل في غير رواية حفص.......... 69
1.9.6 الأدلّة التوحيدية — إفراد الجزاء في مقام التشريع 72

1.9.7 خلاصة الفصل.. 74
الباب الثاني 75
2.1 — منظومة الرحمن: التكوين، البيان، والمسؤولية الإنسانية في ضوء الآيات الأربع الأولى من سورة الرحمن 76
2.1.1 — تمهيد: الآيات الأربع كمفتاح وجودي.. 76
2.1.2 — الرحمن: اسم الذات في التجلي التكويني.. 76
2.1.3 — ﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾: تحديد ملامح الوجود المقروء المقترن... 78
2.1.4 — ﴿خَلَقَ الْإنسَانَ﴾: الغاية من النظام المقروء 79
2.1.5 — ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾: آلة فك شفرة الوجود.. 80
2.1.6 — منظومة الأسماء: الله والرحمن والرب والإله 80
2.1.7 — الضر والعذاب: كسب الإنسان لا جبر الرحمن 81
2.1.8 — الكفر بالرحمن: الجهل بالنظام لا إنكار الذات... 81
2.1.8.1 — تمهيد: ﴿فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَٰنُ مَدًّا﴾ — الإمهال ضمن النظام لا خروج عليه 81
2.1.8.2 — كفر بالوجود: الجهل بالنظام بدلاً من التفاعل معه.. 82
2.1.8.3 — السجود للرحمن: الاستسلام للنظام بالفعل، لا بالخضوع العاطفي.. 82
2.1.8.4 — عباد الرحمن: من درسوا النظام الكوني وساروا فيه بفعل واعٍ متواصل 83
2.1.8.5 — ﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا﴾ — اختزال الكلّ الثنائي في وجه واحد.. 83
2.1.8.6 — ﴿لَوْ شَاءَ الرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾ — الجبرية ثمرة حتمية لإسقاط التفاعل.................................. 84
2.1.8.7 — الطائر والرحمن: الثنائية التفاعلية مرئية في الآفاق... 85
2.1.8.8 — النصر والرحمن: لا جند إلا من عرف النظام وتفاعل معه فعلاً.. 86
2.1.8.9 — التوكل الصحيح: الفعل الواعي بعد المعرفة، لا اللفظ بعد الجهل 86
2.1.8.10 — الرحمن وحساب الآخرة: امتداد النظام لا انقطاعه.. 87
2.1.8.11 — خاتمة: كلّ في السماوات والأرض عبدٌ للرحمن... 88
2.2 — الإله والإسلام والعبودية: مقام الهداية المطلقة ومصدرية الحقيقة 89
2.2.1تمهيد: الإله مقام لا ذات 89
2.2.1.1 — البرهان البنيويّ: «الله» لا يُثنّى ولا يُضاف، و«الإله» يقبلهما... 90
2.2.2 — التحذير القرآني من اتخاذ آلهة مع الله 91
2.2.3 — كيف يحدث التأليه عملياً: من الصنم المادي إلى الصنم المفاهيمي 91
2.2.4 — تنبيه منهجي لازم: مجال هذا البحث وحدوده 92
2.2.5 — معنى الإسلام الحق: التسليم لمصدر واحد للهداية... 93

2.2.6 ـــ تعريف العبادة: السير في الطريق لا الطقس الشعائري 95
2.2.7 ـــ الربط بين العبادة ومقام الإله: الطاعة والاتباع وحدود كل منهما 96
2.2.8 ـــ النتيجة النهائية: لا إله إلا الله بمعناها الوجودي الكامل 97
2.3 الخلق والجعل: مراتب التجلي الوجودي للإنسان 98
2.3.1 الإنسان كيانٌ مزدوج: النفس بوصفها الوعي، والجسد بوصفه الأداة 98
2.3.2 الخلق والجعل ـ من التكوين إلى التمكين 100
2.3.3 من الخلق إلى الخلق الجديد: مسار الخلود 101
2.4 أصل الوجود ـ من نَفي العبث إلى نور على نور 102
2.4.1 تَمهيد منهجي ـ لماذا يَضلّ سؤال «الغاية» حين يُسأل في غير موضعه 102
2.4.2 الوجود ليس لعباً ولا لهواً ـ نَفي العبث لا يَعني إثبات مَقصد نهائي 102
2.4.3 خلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس ـ ضَبط معنى العِظَم لا نَفي الغاية.................................. 103
2.4.4 تَسخير السماوات والأرض ـ دلالة الغاية الكونية لا الغاية الوجودية.. 103
2.4.5 من هو المخاطَب في هذا الوجود ـ الإنسان بوصفه وعياً لا مادة فقط 104
2.4.6 العبادة ـ وظيفة توجيه لا غاية وجود.. 104
2.4.7 الجنة والنار ـ دار وظيفية لا نهاية المطاف.. 105
2.4.8 الخطأ والانغلاق ـ ليسا مخرجات العلم المطلق بل إمكاناته.. 105
2.4.9 في رَوضة يُحبرون ـ ما بعد النَّجاة.. 105
2.4.10 «ما دامت السماوات والأرض» ـ زوال الدار وبَقاء المدار 106
2.4.11 أصل الوجود ـ نور على نور 106
2.4.12 «كل شيء هالك إلا وجهه» ـ الخاتمة الوجودية.. 107
2.5 الكرسي والعرش والاستواء ـ هيكلية الفهم وتَدبير المنظومة.. 108
2.5.1 الكرسي ـ هيكلية الفهم لا حدّ العلم.. 108
2.5.2 العرش ـ تَدبير المنظومة المكتملة لا جلوس على مَقعد 108
2.5.3 الاستواء ـ حالة النظام لا جلوس على مَقعد 109
2.5.4 وكان عَرشه على الماء ـ تَدبير الحياة في مَهدها الأوّل 110
2.6 الغيب وعلم الساعة.. 111
2.6.1 تَمهيد.. 111
2.6.2 غيب الله ـ العلم الإلهي المطلق.. 112
2.6.3 غيب الربوبية ـ الغيب الوجودي السنَني.. 113

2.6.4 المستقبل ـ ليس غيباً بل مجال استشراف عَقلي 114
2.6.5 علم الله بالمستقبل ـ معرفة تَفاعلية لا صورة ساكنة 114
2.6.6 تَنويه ـ التَّمييز بين الإيمان بالغيب والخشية بالغيب 115
2.7 الإيمان بالغيب والملائكة 116
2.7.1 تَمهيد ضروري ـ ما معنى الإيمان في التَّصور القرآني 116
2.7.2 ما معنى الغيب في المنظور القرآني 117
2.7.3 الإيمان بالغيب ـ بَحث متواصل وتَدبر مفتوح 117
2.7.4 القرآن نَفسه بوصفه غيباً مدروساً ـ من التِّلاوة إلى الاستكشاف 118
2.7.5 من تَدبر القرآن إلى إقامة الصلاة ـ انتقال الوعي من الفرد إلى الجماعة 118
2.7.6 الملائكة ـ تَعريف جامع 118
2.7.7 الملائكة ـ ضمن عالم الشَّيء لا خارجه 119
2.7.8 الجَعل والوظيفة ـ قراءة وَظيفية لآية الأَجنحة 119
2.7.9 الملائكة والكون ـ الاستثناء السنَني بوصفه فعلاً ملائكياً 120
2.7.10 سجود الملائكة لآدم ـ تَسخير النظام للوعي 120
2.7.11 تَسبيح الملائكة ـ انتظام وجودي لا اختيار أَخلاقي 121
2.7.12 الإيمان بالملائكة ـ إيمان بالنظام لا بالغيبيات الأَسطورية 121
2.8 النور والظلام والحق والباطل 122
2.8.1 أصالة البرهان في التلقّي ـ تقديم الحجّة على النقل 122
2.8.2 النور ـ مَصدره الله ومنزَّل في الوجود 122
2.8.3 الكتاب نوراً منزَّلاً ـ بَياناً للواقع وتَوثيقاً للحقيقة 122
2.8.4 الليل والظلام ـ تَمييز ضروري قبل البَحث 123
2.8.5 الظلام حقيقة موضوعية في الوجود ـ والنور تَنزّل عليه 123
2.8.6 الظلمات بصيغة الجمع ـ والنور بصيغة المفرد 123
2.8.7 الظلام بَعد البَيان ـ ظُلم ذاتي لا اعتداء على الآخرين 124
2.8.8 الظنّ ـ معطى بلا بُرهان موضوعي 124
2.8.9 الطاغوت ـ تَحويل الظلمات إلى نظام معرفي وسلطة 125
2.8.10 الظلام محلّ امتحان مستمرّ ـ والباطل هو الذي يَزول 126
2.8.11 الخروج من الظلام ـ بقَبول النور المنزَّل 126
2.8.12 الوحي مسرّع وجودي ـ لا بديل عن العقل 126

2.8.13 لماذا كلام الله وحده هو الحق ـ مَراكز التَّوثيق الثلاثة 127
2.8.14 طبيعة الكلام البَشري والكلام الإلهي ـ بَين الظنّ والتَّوثيق الوجودي........ 128
2.8.15 التَّعريفات المعرفية الثابتة من القرآن 128
2.9 اللوح المحفوظ ـ الكون كتاب، والقرآن لغته........ 129
2.9.1 اللوح في أَصله اللُّغوي........ 129
2.9.2 المحفوظ ـ الثَّبات الذاتي لا الحماية الخارجية........ 129
2.9.3 الذِّكر بمعناه البنيوي ـ ما يَدخل فيه وما يَخرج منه........ 130
2.9.4 تصديقُ الذِّكر بمطابقة الوجود........ 131
2.9.5 القرآن المجيد ـ وَصف وظيفي لا مَدح لفظي........ 131
2.9.6 العلاقة الثُّلاثية بَين أُم الكتاب واللوح المحفوظ والكتاب المسطور........ 132
2.9.7 اليقين من تَطابق القراءتَين........ 132
2.10 ― القَسَم القرآنيّ: تنزيهُ المُقسِم وإيقاظُ وعي المُخاطَب........ 133
2.10.1 القَسَم الإلهيّ لا يكون كقَسَم البشر 133
2.10.2 «لا أقسم» ― نفيُ تعظيمِ المُقسَم به لا نفيُ القَسَم........ 133
2.10.3 القَسَم أداةُ إيقاظٍ للوعي لا توكيدٍ للصدق........ 134
2.10.4 القَسَم بالأضداد المتقابلة ― استدعاءٌ لنظام الرحمن........ 134
2.10.5 «الواو» في مطالع السور ― عطفٌ على قَسَمٍ مُضمَر........ 134
الباب الثالث........ 135
3.1 النفس والروح........ 136
3.1.1 النَّفس 136
3.1.1.1 النَّفسُ تَعريفاً واستعمالاً قُرآنياً........ 138
3.1.1.2 خَصيصةُ النَّفس البَشَرية........ 139
3.1.1.3 مصدرُ النَّفس وكَينونتها 142
3.1.1.4 إنشاءُ النَّفس في الجَسد........ 145
3.1.1.5 النَّفسُ في الحياة الدُّنيا........ 149
3.1.1.6 الوَفاةُ والبَرزَخ........ 150
3.1.1.7 يَومُ الحِساب والمآل 154
3.1.2 الروح........ 157
3.1.2.1 الرُّوح تَعريفاً وفَهماً لُغوياً ومعرفياً 159

3.1.2.2 مساراتُ الرُّوح ونِسبتها 160
3.1.2.3 نَفخُ الرُّوح 161
3.1.2.4 رُوحُ القُدُس.. 163
3.1.2.5 ـ الرُّوحُ في المَلَك بَين الأَصل والجَعل.. 165
3.1.2.6 ـ تَنزيلُ القرآن على قَلب النَّبي 166
3.1.2.7 ـ التَّمَثّلُ المعرفيُّ في قصة مريم 169
3.1.2.8 ـ خاتمةُ فصل الرُّوح.. 171
3.2 ـ الإنسانُ بَين الإنس والجِنّ والجِنَّة والجانّ 172
3.2.1 ـ تَمهيدٌ تَأسيسيّ 172
3.2.2 ـ المنهجُ التَّأسيسيُّ في فَهم الأَلفاظ القرآنية 173
3.2.3 ـ التَّمييزُ اللُّغويُّ بَين الأَلفاظ السَّبعة 173
3.2.4 ـ بَشَريةُ النَّوعَين (الإنسان والجانّ).. 175
3.2.5 ـ المَراحلُ التَّكوينيةُ المَفهومية في خَلق الإنسان.. 176
3.2.6 ـ تَكوينُ الجانّ وكَيفياتُه 177
3.2.7 ـ التَّقابُلُ المَفهوميُّ والطَّبائعُ النَّفسيّة 178
3.2.8 ـ ثلاثيةُ الإنسان (النَّفس والجَسَد والرُّوح) 178
3.2.9 ـ آدمُ والأَنسَنة 179
3.2.10 ـ الطَّبَقاتُ الأَربعُ للتَّقابُل.. 181
3.2.11 ـ الجِنُّ والجِنَّةُ في الواقع.. 181
3.2.12 ـ الاختلاطُ النَّسَبيُّ ونَتائجُه ـ فَكُّ شَبَكَة الشَّجَرة الملعونة 183
3.2.13 ـ التَّجَلّي في الإنسان المُعاصر وتَطبيقُ البنية.. 186
3.2.14 ـ خاتمةُ الفصل وتَمهيدٌ لما يَلي.. 187
3.3 القرآن والكتاب والفُرقان 187
3.3.1 القرآن ـ النظام المعرفي الجامع.. 188
3.3.1.1 الاسم مفسِّراً للمسمَّى ـ تَعريف لُغوي 188
3.3.1.2 القرآن في الوجود ـ كَمنٌ وإشهار وتَجَلٍّ.. 190
3.3.1.3 القرآن نُبُوّة محمَّدية ـ البُرهان الوجودي.. 193
3.3.1.4 الإنزال والفَرق والتَّنزيل ـ آلية النُّزول.. 197
3.3.1.5 عَربياً لا أَعجمياً ـ نَقاء البَيان 200

3.3.1.6 الشِّعر مقابل الذِّكر ـ نَفي وجودي.. 205
3.3.1.7 هدى للناس كافة ـ نظام معرفي عامّ.. 206
3.3.1.8 القَصص ـ استنساخ وجودي لا سَرد تاريخي.. 210
3.3.1.9 صِفات القرآن الذاتية ـ المجيد والكَريم والميسَّر والمعجز 215
3.3.1.10 المتشابه المثاني والذكر والبيان.. 217
3.3.1.11 الذِّكر ـ المادّةُ المعرفيّة التي تَبين للناس 219
3.3.1.12 الشِّفاء المعرفي ـ تَنوير العُقول لا الرُّقية الجَسدية 227
3.3.1.13 الهَجر ـ التَّخَلّف الحَضاري المعرفي 229
3.3.2 الكتاب ـ الرِّسالة التَّشريعية والمنظومة الجامعة.. 231
3.3.2.1 الكتاب اسماً ودَلالةً ـ التَّعريف البنيوي.. 231
3.3.2.2 القاعدة المنهجية الكُبرى ـ صفة الآية صفة مَصدرها.. 233
3.3.2.3 المحكَمات والمتَشابهات ـ منظومة آل عمران 7 237
3.3.2.4 «من الله» و«من رَبّ العالمين» ـ التَّمييز اللُّغوي البنيوي.. 241
3.3.2.5 «كتاب» بأَلف مثبتة و«كتٰب» بأَلف خنجرية ـ التَّمييز الرَّسمي البنيوي.. 244
3.3.2.6 تَفصيل الكتاب ـ بَيان المحكَم في كلّ زَمن 248
3.3.2.7 ما بَين يَدَي الكتاب ـ المستَجَدّ التَّشريعي الذي يَطلب التَّصديق 255
3.3.2.8 تَمييز ما بَين يَديه ـ تَقَفّي الكلي الثابت طَريقاً إلى المستَجَدّ 260
3.3.2.9 أَهل الكتاب والذين أُوتوا الكتاب ـ تَمييز الزاوية في المسيرة الواحدة.. 262
3.3.2.10 الكتاب والتَّحريف ـ خصوصية المضمون التَّشريعي في قابلية التَّحريف.. 264
3.3.2.11 المنظومة الجامعة للكتاب ـ خاتمة الفصل.. 270
3.3.3الفُرقان ـ الفَصل بَين الحَقّ والباطل.. 273
3.3.3.1 التَّمهيد ـ الجَذر اللُّغوي ومنطلق الاستقراء.. 273
3.3.3.2 الأَصل البنيوي للفُرقان ـ الفَصل بَين الحَقّ والباطل.. 274
3.3.3.3 المستَوى الأَوَّل ـ الفُرقان العامّ للمؤمن المتَّقي.. 275
3.3.3.4 المستَوى الثاني ـ الفُرقان في الأمم على أَيدي أَنبيائها.. 275
3.3.3.5 المستَوى الثالث ـ الفُرقان العَظيم والنَّقلة الحَضارية.. 276
3.3.3.6 فُرقان موسى ـ النَّقلة الأُولى 277
3.3.3.7 فُرقان محمد ـ النَّقلة الثانية 278
3.3.3.8 رَمضان والفُرقان ـ تَدقيق بنيوي.. 279

3.3.3.9 الفُرقان نَذير للعالمين ـ سنّة دائمة 280
3.3.3.10 المنظومة الجامعة للفُرقان ـ خاتمة الفصل 280
3.4 مراتب الوعي: نظام الوعي في القرآن 282
3.4.1 المقدمة: الوعي كنظامٍ مترابط.. 282
3.4.2 المعرفة ـ المَخزون المعلوماتي الخام 282
3.4.3 القَلب ـ مَركز التَّقليب الفِكري 282
3.4.4 العَقل ـ أَداة الرَّبط التَّحليلي بَين المُعطَيات الداخلية 283
3.4.5 التَّفَكّر ـ البَحث الوُجودي وتَنقية المُعطَيات.. 283
3.4.6 الفِقه ـ الفَهم السِّياقي للواقع.. 284
3.4.7 الفؤاد ـ ذُروة الإدراك الباطني واليَقين.. 285
3.4.8 التَّدَرّج الوَظيفي في مَسار الوَعي.. 286
3.4.9 الخاتمة ـ الوَعي القرآني، تَكامل لا تَقسيم 286
3.5- هل آدم أبو البشرية؟ الخلق البشري والاستخلاف الآدمي في القرآن.. 286
3.5.1 ـ التمهيد: إعادة قراءة السؤال 286
3.5.2 ـ الخلق الأول: الحياة من الماء.. 287
3.5.3 ـ التدرّج الأحيائي: من الماء إلى الإنسان.. 288
3.5.4 ـ البشر: امتداد أحيائي من الماء والطين ـ الظلمات الثلاث 288
3.5.5 ـ انتشار البشر في الأرض: فصائل لا نوع واحد.. 290
3.5.6 ـ التسوية: المسار التدريجي الطويل نحو الاستخلاف.. 291
3.5.7 ـ الاصطفاء: جعل آدم خليفة من بين موجودين 291
3.5.8 ـ نفخة الروح: الطفرة الفاصلة بين البشر والإنسان 291
3.5.9 ـ اختبار الأهلية الأول: وعي الخطأ وتلقّي الكلمات 292
3.5.10 ـ اختبار الأهلية الثاني: ظهور الذرّية وشهادتها على المدبِّر.. 292
3.5.11 ـ الخلاصة: من الماء الدافق إلى الإنسان المستخلف 293
3.6 آدم والاستخلاف: التأسيس المعرفي للإنسان في القرآن.. 293
3.6.1 ـــ تمهيد تأسيسي: من الاصطفاء إلى الاستخلاف.. 293
3.6.2 ـــ ثنائية الشجرة: الخلود والملك في لحظة الاصطفاء الأولى.. 294
3.6.3 ـــ شرح الآيات.. 295
3.6.3.1 ـــ التأسيس: الخلفية والجعل وتعليم الأسماء وإظهار الأهلية 295

3.6.3.2 ـــ الاختبار والهبوط والتصحيح 297
3.6.3.3 ـــ امتداد المسار: الانتشار والاصطفاء وترتيب الخلق 298
3.6.3.4 ـــ خطاب بني آدم: اللباس والرسل والميثاق وبرنامج الشيطان والتسخير 299
3.6.4 ـــ خلاصة الفصل 303
3.7الكتاب المبين والإمام المبين 304
3.7.1تمهيد وجودي 304
3.7.2الكتاب المبين – الوجود المساق بالسنن 304
3.7.3تعريف الكتاب سننيًا (الكتاب بوصفه تسلسل أسباب ونتائج) 305
3.7.4تعريف الكتاب المبين 305
3.7.5الإنسان داخل الكتاب المبين 306
3.7.6الهداية – الخروج من الانسياق إلى التقديم 306
3.7.7الإمام المبين – ما بعد الإحياء 306
3.7.8معنى «نَكتُب» في سِياق الإمام المبين 308
3.7.9الإمام المبين: بيان سابق لا سجل مؤجَّل 308
3.7.10الخلاصة الوجودية للفصل 309
3.8 الإذن والمشيئة 310
3.8.1 الإذن 310
3.8.1.1 الإذن ـ مَدخَل مفاهيمي 310
3.8.1.2 الإذن بنيوياً ـ انضباطُ الحَدَث بالنِّظام 310
3.8.1.3 الإذن الرَّبوبي ـ ما كان مُتَعَلَّقه الزَّمن 311
3.8.1.4 الإذن الإلهي ـ ما كان مُتَعَلَّقه الأَسباب 311
3.8.1.5 خُصوصية المتَّقين وغِياب الإذن 313
3.8.1.6 التَّمييز بَين الإذن والسُّنَّة ـ عالَمُ التَّسيير وعالَمُ التَّخيير 313
3.8.1.7 آياتُ الرُّسُل ـ كَشفٌ مُبَكِّر لا خَرق، وميزانُ الرِّوايات 314
3.8.1.8 مَوقعُ الإنسان بَين الإذن والسُّنَّة 315
3.8.1.9 خاتمة ـ المنظومة الجامعة للإذن 316
3.8.2 المشيئة 316
3.8.2.1 المشيئة ـ مَدخَل مفاهيمي 316
3.8.2.2 المشيئة ـ التَّأسيس البنيوي 317

3.8.2.3 المشيئة للعاقل ـ تَبدأ من العِلم 318
3.8.2.4 المشيئة ـ مَسارٌ مُوازٍ للنُّور المُتَنَزِّل 318
3.8.2.5 مشيئة الرَّبّ ومشيئة الله 319
3.8.2.6 المشيئة أَمرٌ إيجابي ـ شَهادة الاستقراء 320
3.8.2.7 الذَّنب والسَّيِّئة ـ والمَغفرة عَودةُ المشيئة 321
3.8.2.8 خاتمة القسم ـ المنظومة الجامعة للمشيئة 322
3.9التسبيح 322
3.9.1مدخل منهجي: إشكالية فهم التسبيح 322
3.9.2التعريف اللغوي للتسبيح 323
3.9.3التسبيح بوصفه حركة ضمن الغاية 323
3.9.4التسبيح في خطاب الملائكة والاستخلاف 323
» 3.9.5سبحانك» بوصفها تنزيهًا وجوديًا 323
3.9.6تسبيح الملائكة وحقيقة طبيعتهم 323
3.9.7تسبيح الكون كله 324
3.9.8التسبيح الإنساني والوعي 324
3.9.9التسبيح بكرةً وأصيلًا 324
3.9.10الفرق الدلالي بين تسبيح الله وتسبيح الرب 324
3.9.10.1تمهيد 324
3.9.10.2التوضيح المفهومي 324
3.9.10.3الاستدلال عبر الآيات 325
3.9.10.4خلاصة الفقرة 325
3.9.11خاتمة جامعة 325
3.10المستقر والمستودع 325
3.10.1التعريف اللغوي والبلاغي 326
3.10.2المستقر داخل الوجود: قاعدة عامة لكل دابة 326
3.10.3المستودع بين العاقل وغير العاقل 326
3.10.4التوفي: استرداد النفس «حين موتها» لا بعده 326
3.10.5حفظةٌ ورسل: التنفيذ داخل السنن مع بقاء الإسناد الأعلى لله 327
» 3.10.6كتاب مبين» ومعنى الزمن صفر للنفس المتوفاة 327

3.10.7العودة إلى الله والرجوع إلى الرب: دقّة المقامين ودقّة الفعل 327
3.10.8موت الكافر وتوفيه: اختلاف الإسناد بوصفه بلاغة جزائية لا نفيًا لخروج النفس 328
3.10.9خلاصة تقريرية........ 328
الباب الرابع........ 329
4.1 البِرّ والإثم........ 330
4.1.1 مقدمة: البِرّ منهج حياةٍ لا مجرد طاعة 330
4.1.2 الجذر اللغوي: البِرّ سعةٌ والإثم انغلاق........ 330
4.1.3 الإيمان بالله واليوم الآخر: تأمّلٌ وجوديّ ينتهي بقراءة نهاية الكون 330
4.1.4 الإيمان بالملائكة: إدراك انتظام الوجود وسننه 331
4.1.5 الإيمان بالكتاب: تفاعلٌ مع روح التشريع لا تحنيطٌ ولا انفلات 331
4.1.6 الإيمان بالنبيّين: خروجٌ من تقديس الماضي إلى حرية المستقبل........ 331
4.1.7 الأركان السلوكية للبِرّ: العطاء والوفاء والصلاة والصبر 331
4.1.8 آية الأهلّة ودخول البيوت من أبوابها 332
4.1.9 آية التعاون على البِرّ والتقوى........ 332
4.1.10 وصف الله بالبِرّ 332
4.1.11 خاتمة: البِرّ هو الإنسان الحرّ في فضاء الله........ 333
4.2 الذنب والسيئة: التمييز الوجوديّ بين الخطأ بالمعرفة والخطأ بالجهل........ 333
4.2.1 تمهيد........ 333
4.2.2 الذنب: الخطأ بالمعرفة، والغفلة في ظلّ الوعي........ 333
4.2.3 السيئة: الخطأ بالجهل المنهجيّ، والانحراف في ظلّ الإيمان الناقص........ 333
4.2.4 التجاوز عن السيئات: وعدٌ لمن بلغ الوعي الكامل 334
4.2.5 التقوى للعالم والهدى للجاهل 335
4.2.6 خلاصة التقابل الوجوديّ بين الذنب والسيئة........ 335
4.3نتائج الفعل في النظام الوجوديّ:........ 335
4.3.1الكون نظامٌ حيٌّ تفاعليّ: لماذا تُضاعَف الحسنة ولا تُضاعَف السيئة؟........ 336
4.3.2الإمام المبين: أين تظهر نتائج هذا التفاعل؟........ 336
4.3.3الكتاب المبين: نظام الحركة الوجودية الذي تنتظم فيه الأفعال والنتائج 337
4.3.4الفعل الإنسانيّ: لغة التفاعل مع الوجود........ 338
4.3.5التوبة والفعل وكشف المسار: لماذا لا يكون الإصلاح إلا بعد ظهور الأثر؟........ 338

4.3.6 الفعل والعمل في الخطاب القرآنيّ: لماذا «عليمٌ بما تعملون» لا «يعلم ما تعملون»؟............................... 339
4.3.7العمل الصالح واستقامة المسار.. 340
4.3.8خلاصة جامعة: الإنسان بين الفعل والسنن والمشيئة المفتوحة 341
4.4الحظّ والنصيب.. 342
4.4.1تمهيد: بين النصيب والحظّ.. 342
4.4.2الحظّ في الميزان القرآنيّ: التصويب المنهجيّ للعمل 342
4.4.3النصيب في القرآن: ما يُنال بوصفه واقعَ حالٍ لا تصويبَ مسار 343
4.4.4خلاصة جامعة: الحظّ والنصيب بين المنهج والنتيجة.. 344
4.5 الجبت والطاغوت والبيت 345
4.5.1 تمهيد 345
4.5.2الجبت.. 345
4.5.3الطاغوت.. 345
4.5.4البيت 346
4.5.5خاتمة الفصل 347
4.6 الكفر والإيمان: موقفان وجوديّان لا هويّتان ثابتتان... 347
4.6.1تمهيد تعريفيّ 347
4.6.2الإيمان: تفكّرٌ واعٍ يؤدّي إلى طمأنينة وجودية 347
4.6.3الكفر: تغطيةٌ وموقفٌ عدائيّ بعد وضوح الحقّ 349
4.7الركوع والسجود.. 350
4.7.1تمهيد: من الحركة إلى المعنى 350
4.7.2الركوع: بوّابة القبول والانفتاح على الحقّ.. 350
4.7.3السجود: الخضوع الواعي والامتثال بعد الفهم.. 351
4.8 الموتى والأموات.. 352
4.8.1التعريف اللغويّ: معنى الموت وأبنيته الدلالية 352
4.8.2تمهيدٌ فكريّ وجوديّ 352
4.8.3الموتى: الإحياء الفكريّ قبل الموت العضويّ.. 353
4.8.4الأموات: انتفاء الحياة الدنيا عن النفس 354
4.9العدل والقسط والميزان... 355
4.9.1تمهيد: تحرير المفاهيم من القوالب الضيّقة... 355

4.9.2العدل: ضبط الأمر بين طرفين 355
4.9.3القسط: ضبط الأمر بكرم طرفٍ لآخر 356
4.9.4الميزان: ضبط الوجود بسننه 358
4.9.5خاتمة: ثلاثية الاتزان 359
4.10 ـ قِراءة مَوضوعية لمَعنى «في سَبيل الله» من النَّصّ 359
4.10.1 ـ تَمهيد ـ لِمَ يَلزَم تَحريرُ المَعنى قَبل الحُكم 359
4.10.2 ـ المَعنى المُوجَب ـ سَبيل الله مَنهجُ الحَقّ لا القِتالُ وَحده 360
4.10.3 ـ المَعنى بنَقيضه ـ الصَّدُّ عن سَبيل الله وصُوَره 360
4.10.4 ـ القاعدة الجامعة ـ حَدُّ سَبيل الله أَين يَبدأ وأَين يَنتَهي 361
4.10.5 ـ خاتمة 361
الباب الخامس 362
5.1 الإيمان – الإجرام 363
5.1.1 تمهيد 363
5.1.2 التعريف اللغوي والدلالي للإيمان في النص القرآني 364
5.1.3 الفرق بين فعل الإيمان ووصف (الذين آمنوا) 365
5.1.4 الإيمان شرط صلاح العمل وقبوله 366
5.1.5 دلالة خطاب (يا أيها الذين آمنوا) 366
5.1.6 لماذا خوطب الناس بـ(الذين آمنوا) ولم يُخاطَبوا بـ(الذين أسلموا) 367
5.1.7 بلاغة التفريق بين فعل الإيمان ووصف الإسلام في آية الأعراب 368
5.1.8 الإيمان ومقام الطمأنينة 368
5.1.9 خلاصة دلالية في مفهوم الإيمان: 369
5.2 الإسلام والإشراك 369
5.2.1 الإسلام 369
5.2.1.1تمهيد: الإسلام موقف جازم والإيمان مسار ارتقاء 369
5.2.1.2 — التعريف اللغوي والدلالي للإسلام في النص القرآني 370
5.2.1.3 — الإسلام موقفاً واعياً: تحرير دلالة ﴿طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ 371
5.2.1.4 — ﴿أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ﴾: الإسلام موقفاً جازماً وهوية منهجية 372
5.2.1.5 — نوعا الإسلام في التنزيل الحكيم: الإسلام الإلهي والإسلام الربوبي 373
5.2.1.6 خاتمة لغوية وصرفية: الإسلام والإيمان في ميزان البنية 375

5.2.1.7 ـــ خلاصة جامعة في مفهوم الإسلام في التنزيل الحكيم 375
5.2.2 ـــ الإشراك 376
5.2.2.1. ـــ تذكير منهجي: التمييز بين الرب والإله أساس فهم الإشراك 376
5.2.2.2 ـــ تمهيد: بين الإشراك بالله والإشراك مع الله........ 378
5.2.2.3 ـــ التعريف اللغوي للإشراك........ 380
5.2.2.4 ـــ كيف فهم التراث مفهوم الإشراك 382
5.2.2.5 ـــ الإشراك الإلهي والإشراك الربوبي: الأمن معيار كاشف 383
5.2.2.6 ـــ الإشراك والظلم: فقدان الأمن الفردي والمجتمعي 384
5.2.2.7 ـــ وهم تاريخية الإشراك: الإشراك منهج متجدد لا مرحلة منقضية 385
5.2.2.8 ـــ تعطيل السمع والعقل: النتيجة الحتمية لتضافر المحركات 388
5.2.2.9 ـــ خلاصة جامعة في مفهوم الإشراك القرآني........ 389
5.3–السنة في ضوء آية الجمعة: بين ما نزل للناس كافة وما هو ظرفي في سياق الأميين 390
5.3.1 التأسيس المفاهيميّ ـــ تفكيك مفاتيح آية الجمعة 391
5.3.1.1 تعريف النبي: مقام النبوة ووظيفته في النص القرآني........ 391
5.3.1.2 تعريف الرسول: مقام البلاغ وحدود التفويض 394
5.3.1.3 تعريف المبعوث: الوظيفة الظرفية وحدود الفعل البشري........ 396
5.3.1.4 تعريف الأميين: نفي التصنيف البشري وإثبات المعيار القرآني........ 399
5.3.1.5 التلاوة: فعلٌ خارجيٌّ ينتهي عند البلاغ 401
5.3.1.6 القراءة: الآلية المعرفية للتعلّم........ 403
5.3.2 تحليل آية الجمعة: السنة بين الرسالة والبعثة 404
5.3.2.1 تمهيد: الآية كخريطة وظائف 404
5.3.2.2 الوظيفة الأولى: التلاوة والتزكية ـــ مقام الرسالة الأبدية 406
5.3.2.3 الوظيفة الثانية: تعليم الكتاب والحكمة ـــ مقام البعثة الظرفية 407
5.3.2.4 التفريق الحاسم: الرسالة والبعثة في آية الجمعة........ 410
5.3.2.5 النتيجة العملية: ما هي السنة الملزمة؟........ 413
5.4 العباد والعبيد 415
5.4.1 تمهيد: الجذر اللغوي وأصل المعنى........ 415
5.4.2 العباد: أصحاب المشيئة والوعي المعرفي في دار التكليف........ 416
5.4.3 العبيد: المسلوكون بلا مشيئة ولا وعي 417

5.4.4 الصراط المستقيم: المسلك المعبَّد الموصل إلى المعبود........ 417
5.4.5 صراط الشيطان: كيف يقعد على الطريق........ 418
5.4.5.1 الأساليب الأربعة: من الإضلال إلى الغرور........ 419
5.4.5.2 الرحمن والزوجية الوجودية: حين يُسقط الإنسان نصف الحقيقة........ 420
5.4.5.3 الظن والتمني: حين يُسمّى الإيمان بالآخرة ولا يُعاش........ 421
5.4.5.4 خاتمة الفصل: بين العابد والعبد — من الصراط المستقيم إلى صراط الشيطان........ 422
5.5 ـ مَراتب الطاعة وبِناء المنظومة المَدَنية........ 423
5.5.1 تمهيد الفصل........ 423
5.5.2 الرَّسول ـ الرِّسالة المنزَّلة لا الشَّخص........ 425
5.5.2.1 الفَهم التقليدي السائد ومشكلته........ 425
5.5.2.2 النَّبي والرَّسول كَلمتان مختَلفتان........ 425
5.5.2.3 المثال الكاشف، تَشريعات الطَّلاق في سورتَين........ 425
5.5.2.4 القاعدة المنبثقة، الرسالي العامّ والظَّرفي المرحلي........ 426
5.5.2.5 الرِّسالة معصومة، النَّبي بَشر يُخطئ........ 426
5.5.2.6 الخَلاصة الأُولى، كلّ ذِكر للرَّسول رِسالة لا شَخص........ 426
5.5.2.7 الفرق بين «الرَّسول» المعرَّف و«رَسول» النكرة........ 427
5.5.2.8 لماذا «الله ورَسوله» في التَّشريع........ 427
5.5.2.9 منظومة الرَّسول الثَّلاثية في آية البقرة 129........ 427
5.5.2.10 شَواهد بنيوية، الرَّسول هو النَّصّ لا ذات بَشرية........ 428
5.5.3 الأَساس الوُجودي للطاعة........ 430
5.5.3.1 وَهم التَّطابق وبداية الاكتشاف........ 430
5.5.3.2 الضابط اللُّغوي بَين الطاعة والاتّباع........ 430
5.5.3.3 التَّمييز الجَوهري بَين الذات والمَقامَين الوَظيفيَّين........ 431
5.5.3.4 القاعدة الكُبرى: التَّمييز بَين مَقامَي الله والرَّبّ في الخطاب القرآني........ 432
5.5.3.5 الإفراد والمثنى الوظيفي في الخطاب القرآني........ 434
5.5.3.6 البَصائر الربوبية المتَكَشّفة........ 435
5.5.3.7 آلية الوُجود: السنن (الإذن) والتَّدَخّل (الأَمر)........ 436
5.5.3.8 منظومة الأَحسن: السنّة الوُجودية للارتقاء........ 437
5.5.3.9 خَلاصة القسم الأوَّل........ 440

5.5.4 خارطة الطاعة في القرآن: خَمس صِيَغ بنيوية متَكاملة 441
5.5.4.1 تَمهيد القسم........ 441
5.5.4.2 طاعة الله: التَّشريع الثابت الأَزَلي المشتَرك بَين كلّ الرسالات 443
5.5.4.3 التَّشريع المستَجَدّ في الرِّسالة المحمَّدية: مَجال «رَسوله» المضاف 446
5.5.4.4 صياغة «الله ورَسوله»: دَمج الثَّابت والمستَجَدّ في منظومة موَحَّدة 450
5.5.4.5 صياغة «أَطيعوا الله وأَطيعوا الرَّسول»: بناء المجتَمع المَدَني الجامع تَحت منهجية النَّبيّ........ 456
5.5.4.6 صياغة «أَطيعوا الله والرَّسول»: شَرط القيادة المَدَنية وطاعة وُلاة الأُمور 465
5.5.4.7 المؤمن المستقلّ الفَطري في منظومة العَدالة الإلهية 467
5.5.5 ـ الصلاة: الوِعاء الجامع لمَراتب الطاعة والمُنشِئ لها........ 473
5.6 السارق والسارقة 484
5.6.1 تمهيد........ 484
5.6.2 تعريف لغوي........ 484
5.6.3 تعريف دلالي وربط بالآية........ 484
5.6.4 تحليل دلالي: "جزاء بما كسبا" ومفهوم الكسب الاحترافي........ 485
5.6.5 الحَدّ: تدبيرٌ رادع ضدّ الإفساد المجتمعي........ 485
5.6.6 ملاحظة لغوية ودلالية: لماذا قُدّم «السارق» على «السارقة»، و«الزانية» على «الزاني»؟ 486
5.6.7 الحدود الدنيوية: درءٌ للمفاسد لا عقوبةٌ على الأفراد 486
5.6.8 معنى «اقطعوا أيديهما»: قطع القدرة لا تشويه الصورة 487
5.6.9 معنى "الظلم" في القرآن: الخروج عن نور الحقّ إلى ظلمات الجهل........ 487
5.6.10 توبة الله على من تاب من بعد ظلمه — حتى لو نُفّذ عليه الحدّ........ 488
5.6.11 خلاصة........ 488
5.7 الزانية والزاني والفاحشة: من الزلّة إلى الإفساد........ 488
5.7.1 تمهيد........ 488
5.7.2 ما هو «الزنا»؟ — تصحيح مفهومٍ ملتبس........ 489
5.7.3 سورة النور: الفرض الإلهي لدرء الفساد وتطهير المجتمع 489
5.7.4 التصنيف القرآني للفواحش: من الزلّة إلى الفساد 490
5.7.5 آية القذف: حماية الأعراض ودرء الفوضى الأخلاقية........ 490
5.7.6 بين الزوجين: شهادة لدرء العذاب الاجتماعي........ 491
5.7.7 التمييز بين «فاحشة» (نكرة) و«الفاحشة» (معرفة): داخل الفطرة وخارجها 491

5.7.8 العذاب في القرآن: جزاءٌ أخرويّ على النية، لا عقوبةٌ دنيوية على الفعل.. 492
5.7.9 خاتمة: من الزلّة إلى الإفساد ـــ عدلٌ إلهيّ لا يُساوي بين المتفاوتَين 493
5.8 القضاء والقدر ـــ الإنسان خليفة لا مقهور.. 493
5.8.1 تمهيد ـــ الإشكالية وجذر الفهم المقلوب.. 493
5.8.2 التأسيس اللغوي ـــ القضاء والقدر من جذريهما.. 494
5.8.3 القدر في فلسفته الوجودية ـــ من المشيئة الإلهية إلى السنن الكونية 495
5.8.4 القضاء ـــ فعل معرفي لا غريزي 495
5.8.5 مستويات القضاء البشري... 496
5.8.6 المعادلة الوجودية ـــ المعرفة تُنتج القضاء والقضاء يُنتج القدر... 496
5.8.7 التطبيق القرآني ـــ الرزق والبسط والسعي.. 498
5.8.8 تحليل ﴿كِتَابًا مُّؤَجَّلًا﴾ والموت... 499
5.8.9 مثال تطبيقي ـــ المطر بين القدر والقضاء 499
5.8.10. تمثيل المحكمة... 500
5.8.11 الأمر الإلهي والآلية الوجودية ـــ التنزيه والتنفيذ 500
5.8.12 الخاتمة الجامعة ـــ الإنسان خليفة لا مقهور 501
5.9 "الوصية أولاً في الميراث: نظام قرآني لنقل الثروة" 502
5.9.1 تمهيد: بين الإرادة البشرية وضمان الحق الإلهي.. 502
5.9.2 الأساس التركيبي والدلالي لآية الوصية 503
5.9.3 التأسيس اللغوي: ضبط المصطلحات الجوهرية في آيات المواريث (النساء: 7–10)........................... 504
5.9.4 الآية المحكمة ـــ أصل الوصية.. 506
5.9.5 دفع دعوى النسخ: الوصية محكمة لا منسوخة... 507
5.9.6 تفصيل الوصية في سورة النساء (7–10) 510
5.9.7 حالة الابن المتوفى فجأة ـــ استثناء يُكمل الأصل 511
5.9.8 آيات الفرائض تفترض متوفىً شاباً: أدلة السياق والصياغة 511
5.9.9 وصية الله في حالة الوفاة المفاجئة.. 512
5.9.10 أولوية الوصية في النظام القرآني.. 513
5.9.11 الفرق بين "الوالدين" و"الأبوين": دلالة السياق ووظيفة الحكم البشرية. 513
5.9.12 خلاصة شاملة للبحث 514
5.10 ـــ الصلوة في القرآن 515

5.10.1 تمهيد تمهيدي عميق: لماذا هذا البحث ضروري؟ 515
5.10.2 الدوام والمنهج مقابل المحافظة والتوقيت: بنية الصلوة بين الحال والتفعيل 515
5.10.3 التعريف اللغوي والقرآني للصلوة: من الحركة إلى الصلة 516
5.10.4 معنى «إقامة الصلوة» في القرآن: لماذا لم يقل «أدّوا الصلاة»؟ 517
5.10.4.1 معنى «أدّوا» في القرآن: فعل منجز ينتهي بانتهائه 517
5.10.4.2 معنى «أقيموا» في اللغة والقرآن: بناء مستمر لا يُختزل بفعل 517
5.10.4.3 لماذا قيل «أقيموا الصلوة» ولم يُقل «أدّوا الصلاة»؟ 518
5.10.5 الصلوة وسيلة وليست الغاية: لماذا لم تأتِ الصلوة في القرآن إلا مقرونة بالثمار والنتائج؟ 518
5.10.6 الصلوة ليست جزءًا من العبادة: التفريق القرآني بين حدّ الضبط الإنساني ومقام البناء الإيماني 519
5.10.7 ـــ تنبيه منهجي: «الكتاب» في خطاب المؤمنين، وتميّز الصلوة بأنها «كتابًا» 519
5.10.7.1 ـــ الصلوة كتابٌ بذاتها: الجامعة لأوامر الرسالة 520
5.10.8 القبلة في القرآن: من الاتجاه المكاني إلى الوجهة العقدية 522
5.10.9 التوقيت القرآني لإقامة الصلوة: تنظيم يراعي المعاش ولا يعطّله 523
5.10.10 دلالة «لِدُلُوكِ الشَّمْسِ» و«قُرْآنِ الْفَجْرِ»: الصلوة مشروع ارتقاء معرفي لا توقيت حركي 523
5.10.11 الركوع والسجود في القرآن: مقامات قبولٍ وتثبيت لا تعريفًا اختزاليًا للصلوة 525
5.10.12 الخشوع في الصلوة: دليل قرآني على أن الصلوة وعيٌ وإنصات لا حركة متتابعة 526
5.10.13 الصلوة في القرآن: مجالس وعيٍ وقولٍ وشورى لا طقسًا حركيًا صامتًا 527
5.10.14 الصلوة: رسمٌ قرآني مقصود ذو دلالة بنيوية 528
5.10.15 الصلوة في القرآن: صِلة نازلة قبل أن تكون صِلة صاعدة 528
5.10.16 حفظ الصلوة من الانكسار: بين الاعتدال الداخلي والمرونة الظرفية 529
5.10.17 القصر في الصلوة في حال الخوف: تنظيم منهجيّ للتجمّع لا اختزال شكليّ 529
5.10.18 كيف كانت الصلوة تُقام في زمن الوحي: استعادة المشهد من داخل القرآن 531
5.10.19 خاتمة جامعة: الصلوة في القرآن بوصفها صِلة وجودية ومنهج بناء 532
5.11 الزكاة ـــ حالة النماء الدائم لا فعل يُؤدَّى ويُنس 533
5.11.1 تمهيد ـــ الإشكالية وجذر الفهم المختزَل 533
5.11.2 التأسيس اللغوي ـــ الزكاة من جذرها 533
5.11.3 أتى وجاء ـــ فارق لغوي يُحدد طبيعة العلاقة بين الإنسان والزكاة 534
5.11.4 آتى الزكاة ـــ السعي الواعي في طريق التزكية لا الدفع المنتهي 534
5.11.5 المعادلة الوجودية ـــ التزكية بالمعرفة والعلم تُنتج الذكر فتُنتج الصلاة الحقيقية 535

5.11.6 الزكاة واليقين بالآخرة — المقابلة الكاشفة 536
5.11.7 الواو — واو التلازم الحتمي لا واو الجمع بين فريضتين.. 536
5.11.8 مستويات الزكاة — فعل ومسار وحالة 537
5.11.9 شرط الاتصال — الزكاة لا تتحقق في العزلة.. 538
5.11.10 الخاتمة الجامعة — الزكاة روح الحياة لا ضريبة السنة 539
5.12 الحج — المنتدى الجامع وفضاء الإنسانية الكبرى.. 540
5.12.1 مدخل: الخلط الجوهري وجذر الفهم المادي.. 540
5.12.1.1 معنى الحرام — الحماية الجامعة لا المنع الضيق 541
5.12.1.2 مكة وأم القرى — طبيعة الموضع ووظيفته.. 541
5.12.1.3 الكعبة والبيت الحرام — المادي والتشريعي في آن 542
5.12.1.4 الخريطة المعمارية للفصل.. 542
5.12.2 سورة الحج — الطور الربوبي الكوني 543
5.12.2.1 المثنى الوظيفي — الدليل الأول على الطابع الربوبي.. 543
5.12.2.2 بساطة المناسك — الدليل الثاني.. 544
5.12.2.3 الذكر على بهيمة الأنعام — الرزق الكوني ووقود العقل... 544
5.12.2.4 النذور بديل التقوى — الدليل الرابع.. 545
5.12.2.5 طبيعة الإشراك في هذه المرحلة — الدليل الخامس 545
5.12.2.6 ختام السورة — الجسر نحو الرسالة المحمدية 545
5.12.3 آيات الجسر — من الطور الإبراهيمي إلى الرسالة المحمدية 546
5.12.3.1 الابتلاء بالكلمات — مسيرة الإتمام.. 546
5.12.3.2 الإمامة الكونية وشرطها الجوهري 547
5.12.3.3 جعل البيت مثابة — الانتقال من الموضع إلى النظام 547
5.12.3.4 دعاء إبراهيم — الطلب الصريح بالانتقال 548
5.12.3.5 من ملة إبراهيم إلى الرسالة المحمدية.. 548
5.12.4 مسار التحوّل — من الحج الإبراهيمي إلى الحج الرسالي المحمدي الكامل.................................... 549
5.12.4.1 الخطوة الأولى — تحديد المرجعية: ملة إبراهيم لا التهود ولا التنصر 549
5.12.4.2 الخطوة الثانية — تحويل القبلة: إعلان الهوية الرسالية الجديدة 549
5.12.4.3 الخطوة الثالثة — الأمة الوسط: تعريف حامل الحج الرسالي.. 549
5.12.4.4 الخطوة الرابعة — الصفا والمروة: تطهير الشعائر وتأسيس مفهوم الحج الفكري......................... 550

5.12.4.5 الخطوة الخامسة ـــ الآيتان 159 و174: شاهدا القرآن على المعنى 550
5.12.4.6 الخطوة السادسة ـــ آيات التكميل: بناء الأمة قبل المناسك 550
5.12.5 الطور الكتابيّ الكامل ـــ التشريع المنسكيّ من الأهلّة إلى أيّام التشريق.. 551
5.12.5.1 الأهلة ـــ إعلان الوقت وميقات الانعقاد 551
5.12.5.2 الإتمام والإحصار والهدي 552
5.12.5.3 فرض الحج وعرفات والبيان الجامع 553
5.12.5.4 ما بعد المناسك ـــ الذكر وتقسيم الناس وأيام التشريق.. 555
5.12.6 التعقيبات السياقية ـــ التأطير والحماية والتطبيق 557
5.12.6.1 آل عمران 95-97 ـــ الأصل والمقام والسبيل... 557
5.12.6.2 المائدة 2 ـــ الدستور الحمائي للهويات 558
5.12.6.3 التوبة 28-29 ـــ تعريف المشرك وشرط دخول المسجد الحرام.. 558
5.12.6.4 البقرة 190-195 ـــ تطهير الفضاء الجامع وشروطه 559
5.12.6.5 الفتح 27 ـــ صبر الهدي حتى يبلغ محله 560
5.12.7 الخاتمة الجامعة ـــ الدائرة المكتملة 560
5.12.7.1 من إبراهيم إلى عرفات ـــ مسيرة واحدة 560
5.12.7.2 الفرق بين التمام والكمال في هذه الآية 561
5.12.7.3 الحج عرفة ـــ الخلاصة الجامعة... 561
5.12.7.4 الدائرة المكتملة.. 561
5.13 الصيام ـــ موسم الفرقان الكوني.. 562
5.13.1 تمهيد ـــ الصيام بين الطقس والكتاب 562
5.13.2 التمييز الأول ـــ الصيام والصوم... 562
5.13.3 كُتب ـــ الصيام منظومة لا بنداً واحداً 562
5.13.4 كما كُتب ـــ الصيام كتاب إنساني مشترك 563
5.13.5 لعلكم تتقون ـــ وظيفة الصيام لا غايته 563
5.13.6 أياماً معدودات ـــ الصيام أيام لا شهر 564
5.13.7 شهر رمضان ـــ الإطار لا المحتوى 565
5.13.8 ستة أدلة على أن الصيام أيام لا شهر 565
5.13.9 من شهِد منكم ـــ التبعيض والشهادة الواعية.. 565
5.13.10 القرآن الكوني ـــ ما أُنزل في رمضان 566

5.13.11 البنية الثلاثية لآية 185 — هدى وبينات وفرقان 566
5.13.12 اليسر البنيوي في التشريع 567
5.13.13 فإني قريب — الكون يجيب من يسأله 567
5.13.14 أحكام الصيام التطبيقية — الاعتكاف وحدود الله 568
5.13.15 الثمرة الحضارية — ختام آيات الصيام 570
5.13.16 الخاتمة — المنظومة الكاملة 570
5.14 النسخ ـ نسخ المستجدّ التشريعيّ بين الرسالات 571
5.14.1 — تمهيد: الإشكالية وجذرها 571
5.14.2 — آية البقرة 106 في سياقها الكامل 572
5.14.3 — محاولة الفتنة عن الوحي دليل على نسخ المستجدّ بين الرسالات 573
5.14.4 — الكتاب مكتمل لا نسخ فيه لآيات التشريع داخلاً 573
5.14.5 — آية الرعد: مفتاح الثابت والمتغيّر 574
5.14.6 — النسخ الحقيقي: نسخ المستجدّ الظرفيّ بين الرسالات 575
5.14.7 — المستجدّ التشريعيّ المحمدي ـ سورتا النساء والنور نموذجاً 575
5.14.8 — النماذج التطبيقية: افتراء النسخ الداخلي وإبطاله من داخل النصّ 577
5.14.9 — الخلاصة الجامعة: النسخ في الكتاب 581
5.15 ما ملكت أيمانكم 581
5.15.1 تمهيد منهجي 581
5.15.2 التعريف اللغوي والبياني لعبارة ﴿ما ملكت أيمانكم﴾ 582
5.15.3 من النسيج الاجتماعيّ نفسه 582
5.15.4 الإكراه المقنّع: الفاحشة المبطنة 583
5.15.5 ميزان العذاب: نصف وضعف — وفصل حدود الأرض عن موازين السماء 584
5.15.6 الخلاصة النهائية: من الامتلاك إلى الابتلاء 584
الباب السادس 586
6.1 — المسار الكامل للنفس: من المستقرّ إلى الخلود 586
6.1.1 — النفس في الوجود الدنيوي 586
6.1.2 — الموت السابق: ما قبل المستقرّ 587
6.1.3 — المستقرّ: الفترة الزمكانية المسمّاة 587
6.1.4 — موت التوفّي إلى الله: انقضاء المستقرّ 587

6.1.5 — المستودَع: الإيداع في علم الله خارج الزمكان 588
6.1.6 — الزمن صفر: قيامة النفس الفردية 588
6.1.7 — السائق الشهيد: كيانٌ واحد لا اثنان 588
6.1.8 — أنباء عالم الأمر وتوقيت الساعة 589
6.1.9 — طَورُ العذاب ومحلّه: لا جزاء في المستودَع 590
6.1.9.1 — عرضُ آل فرعون: نذارةٌ في الحياة لا عذابٌ في البرزخ 591
6.1.9.2 — حالُ التوفّي: لحظةٌ منقضيةٌ لا طورٌ ممتدّ 592
6.1.9.3 — الضابط الجامع 593
6.1.10 — نفخ الصور: انهيار الكون وولادة الجديد 593
6.1.11 — حياة البعث: الرجوع إلى الرب بجسمٍ جديد 594
6.1.12 — الجزاء المادّيّ: الجنة والنار حقيقةٌ لا مجاز 595
6.1.13 — المعادلة الكاملة لمسار النفس 595
6.1.14 — خاتمة الفصل 595
6.2 — مراتب الناس يوم الحساب: من يقف ومن لا يقف 596
6.2.1 — تمهيد: ميزان التكليف وحدود التقسيم 596
6.2.2 — الصنف الأول: السابقون المقرّبون 597
6.2.3 — الصنف الثاني: أصحاب اليمين المقتصدون 597
6.2.4 — الصنف الثالث: أصحاب المشأمة الظالمون لأنفسهم 598
6.2.5 — المجرمون: خارج دائرة الإيمان كلّياً 599
6.2.6 — الخلاصة الجامعة 599
6.3 — الشفاعة: عهدٌ في المستقرّ لا وساطةٌ في المآل 600
6.3.1 — تمهيد: ما استقرّ في الأذهان من معنى الشفاعة 600
6.3.2 — تحرير اللفظ: الشفع في مقابل الوتر 601
6.3.3 — ما نفاه النصّ ومن أبطل التماسَهم 601
6.3.4 — العهد: مصدرٌ حقّ وفعلٌ يصدّقه 602
6.3.5 — لِمَ كان الاعتبار في ذلك اليوم بالفعل دون القول 603
6.3.6 — الخشية علمٌ لا انفعال، وثمرتها العمل 604
6.3.7 — الشافعون في النصّ: بيانٌ في المستقرّ لا وساطةٌ في المآل 605
6.3.8 — الضابط الجامع: عقدٌ في المستقرّ وكشفٌ في المآل 606

الباب السابع.......... 607
7.1 التدبّر ــــ الغوص وراء ظاهر النصّ 608
7.2 الإحكام والتفصيل ــــ تفصيلُ الكليات ومستجدُّ الرسالة.......... 608
7.3 عدم الترادف ــــ لكلّ لفظٍ ظِلُّه الدلالي 610
7.4 لا حرف زائد ــــ كلُّ حرفٍ مقصودٌ بدقّة 611
7.5 الاكتفاء بالقرآن ــــ وعدم الاستعارة من خارجه 611
7.6 الترتيل والمثاني ــــ تعاضُد المتشابه 612
7.7 المعنى العامّ للكلمة ــــ الزوج أنموذجاً.......... 614
7.8 أقسام الكتاب الجامع ــــ البنية الرباعية 615
7.9 القرآن جملةٌ واحدة ــــ والكُتُب القيّمة 616
7.10 اللسان العربي المبين ــــ لا شعرٌ يُزَيّن، ولا كهانةٌ تُوهِم 617
7.11 ما جعل الله من بحيرةٍ ولا سائبةٍ ولا وصيلةٍ ولا حام ــــ كفايةُ النصّ وشرطُ تلقّيه.......... 618
7.12 لكلِّ نبإٍ مستقرٌّ ــــ التوقيت الإلهي لكشف الآيات الكونية.......... 619
7.13 اعتمادُ نسخة حفص ــــ التنزيل التامّ المطهّر وبطلانُ تعدّد القراءات وحياً 621
7.14 مواقع النجوم والفواصل بين الآيات.......... 622
7.15 وكتابٍ مسطورٍ في رقٍّ منشور ــــ القرآن الناطق والوجود الصامت 623
خاتمة الكتاب 625
فهرس الموضوعات.......... 626

مقدّمة الكتاب

قلّما يقرأ اثنان النصّ القرآنيّ فيخرجان منه بفهمٍ واحد، وما ذلك لغموضٍ في النصّ، بل لاختلاف المدخل الذي يُؤتى منه. وقد تبيّن لي من طول استقراء النصّ أنّ القارئ لا يكاد يقف بين يدي القرآن إلا على أحد ثلاثة مواقف، اثنان منها يحولان بينه وبين مراد النصّ، وثالثٌ هو وحده السبيل إلى أن يُنطِق النصَّ بما أراد.

أمّا الموقف الأول، وهو الأشيع، فأن يُقرأ القرآن بعيون الماضي لا بعين الحاضر. فإذا سُئل العالم أو طالب العلم عن معنى آيةٍ أحال سائلَه إلى ما دُوِّن في القرون الأولى، منسوباً إلى من سبق، فصار فهم الأقدمين هو المرآة التي لا يُرى النصّ إلا من خلالها. وفي هذا الموقف يصير المعنى استحضاراً للماضي، لا مرادًا يُستخرَج بزمنه، ويُحجَب النصّ عن قارئه بطبقةٍ من الأفهام منتهية الصلاحية لا تحاكي واقعه.

وليس فيما تقدّم غمطٌ لفضل العلماء الأوائل، فلهم في حفظ النصّ وخدمة علومه ما لا يُنكَر؛ وإنّما الخلل في تقديس الفهم البشريّ حتى يصير أصلاً لا يُراجَع، لا منزلةً اجتهاديةً يُبنى عليها ويُستدرَك.

وأمّا الموقف الثاني، فردّ فعلٍ على الأول: أن يدّعي صاحبه التحرّر من تلك الأفهام، لكن بلا قاعدةٍ متينةٍ يقرأ النصّ على أساسها. فيرفع شعار أنّ القرآن لا ترادف فيه متّكئاً على قاعدةٍ دون غيرها، ثمّ لا يطبّقه على نفسه، ويُسقط على النصّ مفهومه هو فيراه فيه، ويظنّ أنّه يقرأ النصّ، إنّما يقرأ ذاته في النصّ. فهذا وإن تحرّر من سلطان الأقدمين، وقع في سلطانٍ أخفى وأشدّ: سلطان فهمه المسبق.

وأمّا الموقف الثالث، وهو الذي قام عليه هذا الكتاب، فالتدبّر المنضبط بقواعده. وأوّل قواعده ألّا يُرادِف القارئ بين مصطلحٍ ومصطلح، ولا بين لفظٍ ولفظ، بل يقرأ النصّ على قاعدة أنّ لا تطابق بين كلماته، وأنّ لكلّ لفظٍ موضعَه ووظيفته. ويعتمد دقّة النصّ حرفاً بحرف، فلا يَعُدّ حرفاً زائداً ولا لفظاً مُقحَماً. ثمّ — وهذا جوهر المنهج — لا يُسقِط على النصّ رأياً، ولا يحمل إليه فهماً يسير به في قراءته؛ بل يَدَع النصَّ هو الذي يقوده، حيث تأخذه مقاصدُه، فيبني معه المفاهيم والمواضيع شيئاً فشيئاً، حتى يبلغ به النصُّ بنيتَه التي تأصّل عليها. وعند هذا الحدّ يرى القارئ بالنصّ كوناً مكتوباً، نظامُه نظامُ الوجود، يفسّر بعضُه بعضاً، ويُقرأ من كلّيته لا من آيةٍ مفردةٍ تُقتطَع من سياقها.

فإذا قرأنا النصّ بالترادف جعلناه فضفاضاً يتّسع لرؤية قارئه؛ وإذا قرأناه بحروفه قادنا إلى مقاصده.

وعلى هذا الموقف الثالث قام منهج هذا الكتاب: الاستقراء الداخليّ للنصّ. فكلّ قاعدةٍ تُقرَّر في هذه الصفحات إنّما تُستخرَج من تتبّع مواضعها في القرآن واستقصاء نظائرها، لا تُحمَل على النصّ من تصوّرٍ سابق، ولا يُقرَّر معنىً قبل استقراء مواضعه كافّةً. والقارئ لا يُطلَب منه التسليم، بل النظر؛ فما من دعوى إلا ومعها شاهدُها من النصّ. وهذا المنهج يقتضي تواضعاً في الصياغة، فلكلّ قارئٍ مقدرته وحدوده: فحيث يقطع النصّ نقطع، وحيث يترجّح المعنى نقول يترجّح، فلا يُحمَّل النصُّ ما لا يحتمل، ولا يُلبَس الاجتهادُ ثوبَ اليقين.

ولمّا كان فهم النصّ موقوفاً على أدواتٍ يُمسَك بها، جُعِل البابُ الأول بياناً للمنهج الذي قام عليه الكتاب، فهو الأساس لا التمهيد. فمن أتقن تلك المفاتيح — التمييزَ بين أصل الخلق وغايته، وبين الذات والمقام، وبين الأمر والخلق، وبين المسطور والمنشور، وبين الثابت الكلّيّ والظرفيّ، وبين مقامات الأسماء — دخل ما بعدها بعين قارئٍ مستقلٍّ يزن المفهوم بميزانه؛ ومن تجاوزها قرأ سائر الكتاب بزمن أمّةٍ خلت لا بعين حاضره، فاختلّ عليه البناء.

ثمّ إنّ ممّا يُضيء الكتابَ كلَّه تمييزٌ تأسيسيٌّ ينبغي تقريرُه من البداية، وهو أنّ الإيمان في القرآن مستويان لا مستوىً واحد. الأوّل إيمانٌ بالله منشأُه الآبائية، وهو الغالب الإنسانيّ العامّ الذي يعتمد فيه المرء على غيره، فيؤمن إيماناً نظرياً متلقًّى لا مكتسَباً؛ من قام به أغلق باب النظر واكتفى، فإن عمل مع ذلك صالحاً فله أجرُه عند ربّه، كما قال تعالى: ﴿...مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: 62]. والثاني إيمانٌ بالله مكتسَبٌ بالبحث والاجتهاد والتقصّي في الرسالة المنزَّلة، يطابق بين النصّ والوجود، فيبني به الإنسانُ منظومةً جامعةً تُقيم أفكاره وتشحذها؛ فيكون من الذين يؤمنون

إيماناً متجدّداً حيّاً، لا من الذين آمنوا إيماناً متّكئاً ساكناً، وهم الذين وصفهم بقوله: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا﴾ [الفرقان: 73]. والكتابُ في جملته منصرفٌ إلى بيان هذا البناء: كيف يصدر الوجود عن أصله، وكيف يتنزّل النصّ والمعرفة إلى الإنسان، وكيف ينتظم فعلُه وقيمُه واجتماعُه وتشريعُه ومصيرُه ضمن هذا النظام.

وعلى هذا يسير الكتاب في سبعة أبواب، يبني بعضُها على بعض في قوسٍ واحدٍ متّصل: يبدأ من المصدر — الذات المطلقة وصدور الوجود عنها أمراً ثمّ خلقاً — ثمّ إلى تجلّي ذلك في منظومة الرحمن داخل الوجود، فإلى موضع الإنسان من هذا كلّه كياناً ووعياً ومعرفةً ومآلاً، فإلى ما يصدر عنه من فعلٍ يُوزَن بقيمٍ تجري على سنن الوجود، فإلى ما ينتظم به اجتماعُ الناس من تشريع، فإلى مصيره ومآله، وتختم الأبواب بمفاتيح تدبّر كتاب الله، عَوداً على بدءٍ إلى الأداة التي بها يُقرأ النصّ.

فهذا الكتاب دعوةٌ إلى قراءة القرآن بالقرآن، وإلى الإمساك بالنصّ من حيث يُمسِك بنفسه. وغايتُه أن يُبيّن لا أن يُلزِم، وأن يفتح بابَ النظر لا أن يُغلِقه؛ فمن وجد فيه ما يُقنعه فبالحجّة، ومن خالفه فبالنصّ. وبالله التوفيق.

"تنويه"

هذا الكتاب مبنيٌّ بعضُه على بعض، لا تنفصل فيه مسألةٌ عن مواضعها، فحقُّه في القراءة أن يُتلقّى جملةً واحدة، لا أن يُقتطَع منه فصلٌ فيُحاكَم وحده. فقد يُثار في موضعٍ سؤالٌ يتبيّن جوابُه في موضعٍ بعده، وقد يُطلَق في بابٍ أصلٌ يتفصّل حكمُه في بابٍ يليه، إذ ليست الأبواب أجزاءً مستقلّةً يُكتفى بكلٍّ منها، بل حلقاتٌ في قوسٍ واحد، لا يستقيم فهمُ أوّلها إلا بآخرها. فمن قرأ فصلاً منقطعاً عمّا قبله وما بعده، ثمّ وجد فيه نقصاً أو سؤالاً معلّقاً، فليطلب تمامَه في مواضعه قبل أن يقضي، فإنّ العملَ يُفسّر بعضُه بعضاً كما يُفسّر النصُّ الذي قام على منهجه بعضُه بعضاً. وهذه دعوةٌ إلى أناةٍ في القراءة لا إلى تسليمٍ بالنتائج؛ فإنّ النظر المتأنّي في البناء كلِّه أعدلُ من الحكم على لبنةٍ نُزِعَت من موضعها.

وينبغي لمن يدخل هذا الكتاب أن يحمل معه مفتاحه الأكبر، فإنّ بين يديه رحلةً لها مدخلٌ واحدٌ تُضيء به سائر فصولها. ذلك أنّ الوجود لم يُصَغْ فُرادى، بل صِيغ أزواجاً، ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾، فما من حقيقةٍ فيه إلا ولها وجهان متقابلان لا يُفهم أحدهما إلا بمقابله، ولا تكتمل قراءتها إلا بقراءة الوجهين معاً في المقام الجامع لهما. وهذه هي الآليّة التي يجري عليها استقراء هذا الكتاب من أوّله إلى آخره، وعليها بُني اسمه، فأصل الوجود زوجٌ، ومفتاح فهمه قراءة الزوج. وتجد هذا المفتاح مؤسَّساً في مبحث الرحمن (2.1.2)، إذ الرحمن اسم الذات في تجلّيها التكوينيّ، وهو الاسم الجامع للوجهين الذي صِيغ به الوجود، ثمّ تجده جارياً في بنية الكتاب في أغلب مساراته، ينكشف في كلّ بابٍ بوجهٍ من وجوهه، فما لم يُقرأ الشيء مع مقابله لم يُدرَك على حقيقته.

فليقرأ القارئ هذا الكتاب وهو يحمل هذا الميزان، يتتبّع في كلّ فصلٍ وجهين متقابلين ينبثق من اجتماعهما معنىً لا يُرى بأحدهما وحده، فيدخل رحلةً واحدةً متّصلةً لا فصولاً متفرّقةً، مصدرُها القرآن، ومنهجُها استخراج ما فيه استخراجاً نقيّاً من الإسقاط والرأي والمغالاة قدر ما يبلغه جهد بشريّ. وليعلم أنّ هذا الاستخراج اجتهادٌ في فهم كلام الله، يُطلب فيه الصواب ولا يُدَّعى فيه العصمة، فما قطع به النصّ فهو القاطع، وما دونه مرجَّحٌ يُعرَض للنظر ويُقبل فيه الأخذ والردّ. فالثقة المطلوبة ثقةٌ في المصدر الذي يُستخرَج منه، وفي المنهج الذي يُستخرَج به، لا في المُستخرِج الذي يبقى بشراً يصيب ويخطئ.

إلى من يُوجَّه هذا الكتاب

هذا الكتاب لمن يطلب، لا لمن وصل فاستراح. لمن يرى في كتاب الله صراطاً مستقيماً يُسلَك، لا متاعاً موروثاً يُحفَظ كما وُرِث ولا يُسأل عنه. لمن يقرأ القرآن بعين النصّ نفسه، يستقري ويتفكّر ويزن المفهوم بميزانه، لا بعين ما أَلِف الناس وتوارثوه فأمسى عندهم كالمسلَّمات التي لا تُراجَع.

وقد بُني هذا العمل على منهجٍ واحدٍ لا يحيد عنه: أنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً، ويُحكَم عليه من داخله لا من خارجه، فلا يُتّخذ فيه حديثٌ ولا أثرٌ ولا قول سالفٍ أصلاً يُبنى عليه، وإنّما يُستمدّ المعنى من النصّ ذاته باستقراءٍ تامّ قبل أن يُقرَّر. ومن لزم هذا المنهج بصدقٍ بلغ به أحياناً ما يخالف ما استقرّ عند الناس قروناً، لا رغبةً في المخالفة ولا مجابهةً لأحد، بل لأنّ الميزان واحدٌ لا يحابي، فحيثما قاد النصُّ تَبِعه الباحث، وإن خالف المألوف.

ولا يعني هذا استهانةً بما بذله السابقون من جهدٍ في خدمة النصّ، فكلٌّ عمل في حدود أدواته وزمنه، وإنّما المقصود أنّ الميزان اليوم هو النصّ ذاته، لا أقوال من سبقوه.

ومؤلّف هذا الكتاب يعلم مُقدَّماً أنّ عمله هذا مردودٌ عند جهاتٍ لا تحبّذ النظر فيما استقرّ، ولا ترضى أن يُعاد فتح ما أُغلق، فتعدّ كلّ مراجعةٍ خروجاً وكلّ سؤالٍ جرأة. وهو لا يكتب لهؤلاء، ولا يطلب رضاهم، ولا يجادلهم في موقفهم، فلكلٍّ وجهةٌ هو مولّيها. وإنّما يكتب لمن فتح الله قلبه للبحث، فجعل القرآن إمامه يستهدي به ويزن به ما سواه، يطلب الهداية من معدنها لا من نقلةٍ عنها، ويقتفي أثر الحقّ حيث وجده، ولو نقض ذلك ما اعتاده هو نفسه.

وليس في هذا الكتاب دعوى عصمةٍ ولا قطعٍ يُلزِم القارئ، بل هو ترجيحٌ يستمدّه صاحبه من استقراء النصّ، يعرضه عرضاً ويقول فيه «يترجّح» و«يتبيّن»، لا «هذا الحقّ الذي لا سواه». فما وافق منه الصوابَ فمن الله، وما جانبه فمن صاحبه، والقارئ شريكٌ في النظر لا متلقٍّ يُسلّم؛ يَزِن ما فيه بميزان النصّ، فما رآه راجحاً أخذ به، وما رآه مرجوحاً ردّه بحجّةٍ من جنس حجّته، لا بمجرّد أنّه خالف ما اعتاد.

فإن كنتَ ممّن يطلب الطريق إلى كتاب الله طلباً صادقاً، يقتفي ويتفكّر ولا يستكين، فهذا الكتاب لك، فادخله بعين الناظر لا المسلِّم. وإن كنتَ ممّن آثر السكون إلى ما ورِث، فلا يلزمك منه شيء، ولصاحبه أن يعتذر إليك أنّه لم يكتبه لك، وأن يدعو لك ولنفسه بالهدى إلى أقوم سبيل.

في بناء هذا العمل: القرآن والوجود

كيف تشكّل هذا العمل من استقراء آية ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه﴾

تمهيد

يفتتح القرآن الكتاب بقوله ﴿الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب﴾ [البقرة 1-3]. وفي اسم الإشارة «ذلك» بابٌ من التدبّر يترجّح أنه يكشف طبيعة الكتاب وطريقة قراءته معاً، قبل أن يُقرأ منه حرف. وقد جعلنا هذا الافتتاح مقدمة لكتابنا، لأن ما يكشفه من طريقةٍ في وصل النصّ بالوجود هو عين المنهج الذي بُني عليه هذا العمل، فيرى القارئ في الآية مرآةً تُنبئه كيف صيغ ما بين يديه.

أولاً: ما وراء التعظيم — وجهٌ يفتحه الاستقراء

ذهب كثيرٌ من الفقهاء إلى أن «ذلك» جاءت للتعظيم والتفخيم، أو أنها إشارةٌ من بُعدٍ إلى كتابٍ في مقامٍ عالٍ. وهو وجهٌ حسن، لكنّ الاستقراء الداخليّ يفتح وجهاً أعمق يترجّح عندنا، مبناه على تتبّع اسم الإشارة نفسه في مواضعه. فالقرآن حين يشير إلى أجزاء الكتاب المتفرّقة يختار لها «تلك» لا «ذلك»، فيقول ﴿تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق﴾، و﴿تلك الرسل فضّلنا بعضهم على بعض﴾، و﴿تلك القرى نقصّ عليك من أنبائها﴾، و﴿تلك الأيام نداولها بين الناس﴾، و﴿تلك حدود الله﴾.

ثانياً: القرينة اللغوية المحكمة — من «تلك» إلى «ذلك»

هذا الاطّراد لا يقع مصادفةً في نصٍّ لا حرف فيه زائد. فـ«تلك» اسم إشارةٍ يقع على المؤنّث المفرد وعلى الجموع، مذكّرها ومؤنّثها، فناسب أن يُشار به إلى جماعات الآيات والرسل والقرى والأيام والحدود، إذ هي كثرةٌ متفرّقة. فإذا اجتمعت هذه الجماعات كلها وانتظمت وأُحكمت كونت وصارت «الكتاب»، وهو اسمٌ مفردٌ مذكّر، فلم يعد يصلح له «تلك» التي للكثرة، بل «ذلك» التي للمفرد المذكّر. فالانتقال من «تلك» إلى «ذلك» انتقالٌ من الإشارة إلى الأجزاء المتفرّقة إلى الإشارة إلى الجامع المنتظم لها. وهذه قرينةٌ لغويةٌ محكمةٌ تعضّد ما بعدها، وإن كان الأصل الحامل للمعنى ما وراءها.

ثالثاً: البُعد الذي يحاكي الوجود

إن هذه الأجزاء التي أشير إليها بـ«تلك» ليست نصوصاً مجرّدة، بل معطياتٌ منبثّةٌ في الوجود والتاريخ: آياتٌ كونيةٌ في الآفاق، ورسلٌ مضوا، وقرًى خلت، وأيامٌ تُداول بين الناس، وحدودٌ تجري في التشريع. فهي بعيدةٌ عن الحاضر المباشر، ممتدّةٌ في سعة الكون وامتداد الزمن، فناسبها البُعد في الإشارة لأنها تحاكي في تفرّقها وسعتها بنية الوجود نفسه. ولمّا كان «الكتاب» جامعاً لهذه المعطيات كلها، محاكياً في نظمه للوجود الذي انبثقت منه، ورث صفة البُعد عنها، فأشير إليه بـ«ذلك» تناسقاً مع بُعد الوجود الذي يحاكيه. فالبُعد ليس بُعد مسافةٍ ولا مجرّد تعظيم، بل بُعدٌ واسعٌ يحاكي اتّساع الوجود المسطور في هذا الكتاب.

رابعاً: اسم الإشارة تعليمةٌ في القراءة

ومن هنا يترجّح أن في «ذلك» توجيهاً لطريقة القراءة، لا وصفاً للكتاب فحسب. فلو قيل «هذا الكتاب» لاقتصر النظر على ما بين الدفّتين، مغلقاً على مضامينه، مقروءاً بمعزلٍ عن الواقع. أما «ذلك» فتفتح النظر على ما وراء النصّ، فتوجّه القارئ أن يقرأ الكتاب موصولاً بالوجود الذي يحاكيه، لا محصوراً في ذاته. فاسم الإشارة نفسه تعليمةٌ وإشارة منهجيةٌ في أوّل الكتاب: اقرأه مربوطاً بالكون والسنن والتاريخ، لا متناً منقطعاً عن الواقع.

خامساً: الإيمان بالغيب بحثاً لا استكانة

ويعضّد هذا أن الآية تصل مباشرةً وصف المنتفعين بالكتاب بأنهم ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾، والإيمان بالغيب بصيغة الاستمرار وهنا يترجّح أنه ليس تصديقاً لفظياً ساكناً، بل بحثٌ متّصلٌ ونظرٌ دائبٌ في الوجود، يشهد له أن القرآن يقرن الأمر بالإيمان بالأمر بالنظر ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾، وتكثر آياته في الحثّ على التفكّر في الخلق. فالمؤمن بالغيب باحثٌ فيه سيراً ونظراً، لا مكتفٍ بالإقرار. فتتكامل الآيتان: «ذلك» توجّه إلى وصل الكتاب بالوجود، و«الذين يؤمنون بالغيب» تبيّن أن هذا الوصل بحثٌ وعملٌ لا استكانة.

سادساً: اتّحاد الكتابين

وبهذا يتبيّن أن «ذلك الكتاب» في أعمق وجوهه إشارةٌ إلى اتّحاد كتابين: كتاب الوجود المقروء بنفسه وبالنصّ، وكتاب النصّ المقروء بنفسه وبالوجود، كلٌّ منهما يشهد للآخر ويُقرأ به. وهو عين ما يُختم به هذا الاستقراء في موضعه من الكتاب، حيث القرآن نصٌّ ناطقٌ والوجود لوحٌ صامت، وكلاهما كتابٌ من عند الله لا يتناقضان بل يصدّق أحدهما الآخر (يُنظر فصل «وكتابٍ مسطورٍ في رقٍّ منشور» 7.15).

سابعاً: على هذا المنوال بُني هذا العمل

وعلى هذا الأصل الذي أعلنه القرآن في مفتتحه، بُني هذا الكتاب. فهو لا يقرأ المفهوم القرآنيّ محصوراً في لفظه، بل يردّه إلى نظيره في الوجود ليقرأ أحدهما بالآخر. فحين يتناول اسم «الرحمن» يقرؤه في نظام الوجود القائم على الأضداد المتفاعلة، لا في اللفظ وحده. وحين يتناول «الخلق» و«الجعل» يردّهما إلى مراتب التجلّي في الكائن الحيّ. وحين يتناول «النور» يقرؤه بمقابله «الظلام» كما يتقابلان في الكون. فكلّ مفهومٍ في هذا العمل مقروءٌ مرّتين: في النصّ، وفي الوجود الذي يحاكيه النصّ. فما صنعه القارئ حين رأى «ذلك» تصل الكتاب بالوجود، هو نفسه ما يصنعه هذا الكتاب في كل فصلٍ من فصوله. فليقرأه على هذا الميزان، يرَ النصّ والوجود صفحتين لكتابٍ واحد يصدقان بعضهما بعض.

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الأول

الله وأصل الوجود

بين يدي الباب الأول

قبل أن يخوض القارئ في تفاصيل المنظومة، لا بدّ له من أدواتٍ يمسك بها النصّ، وإلا قرأ القرآن بعين موروثه لا بعين النصّ نفسه. وهذا الباب تأسيسٌ لتلك الأدوات، يبدأ من السؤال الأول الذي يسبق كلّ سؤال، من هو الله، وكيف نميّز ذاته المطلقة عن مقام تدبيره في الوجود، ثمّ ينتقل إلى كيفية صدور الوجود عنه، أمراً ثمّ خلقاً، وإلى آليات وصول النصّ والمعرفة إلى الإنسان، إنزالاً وتنزيلاً ووحياً، فإلى حدود ما يدركه العقل وما يقف دونه، فإلى النصّ القرآنيّ نفسه، كيف نزل مخطوطاً وأيّ نسخةٍ منه هي الامتداد الأمين لذلك التنزيل.

والقارئ في هذا الباب لا يُطلب منه التسليم، بل النظر، فكلّ قاعدةٍ تُؤسَّس هنا تُستقرأ من النصّ لتصير مفتاحاً يفتح به ما بعده. ومن أتقن هذه المفاتيح دخل الأبواب التالية بعين قارئٍ مستقلّ، يزن المفهوم بميزانه، ولا يأخذ المعنى إلا من حيث يأخذه النصّ نفسه.

1.1 الله ـــ الذات المطلق قبل كل شيء

1.1.1البداية التي لا قبلها

قبل أن يكون شيءٌ كان الله، لا زمان يسبقه ولا مكان يحويه ولا وجود يتقدّمه. وليست هذه عبارةً شعريةً ولا مجازاً بلاغياً، بل هي الحقيقة الوجودية الأولى التي يقوم عليها كلّ فهمٍ صحيحٍ لأصل الوجود. ومن لم يُثبّتها في عقله وقلبه قبل كلّ شيء وقع في الخلط بين الخالق والمخلوق، وبين الأصل والفرع، وبين المصدر والتجلّي، وهو الخلط الذي أزاح كثيراً من المفاهيم القرآنية عن حقيقتها.

يقول الله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: 3]. فهو الأوّل بلا بدايةٍ إذ لا شيء قبله، والآخر بلا نهايةٍ إذ لا شيء بعده، والظاهر بما خلق إذ يُعرف بتجلّياته في الوجود، والباطن بما أخفى إذ لا يُدرك من ذاته إلا ما أذن بإدراكه، وهو بكلّ شيءٍ عليمٌ إذ يحيط علمه بكلّ ما كان وما يكون. فالله سابقٌ على كلّ شيءٍ ومحيطٌ بكلّ شيءٍ وخارجٌ عن حدود كلّ شيءٍ في آنٍ واحد.

1.1.2الله ليس شيئاً

الشيء في لسان القرآن كلّ ما دخل دائرة الوجود المادّيّ أو الكونيّ المخلوق، أي كلّ ما له حدٌّ ويُحاط به ويقبل الإدراك الحسّيّ أو الذهنيّ ضمن حدودٍ مخلوقة. والله ليس شيئاً بهذا المعنى، فلا يُحدّ ولا يُحاط به ولا يدخل دائرة المخلوق.

يقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]. ففي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ نفيٌ مطلقٌ لأيّ مشابهةٍ بين ذات الله وأيّ شيءٍ في الوجود، وفي ﴿السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ إثباتٌ للصفة بلا تشبيهٍ ولا تكييف، فالله يسمع ويبصر، لكن سمعه وبصره ليسا كسمع المخلوقات وبصرها، بل صفتان ذاتيتان تتجاوزان كلّ مفهومٍ مخلوق.

ويزداد هذا الفهم إحكاماً في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88]. فكلّ ما دخل دائرة الشيئية إلى فناء، وما استثني إلا وجهه، أي ذاته التي لم تدخل دائرة الشيئية أصلاً فلا يطالها الهلاك. وفي هذا ما يكشف أنّ الله ليس شيئاً، إذ الشيء هالكٌ والله باقٍ.

1.1.3الله يُسأل عنه كأكبر شاهدٍ لا كشيءٍ من الأشياء

وفي موضع آخر يطرح القرآن السؤال مباشرةً ويجيب عنه جواباً كاشفاً. يقول الله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: 19]. جاء السؤال بصيغة ﴿أَيُّ شَيْءٍ﴾، فما كان الجواب «الله شيء» بل ﴿اللَّهُ شَهِيدٌ﴾؛ فلا يُصنّف الله ضمن الأشياء حتى حين يُسأل عنه بصيغة الشيء، بل يتجاوز الجواب نحو مقامه فوق الشيئية. وشهادته ليست فعلاً يؤدّيه كما يؤدّي المخلوق شهادته، بل إحاطةٌ مطلقةٌ وعلمٌ تامٌّ لا يُكتسب ولا يسبقه جهلٌ ولا يلحقه نسيان.

1.1.4الله خالق كلّ شيءٍ لا واحدٌ منها

الفارق بين الله والوجود ليس فارق درجةٍ ولا مستوى، بل فارق نوع؛ فالله خالق الأشياء وليس من جنسها. يقول الله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: 62]، ويقول سبحانه: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾ [الرعد: 16]. ففي ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ أنّ الشيئية كلّها، بما تحويه من مادّةٍ ومعنىً ومخلوقٍ وزمانٍ ومكان، من خلقه؛ والخالق لا يكون مخلوقاً ولا يدخل دائرة ما خلق. ومن هنا تكون كلّ محاولةٍ لتصوير الله ضمن الوجود أو إدراجه في دائرة الشيئية خلطاً بين الخالق والمخلوق، وهو الخطأ الأوّل الذي يُفسد كلّ فهمٍ لاحق.

1.1.5 ذات الله والفعل ـــ القول هو الفعل ذاته

من أدقّ ما ينبغي فهمه في هذا الفصل أنّ ذات الله لا تُوصف بالفعل كما نفهمه نحن في الوجود، لأنّ الفعل في عالمنا حركةٌ وآليةٌ وزمانٌ وانتقالٌ من حالٍ إلى حال، وكلّ ذلك من خصائص المخلوق لا الخالق. فالإنسان إذا أراد شيئاً احتاج أن يفعله بآليةٍ وزمانٍ وجهدٍ وأدوات، أمّا الله إذا أراد شيئاً فيقول له كن، فيكون القول وحده هو الفعل، والتحقّق بلا فاصلٍ ولا آليةٍ ولا زمان.

يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: 82]، ويقول سبحانه: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: 117]. ففي ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ أنّ الأمر مع المراد يكون ما أراد تماماً وفوراً بلا فاصلٍ ولا آليةٍ ولا زمان؛ فذات الله لا تفعل كما يفعل المخلوق، بل قولها هو الفعل ذاته، وإرادتها هي التمام بلا نقصٍ ولا انتظار. فالفعل هنا ليس مخلوقاً منفصلاً عن الإرادة، بل هو الإرادة ذاتها متجلّيةً، فلا فاصل بين أن يريد الله شيئاً وبين تحقّقه.

أمّا في مقام الربوبية داخل الوجود المخلوق فالأمر مختلف، إذ الفعل هناك مخلوقٌ يتجلّى عبر السنن والآليات الكونية وفق إرادة الرب في التدبير. والوجود نفسه مجموع الأفعال المتناغمة أو المتعارضة بحسب المعرفة والفكر والإرادة البشرية، تتفاعل وتتشابك وتتصادم أو تنسجم ضمن السنن الكونية التي أذن الله لها أن تعمل في الوجود.

يقول الله تعالى: ﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]. فالفعّال من يفعل في الوجود عبر آليات السنن الكونية، وهذا هو مقام الربوبية، إذ إرادة الرب مع ما أراده الله في الوجود تكون فعّالةً لما تريد. فالفعل هنا مخلوقٌ يتجلّى في عالم الزمان والمكان لا في ذات الله المطلقة التي تتجاوز الفعل بمفهومه المخلوق؛ والسنن ليست آلياتٍ مستقلّةً تعمل بذاتها، بل هي إرادة الرب المستمرّة في الوجود، أذن لها أن تعمل فعملت بإذنه لا باستقلالها عنه.

ويتبيّن الفارق بين المقامين في أنّ ذات الله قولها هو مرادها، بلا آليةٍ ولا زمان، تمامٌ مطلقٌ تتّحد فيه الإرادة والتحقّق؛ بينما مقام الربوبية فعّالٌ لما يريد، فعلُه مخلوقٌ يتجلّى في السنن، تدبيراً داخل الوجود تفصل فيه بين الإرادة والتحقّق آليةٌ وزمان. ومن هنا يظهر لماذا لا يُوصف الله بالفعل المطلق كما يُوصف الرب، إذ الفعل مخلوقٌ والله خالق الفعل؛ فوصف الله بالفعل

كما يُفهم في الوجود المخلوق خلطٌ بين الخالق والمخلوق، أمّا وصف الرب بالفعل فصحيحٌ لأنه يتجلّى في الوجود المخلوق عبر السنن والآليات التي أذن الله لها أن تعمل.

1.1.6 التمام مقابل الكمال ـــ الذات مقابل المقامين

أدقّ ما يُقيمه هذا الفصل التمييزُ بين ما ينتمي إلى ذات الله وما ينتمي إلى مقام الربوبية في الوجود، وليس هذا التمييز ترفاً فكرياً، بل مفتاحٌ لفهم كلّ المفاهيم القرآنية التي سيتناولها الكتاب. فذات الله هي المصدر المطلق، وكلّ ما يُنسب إليها يتجاوز الحدّ والآلية والزمان؛ ومقام الربوبية هو التجلّي في الوجود، وكلّ ما يُنسب إليه يجري عبر السنن والآليات داخل الحيز الزمكاني. وبين المصدر والتجلّي فوارق جوهرية. فالعلم عند ذات الله مطلقٌ أزليٌّ لا يُكتسب، أمّا البحث والاكتساب فمن خصائص المخلوق في مقام الربوبية. والبقاء ينتمي إلى ذات الله، أمّا الدوام فاستمرارٌ داخل الوجود المخلوق. والقدرة المطلقة تنتمي إلى ذات الله، أمّا المقدرة عند الاستطاعة فمن خصائص المخلوق. والإرادة المطلقة تنتمي إلى ذات الله، أمّا الإرادة داخل الوجود فهي التدبير حيث يجري الفعل ضمن المعطيات في الوجود المحدود. والتمام ينتمي إلى ذات الله، أي ما لا يقبل الزيادة لأنه كاملٌ في ذاته أزلاً، أمّا الكمال فوصفٌ لما بلغ غايته داخل الوجود المخلوق. فالذات هي الأصل المطلق، والمقام هو الوظيفة التي تتجلّى بها الذات ضمن سنن الوجود. يقول الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص] ففي ﴿أَحَدٌ﴾ أنه واحدٌ لا ينقسم ولا يتعدّد ولا يشاركه أحدٌ في ذاته، وفي ﴿الصَّمَدُ﴾ أنه المقصود لذاته الذي لا يحتاج شيئاً ولا يفتقر إلى شيء، وهو وصفٌ لذاته لا لمقامه، وفي ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ أنه خارج دائرة السببية والتوالد والانتساب، وفي ﴿لَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ أنه لا مثيل له ولا نظير ولا مقارنة، لا في الذات ولا في المقام.

1.1.7 تنويه جوهري ـــ الوحدة المطلقة لا تعدد الذوات

حين يُميّز هذا الكتاب بين ذات الله ومقام الربوبية، فليس المقصود تعدّد الذوات ولا انقسام الله إلى جوهرين أو مستويين منفصلين، فالله واحدٌ أحدٌ لا شريك له ولا ثاني معه ولا انقسام في ذاته. وإنما المقصود أنّ الذات الواحدة الأزلية لها فيما أوجدت مقام التدبير الربوبيّ، فهو سبحانه يُدبّر ما خلق من داخل الوجود بما أذن لسننه أن تعمل فيه. فالذات واحدةٌ، والمقام وظيفةٌ تتجلّى بها تلك الذات الواحدة في الوجود المخلوق، لا ذاتٌ مستقلّةٌ ولا إلهٌ ثانٍ.

يقول الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1]. فالأحدية المطلقة لا تقبل التجزئة ولا التعدّد ولا الانقسام، والتمييز بين الذات والمقام تمييزٌ وظيفيٌّ معرفيٌّ لا تمييزٌ في الجوهر.

ومن أدقّ ما يكشفه الاستقراء الداخليّ على هذه الحقيقة التمييزُ البلاغيّ التوحيديّ بين أسماء الله، غير أنّ هذا التمييز يستوجب تنويهاً أولاً لأنّ الخلط فيه شائعٌ حتى عند كثيرٍ من جهابذة اللغة أنفسهم. فكثيرٌ من الناس يظنّون أنّ «إله» ليس إلا تصريفاً أو اختصاراً للفظ الجلالة «الله»، أو أنّ الاسمين يدلّان على ذاتٍ واحدةٍ بصيغتين متقاربتين، وهذا الظنّ على شيوعه لا يستقيم مع الاستقراء الداخليّ الذي يكشف بين الاسمين فارقاً جوهرياً لا يقبل الإدماج.

فـ«الله» اسم علمٍ على الذات المطلقة الأزلية الخارجة عن الوجود، ذاتٌ لا تُضاف ولا تُثنّى ولا تُجمع ولا تنتسب إلى أحد. ولذلك لا تجد في القرآن «اللهنا» ولا «اللهكم» في موضعٍ واحد، لأنّ إضافة لفظ الجلالة إلى أحدٍ محالٌ، إذ الذات المطلقة لا تنتسب إلى شيءٍ ولا ينتسب إليها شيء. أمّا «الإله» فليس الذات بل مقام الهداية والإرشاد، مقامٌ وظيفيٌّ علائقيٌّ لا يوجد إلا في علاقته بمن يتلقّى الهداية، ولذلك يأتي مضافاً فيقال «إلهنا» و«إلهكم»، فـ«إلهنا» تعني هادينا ومرشدنا لا الذات المطلقة، كما أنّ «ربنا» تعني مدبّرنا ورازقنا لا الذات المطلقة. فالمقامان يُضافان لأنهما علائقيان جوهرهما العلاقة، أمّا الذات فلا تُضاف لأنها مطلقةٌ لا تقوم على علاقة.

وفي هذا التمييز البلاغيّ الثلاثيّ آيةٌ قرآنيةٌ داخليةٌ على وحدانية الذات وتعدّد مقاماتها في علاقتها بالوجود؛ فالله لا يُضاف، والإله يُضاف لأنه مقام هداية، والرب يُضاف لأنه مقام تدبير. ولو قيل «اللهنا» لكانت كارثةً عقديةً لأنها إضافةٌ للذات المطلقة إلى أحدٍ وهو محال، أمّا «إلهنا» و«ربنا» فجائزان بل واردان في القرآن لأنهما مقامان لا ذات.

1.1.8 وصف الله على الأصل لا على الحقيقة المادية

كلّ ما وصف الله به نفسه في كتابه جاء وصفاً على الأصل لا على الحقيقة المادية المخلوقة، والفرق بين الأصل والحقيقة المادية هو ذاته الفرق بين عالم الأمر التصوريّ وعالم الخلق التجلّي. فالأصل هو المعنى الوظيفيّ في عالم الأمر قبل تجلّيه شيئاً مادياً، والحقيقة هي ما تجلّى منه في الوجود المخلوق. فحين نقرأ وصف الله في القرآن إنما نقرأ الأصل التصوريّ لا التجلّي المادّيّ، ولا يجوز أن نحمل هذه الأوصاف على المفاهيم المادية التي نعرفها في عالمنا المخلوق.

فيد الله المذكورة في القرآن ليست يداً جسديةً ذات أصابع وعظام، بل هي وصفٌ على الأصل، أي القدرة المطلقة والتوجيه والإحاطة الكاملة التي تتجاوز كلّ مفهومٍ مادّيّ. ووجه الله ليس وجهاً جسدياً ذا ملامح وصورة، بل وصفٌ على الأصل، أي الهوية الذاتية اللاشيئية التي تبقى حين يهلك كلّ شيء. وكلام الله ليس لفظاً صوتياً يخرج من حنجرةٍ ويُسمع بأذن، بل وصفٌ على الأصل، أي الغاية والأمر الإلهيّ الذي ينتقل من عالم الأمر التصوريّ إلى التجلّي في الوجود.

يقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]. فإثبات السمع والبصر لله جاء مقروناً بنفي المثلية، أي أنّ سمعه وبصره أصلٌ على الإطلاق لا آليةٌ فيزيائيةٌ كما في مفهوم الوجود، فلا يُقاس سمعه بالأذن ولا بصره بالعين. ولذلك لا يمكن وصف الله بأفهام البشر المأخوذة من عالمهم المادّيّ، ولا يتصوّره عقل بشرٍ تصوّراً حقيقياً، لأنه خارج الوجود لا ضمنه، والعقل البشريّ لا يعمل إلا ضمن حدود ما أُذن له أن يُدرك من الوجود.

يقول الله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: 110]. فالإحاطة بذات الله علماً مستحيلةٌ على المخلوق، لأنّ المخلوق محدودٌ والذات الإلهية مطلقة، وما بين المحدود والمطلق لا إحاطة ممكنة.

1.1.9 خلاصة الفصل

الله ذاتٌ مطلقةٌ أزليةٌ سابقةٌ على كلّ شيءٍ وخارجةٌ عن كلّ شيءٍ وخالقةٌ لكلّ شيء، ليس من جنس الأشياء فلا يُحاط به ولا يُدرك بالحواسّ ولا يُقاس بما خلق. قوله هو مراده ذاته، وإرادته تامّ لا يحتاج آليةً ولا زماناً، وكلّ ما ينتمي إلى ذاته فمطلقٌ تامٌّ لا يقبل الحدّ، أمّا ما يتجلّى في الوجود من مقام الربوبية فيجري عبر السنن والآليات في الحيز الزمكاني.

وحين يُميّز هذا الكتاب بين ذات الله ومقام الربوبية فليس ذلك تعدّداً في الجوهر ولا انقساماً في الذات، فالله واحدٌ أحدٌ لا شريك له، بل هو تمييزٌ وظيفيٌّ معرفيٌّ بين المصدر المطلق الذي هو ذات الله خارج الوجود، والتجلّي الربوبيّ داخل الوجود المخلوق. وكلّ ما وصف الله به نفسه جاء وصفاً على الأصل لا على الحقيقة المادية، فيده قدرةٌ وإحاطة، ووجهه هويةٌ ذاتيةٌ لاشيئية، وكلامه غايةٌ وأمر، لا يُحمل شيءٌ من ذلك على المفاهيم المادية التي نعرفها في عالمنا المخلوق.

وهذا الفهم هو البوابة الأولى والضرورية لكلّ ما يأتي في هذا الكتاب، إذ من لم يُدرك أنّ الله ليس شيئاً، وأنّ ذاته خارج كلّ وجود، ولا يُوصف بأفهام البشر المادية، لن يستطيع أن يُدرك معنى الأمر ولا معنى الخلق ولا معنى الكلمة ولا معنى أيّ مفهومٍ قرآنيٍّ على حقيقته.

1.2 الأمر ـــ التصور الكامل قبل التجلي

1.2.1 ـــ التمييز الأول: الأمر والخلق متمايزان لا متطابقان، والأمر سابقٌ موجِد

يقول الله تعالى ﴿ألا له الخلق والأمر تبارك الله ربّ العالمين﴾ [الأعراف: 54]. تُثبت الآية بالعطف أنّ الخلق والأمر أمران متمايزان، إذ لو كانا واحداً لما ذُكرا معاً بحرف العطف. فالخلق هو عالم الأشياء المتجلّية في الزمان والمكان، وهو ما ندركه بحواسّنا ونلمسه بتجربتنا؛ والأمر هو ما سبق الخلق وأوجده، أي التصوّر الكامل لكلّ شيءٍ قبل أن يتجلّى شيئاً مادياً. وليس هذا التمييز اجتهاداً فكرياً بل هو من النصّ ذاته، إذ القرآن لا يجمع بين أمرين في الذكر إلا لفارقٍ جوهريٍّ بينهما.

ويكشف النصّ مع التمايز ترتيباً وجودياً دقيقاً بينهما، في قوله ﴿إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ [يس: 82]، إذ تتقدّم الإرادة أولاً، ثمّ الأمر، ثمّ الشيء؛ فالشيء لا يسبق الأمر بل الأمر هو الذي يُوجده. و﴿كن﴾ هي لحظة انتقال التصوّر من عالم الأمر إلى عالم الخلق، و﴿فيكون﴾ هو الشيء المتجلّي في الوجود المادّيّ. فكلّ شيءٍ في هذا الوجود له أصلٌ تصوريٌّ في عالم الأمر سبق وجوده المادّيّ، وهذا هو المفتاح الذي يكشف لماذا كانت الأشياء على ما هي عليه، ولماذا حملت الكلمات ما تحمل من معانٍ، ولماذا كان الوجود منظّماً لا فوضوياً.

على أنّ تعيين معنى الأمر لا يتمّ إلا باستبعاد ما قد يُظنّ أنّه هو، فإنّ الأمر يُتوهّم فيه معانٍ لا يثبت المراد منها إلا بعد ردّ ما سواه بقرينة النصّ. فأمّا أن يكون مجرّد إرادةٍ خالصة، فمردودٌ بأنّ آية يس رتّبت الإرادة قبل الأمر لا عينَه، إذ جعلت ﴿أراد﴾ شرطاً و﴿أن يقول له كن﴾ جوابه، فالإرادة سابقةٌ على القول والأمر غيرها، ولو كان عينها لما رُتّب عليها. وأمّا أن يكون مجرّد خطابٍ هو كلمة ﴿كن﴾، فمردودٌ بأنّ ﴿كن﴾ أثرُ الأمر لا الأمرُ نفسه، فالقول تنفيذٌ صادرٌ عن الأمر لا الأمرُ الذي صدر عنه؛ ولو كان الأمر مجرّد الخطاب لما قوبل بالخلق في ﴿له الخلق والأمر﴾، إذ الخطاب فعلٌ لا مرتبةٌ تقابل الخلق. وأمّا أن يكون مجرّد قضاءٍ بمعنى آلية الإنفاذ، فمردودٌ بأنّ النصّ جعل الأمر مقضياً عليه لا قاضياً، في قوله ﴿إذا قضى أمراً﴾، فالأمر مفعولٌ للقضاء والمقضيّ سابقٌ على القضاء الوارد عليه، ولو كان الأمر هو القضاء لصار المعنى ﴿إذا قضى قضاءً﴾ وهو تكرارٌ لا فائدة فيه. فلم يبقَ بعد ردّ هذه الوجوه إلا أن يكون الأمر منظومةَ المعنى قبل أن يصير شيئاً.

1.2.2 ــــ عالم الأمر من علم الله لا هو الله: تعريفه وحدوده

ثمّة نقطةٌ دقيقةٌ يجب تثبيتها قبل المضيّ، وهي أنّ عالم الأمر ليس الله ولا يُساوى به، بل هو من علمه. يقول الله تعالى ﴿بديع السماوات والأرض وإذا قضى أمراً فإنّما يقول له كن فيكون﴾ [البقرة: 117]. فالله بديع السماوات والأرض، أي مُنشئها من عدمٍ بلا مثالٍ سابق، وقضاؤه للأمر سابقٌ على تجلّيه شيئاً، فالأمر من قضائه وعلمه لا من ذاته المطلقة، والله فوق عالم الأمر كما هو فوق كلّ وجود.

وليس القضاء في هذا عزيمةً مجرّدةً قد تتخلّف، بل إرادةٌ نافذةٌ بعلمٍ وقدرة، دلّ على ذلك ثلاثٌ متضافرة: اقترانُ القضاء في الآية بوصف الله ﴿يخلق ما يشاء﴾ و﴿العليم القدير﴾ في نظائرها؛ وأصلُ اللفظ في اللسان، إذ القضاء الفصلُ والإحكام، كما في ﴿فقضاهنّ سبع سماوات﴾ أي أحكمهنّ، والفصلُ لا يكون عن جهل؛ ومقتضى النظر، إذ من لا يعلم لا يقضي، فلا يفصل في الأمر من يجهله. فالقضاء بهذا مرتبةٌ قائمةٌ على العلم والقدرة، تنقل الأمر من دائرة المعنى إلى دائرة الشيئية.

وعلى هذا فعالم الأمر هو منظومة المعاني والتصوّرات القائمة في علم الله الأزليّ، وهو الفاصل بين ذات الله المطلقة وبين عالم الخلق المادّيّ. فما فيه معنىً وتصوّرٌ لا يُسمّى شيئاً لأنّه لم يدخل الحيز الزمكانيّ بعد، فإذا أراد الله لمعنىً من معانيه أن يتجلّى شيئاً في الوجود قضى بتجلّيه فقال له كن، فدخل الوجود وصار شيئاً. فالقضاء هو الآلية التي تنقل الأمر من دائرة المعنى التصوريّ إلى دائرة الشيئية، و﴿كن﴾ هي الإذن الإلهيّ بهذا الانتقال.

ويتحدّد بهذا أنّ عالم الأمر ليس ذات الله، لأنّ الله قال «من أمره» لا «منه»؛ وليس الخلق، لأنّ القرآن ميّز بينهما بالعطف في ﴿ألا له الخلق والأمر﴾؛ وليس عدماً، لأنّ الملائكة تنزل منه والمعرفة تنبثق منه. بل هو منظومةٌ تصوريةٌ تابعةٌ لعلم الله الأزليّ التامّ، لا تقوم بذاتها بل بنسبتها إلى علمه وإرادته. ويقوم هذا على شواهد النصّ: ففي ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ [الأعراف: 54] أنّهما منظومتان متمايزتان؛ وفي ﴿إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ [يس: 82] أنّ الأمر سابقٌ على الشيئية وأنّ القضاء آلية التجلّي؛ وفي ﴿ينزّل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده﴾ [النحل: 2] أنّ الأمر مصدرٌ قائمٌ تنزل منه المعرفة وهو الفاصل بين ذات الله والوجود.

ثمّ إنّ الإيجاد بكلمة ﴿كن﴾ لم يُنسب في القرآن إلا إلى الله أو إلى ضميره العائد عليه، لا إلى مقام الربوبية. فمن ذلك ﴿كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمراً فإنّما يقول له كن فيكون﴾ في خلق عيسى، و﴿خلقه من تراب ثمّ قال له كن فيكون﴾ في خلق آدم، و﴿ما كان لله أن يتّخذ من ولد سبحانه إذا قضى أمراً فإنّما يقول له كن فيكون﴾، و﴿هو الذي يحيي ويميت فإذا قضى أمراً فإنّما

يقول له كن فيكون﴾. فاطّراد نسبته إلى الله، حتى حيث يُذكر الرب في السياق نفسه، يكشف أنّ الإيجاد بالكلمة صادرٌ عن الذات المطلقة من خارج الوجود، لا عن مقام التدبير الجاري فيه.

ولا ينقض هذا وروده بصيغة الجمع في ﴿إنّما قولنا لشيءٍ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ [النحل: 40]، فإنّ الجمع هنا هو المثنى الوظيفيّ (النسبة المشتركة) الدالّ على تشارك الفعل بين مصدرية الله من خارج الوجود وتدبيره الربوبيّ في الوجود، لا نسبةٌ للإيجاد إلى غير الله، على ما يُفصَّل في 1.4.3. ويزيده بياناً أنّ الآية جاءت في سياق البعث، ردّاً على من أنكره في قوله ﴿لا يبعث الله من يموت بلى وعداً عليه حقّاً﴾، فالمذكور فيها إيجاد الآخرة. والتعبير بـ﴿قولنا﴾ دون ﴿أمرنا﴾ يدلّ على أنّ الآخرة لم تبقَ معنىً مكنوناً في عالم الأمر، بل صارت قولاً موعوداً به منصوصاً على كلّ مكلّف، حقّاً يتحقّق في زمنٍ معلوم؛ فهي في مرتبة الوعد المعلن، تنتظر أن تصير شيئاً متحقّقاً بكلمة الإيجاد يوم القيامة. فبان أنّ ﴿كن﴾ لا تُوجِد الخلق الأول وحده، بل البعث والآخرة كذلك، فكلّها من عالم الأمر تصير شيئاً بالكلمة المنسوبة إلى الذات.

1.2.3 — طبقتا عالم الأمر: المعنى الذي يتشيّأ والمعنى الذي لا يتشيّأ

تبيّن ممّا سبق أنّ لكلّ شيءٍ ماديٍّ أصلاً تصورياً في عالم الأمر سبق تجلّيه، كالشمس مسمّىً تصورياً قبل أن تتجلّى جرماً. لكنّ عالم الأمر لا يقتصر على تصوّرات الأشياء التي تنتظر التجلّي الماديّ، بل يضمّ طبقةً أرفع لا تتشيّأ أصلاً، وهي المعاني المجرّدة الخالصة التي لا تطلب مصداقاً ماديّاً ولا تنتقل إلى الحيز الزمكانيّ، كالعدل والصدق والإحسان والتقوى والقسوة والتشابك. فهذه معانٍ قائمةٌ في علم الله، تُدرَك ولا تُحَسّ، وتُنزَّل على الوعي ولا تتجسّد جرماً.

ويكشف النصّ هذا التمييز حين يستعمل اللفظ في معناه المجرّد مباشرةً، معرِضاً عن مصداقه المادّيّ. فقوله تعالى ﴿فلا وربّك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم﴾ [النساء: 65] استعمل «شجر» في معناه المجرّد — التشابك والتداخل والتعقّد — لا في النبات الذي هو مصداقه المحسوس. فالخصومة شجرت بينهم، أي تشابكت كما تتشابك الأغصان، فأُخذ المعنى دون المادة. وهذا دليلٌ على أنّ أصل اللفظ معنىً مجرّد، والنبات مصداقٌ من مصاديقه لا أصله، وأنّ النصّ يخاطب الوعي بالمعنى قبل أن يخاطب الحسّ بتجلّيه المادّيّ.

وكذلك قوله تعالى ﴿ثمّ قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشدّ قسوة﴾ [البقرة: 74]، فإنّ المراد من الحجارة معناها المجرّد لا مادّتها الحجرية؛ وأصل هذا المعنى في الجذر الانعزالُ والانفصال عن الأصل الجامع — ومنه الحُجُرات والحَجْر — فالحجر ما انفصل عن أصله من التربة فجمد متفرّداً. وهو معنىً إذا وُصف به القلب أفاد انعزاله عن محيطه فلا يشارك فرحاً ولا حزناً ولا يلين للرحمة، لا صلابته المادّية. والدليل في النصّ نفسه، إذ قال ﴿أو أشدّ قسوة﴾، فجعل المقارنة في القسوة التي هي معنىً مجرّد، لا في الحجرية التي هي مادّة. فلو كان المراد المادة لما استقام أن يكون القلب «أشدّ» من الحجر، إذ القلب ليس حجراً؛ وإنّما استقام لأنّ المقارنة في المعنى لا في المادة.

ويتجلّى هذا أصرحَ ما يكون في آيات الأمثال، حين يضرب الله المعنى المجرّد مثلاً بمحسوس ليُقرّبه إلى الإدراك، كقوله ﴿ألم ترَ كيف ضرب الله مثلاً كلمةً طيّبةً كشجرةٍ طيّبة أصلها ثابتٌ وفرعها في السماء﴾ [إبراهيم: 24]. فالكلمة الطيّبة معنىً مجرّد، شُبّهت بالشجرة في معناها — الأصل الثابت والفرع الممتدّ والثمر النافع — لا في خشبها وورقها. ولو كانت الشجرة مقصودةً بمادّتها لما صحّ أن تكون مثلاً لمعنىً مجرّد. فضربُ المعنى المجرّد بمحسوسٍ دليلٌ على أنّ المعنى ليس محسوساً بذاته، إذ لا يُضرب الشيء مثلاً لنفسه، وإنّما يُضرب المحسوس مثلاً للمعنى ليُدرَك.

وبهذا يتبيّن أنّ عالم الأمر طبقتان: تصوّراتٌ لأشياء تتشيّأ فتدخل عالم الخلق تجلياتٍ محسوسة، ومعانٍ مجرّدةٌ لا تتشيّأ بل تبقى في مقام المعنى المجرّد تُنزَّل على الوعي. وهذا التمييز هو الأصل الذي يُبنى عليه فهمُ التشريع والقيم في هذا الكتاب؛ فإنّ القيم — كالعدل والصدق والإحسان والتقوى والصبر — من الطبقة الثانية، معانٍ مجرّدةٌ قائمةٌ في علم الله لا تكتسب ماديةً في الواقع، ولذلك ظهرت متعاليةً ثابتةً لا تتبدّل بتبدّل الأزمان، بخلاف تصوّرات الأشياء التي تتجلّى وتتغيّر في الزمان والمكان.

ومن هنا يتأكّد المفتاح الذي تقدّم وتزداد دلالته: أنّ فهم النصّ يبدأ بتجريد اللفظ عن مسمّاه المادّيّ ليستبين معناه. فإذا عرض للقارئ لفظٌ وتوقّف عند مصداقه المحسوس وحده، حُجب عنه المعنى الأصليّ الذي هو مراد النصّ؛ وإذا جرّده عن المادة استبان له المعنى القائم في عالم الأمر. فالشجر تشابكٌ قبل أن يكون نباتاً، والحجر انعزالٌ قبل أن يكون صخراً، والنور هدايةٌ قبل أن يكون ضوءاً. وهذا المفتاح هو الذي يفكّ كثيراً من المعاني التي حُجبت حين وُقف فيها عند المصداق المادّيّ دون المعنى المجرّد.

1.2.4 ــــ نموذجٌ تطبيقيّ: كيف تحلّ نظرية عالم الأمر معضلة «خلق القرآن»

تبيّن في القسم السابق أنّ عالم الأمر طبقتان: معانٍ مجرّدةٌ قائمةٌ في علم الله لا تتشيّأ، وتصوّراتُ أشياءَ تتشيّأ فتدخل عالم الخلق. وهذه النظرية، إذا طُبّقت على القرآن نفسه، حلّت معضلةً طال فيها الجدل: أمخلوقٌ هو محدَثٌ، أم غير مخلوق؟ فقد انقسم الناظرون فيها فريقين، فريقٌ قال بخلقه فراراً من إثبات قديمٍ مع الله، وفريقٌ قال بغير ذلك صوناً لكلامه أن يكون حادثاً؛ واشتدّ النزاع حتى صار محنة. والذي يتبيّن بتطبيق نظرية عالم الأمر أنّ السؤال على هذا الوجه مصوغٌ صياغةً لا تطابق بنية القرآن، فلا يَرِد عليه وروداً صحيحاً.

ووجه ذلك أنّ السؤال بُني على مقدّمتين دخيلتين: أولاهما أنّه عامل القرآن كتلةً واحدةً متجانسة، يُسأل عنها سؤالاً واحداً؛ والقرآن ــــ على ما يتأسّس في هذا الكتاب ــــ طبقاتٌ بمصادر مختلفة، فيه التشريع القيميّ وفيه الكونيات والقصص، ولكلٍّ نسبتُه. والثانية أنّه فرض على النصّ ثنائيةً خارجةً عنه (القديم والمحدَث)، ثمّ طالبه أن يقع في إحدى خانتيها؛ والنصّ يتكلّم بمنظومته هو: الأمرِ والخلق، والإنزالِ والتنزيل، والذاتِ المطلقةِ (الله) ومقامَي الرب والإله.

فإذا فُكّت هاتان المقدّمتان بنظرية عالم الأمر، تبيّن في القرآن ثلاثة مستوياتٍ يجب فصلها: فأمّا معانيه ــــ تشريعه القيميّ وحقائقه ــــ فمن الطبقة التي لا تتشيّأ، قائمةٌ في علم الله الأزليّ، متعاليةٌ عن الزمان، لا يطالها حدوثٌ ولا فناء، إذ المعاني في علم الله لا تحدث فيه ولا تطرأ عليه. وأمّا مصاديقه الكونية التي يحاكيها ــــ من قصصٍ وآياتٍ وجوديةٍ تتمثّل في الواقع ــــ فمن جنس المتشيّئ المحدَث. وأمّا تجلّيه اللفظيّ ــــ صوتاً يُتلى وحرفاً يُرسم ومصحفاً يُجمع ــــ فمحدَثٌ وجوديٌّ لا ريب، إذ كلّ ما دخل النسيج الزمكانيّ محدَثٌ فيه.

فيتبيّن أنّ كلّ فريقٍ أمسك بطرفٍ وأرسل الآخر: فمن نظر إلى التجلّي اللفظيّ والمصاديق الكونية قال محدَث، ومن نظر إلى المعاني القائمة في علم الله قال غير محدَث، وكلاهما حمل القرآن كتلةً واحدةً فاضطرب الجواب. والصواب أنّ القرآن في معانيه قائمٌ في علم الله متعالٍ عن الحدوث، وفي مصاديقه الكونية وتجلّيه اللفظيّ محدَثٌ وجوديّ. فانحلّ السؤال لا بترجيح أحد القولين، بل بكشف أنّه كان مصوغاً على نموذجٍ لا يطابق بنية النصّ. وهذا عينُ ثمرة نظرية عالم الأمر: أنّ المعنى قائمٌ في العلم لا يحدث، والمصداق واللفظ يتجلّيان في الوجود محدَثين. فلا الحدوثُ في اللفظ يحدّ النصَّ أو يُنضب معناه، ولا امتدادُه عبر الأزمان يقتضي نفيَ الخلق عن تجلّيه؛ فالنصّ محدَثٌ في وعائه، لا نهائيٌّ في منبعه، متجدّدٌ في عطائه.

وعلى هذا النحو نفسه يُفهم قوله تعالى ﴿وعلّم آدم الأسماء كلّها﴾، فإنّ تعليم الأسماء ليس تلقينَ ألفاظٍ تُلصَق بأشياء، بل تعليمُ المعاني المجرّدة القائمة في عالم الأمر وإدراكُ حقائق الأشياء ووظائفها قبل مصاديقها ــــ وهو ما يُفصَّل في موضعه من هذا الكتاب.

1.2.5 لماذا قال لشيء كن ــــ الدليل اللغوي على عالم الأمر

يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: 82]. وفي الآية ذاتها دليلٌ لغويٌّ أدقّ لم نقف عنده بعد، وهو أنّ القرآن قال «لشيء كن» ولم يقل «للعدم كن». ودلالة هذا أنّ ﴿كُن﴾ خطابٌ، والخطاب يفترض مخاطَباً معروفاً موجوداً؛ فلو كان الصدور من ذات الله مباشرةً بلا سابق معرفةٍ لما احتاج النصّ إلى ذكر «شيء» قبل ﴿كُن﴾، بل لكفى أن يقول «كن فيكون» دون مخاطَب. لكنه قال «لشيء»، أي لمسمّىً معروفٍ في عالم الأمر سابقٍ في وجوده المعنويّ على وجوده المادّيّ.

فللشيء إذن مرحلتان لا مرحلةٌ واحدة: وجودٌ معنويٌّ تصوريٌّ مسمّىً في عالم الأمر، وهو ما أراد الله له أن يكون واقعاً محسوساً؛ ثم وجودٌ مادّيٌّ محسوسٌ في عالم الخلق، وهو ما تجلّى بعد ﴿كُن﴾. فليست ﴿كُن﴾ إيجاداً من عدمٍ مطلق، بل إذنٌ بالانتقال من الوجود المعنويّ التصوريّ إلى الوجود المادّيّ الملموس.

ويقرّب هذا المعنى مثال الشمس، فالله لم يقل لها «شمس كوني»، لأنها كانت موجودةً ضمناً في عالم الأمر مسمّىً تصورياً جاهزاً بكلّ دلالاته ووظائفه وخصائصه قبل أن تتجلّى في الوجود؛ فكانت ﴿كُن﴾ إذناً بأن تنتقل الشمس من دالّها التصوريّ المعنويّ في عالم الأمر إلى مدلولها الواقع الملموس في عالم الخلق. فالشمس أولاً مسمّىً في عالم الأمر، ثم شيءٌ في عالم الخلق.

ويكشف هذا التسلسل حقيقةً تحكم كلّ فهمٍ صحيحٍ للغة القرآن، وهي أنّ كلّ اسمٍ في القرآن دالٌّ تصوريٌّ في عالم الأمر أولاً، ثم مدلولٌ واقعٌ في عالم الخلق ثانياً. فالكلمة لا تُفهم من الشيء المادّيّ المحسوس بل من التصوّر الأصليّ الذي سبقه وأوجده، وهذا هو المفتاح الذي سيفتح فهم كلمات القرآن في فصولٍ لاحقةٍ من هذا الكتاب.

1.2.6 حدود عالم الأمر — محدود بهذا الوجود

يقول الله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ﴾ [القدر: 4]. ففي ﴿مِّن كُلِّ أَمْرٍ﴾ أنّ التنزّل من كلّ ما في عالم الأمر المتعلّق بهذا الوجود، والملائكة تنزل بإذن الرب لا بإذن الله، ممّا يكشف أنّ هذا التنزّل داخل مقام الربوبية في هذا الكون المحدود. فعالم الأمر المتعلّق بوجودنا محدودٌ بحدود هذا الكون، منه تُدار شؤون الوجود وتنبثق الأشياء وتتجلّى التصوّرات في الزمان والمكان.

ويعضد هذا قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف: 109]. فكلمات الرب واسعةٌ لا يحيط بها بحرٌ ولا مثله، لكنها محدودةٌ بهذا الوجود الكونيّ الذي نحن فيه تحت مقام الربوبية؛ ولذلك نُسبت هنا إلى الرب لا إلى الله، ممّا يكشف أنها داخل نطاق هذا الوجود لا ما وراءه.

1.2.7 ما وراء عالم الأمر — وجودات لا تُحصى

أمّا كلمات الله المطلقة فأمرها مختلفٌ تماماً. يقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ [لقمان: 27]. جاءت النسبة هنا إلى الله لا إلى الرب، وجاءت بكلّ شجر الأرض أقلاماً والبحر ممدوداً بسبعة أبحر، ثم قالت لا تنفد؛ وهذا لا يشير إلى هذا الكون وحده بل إلى ما هو أوسع منه بما لا يُقاس، أي وجوداتٌ أخرى لا نعلم عنها شيئاً ولا تتناغم بالضرورة مع خصائص وجودنا.

وكما يضع المهندس مخططاً سكنياً متناغم الخصائص فلا يدمج فيه مبانيَ صناعيةً أو عسكريةً لاختلاف طبيعتها، كذلك عالم الأمر المتعلّق بوجودنا منظومةٌ متناغمة الخصائص لا تختلط بعوالم أخرى ذات خصائص مختلفةٍ تكوينياً؛ وما وراءه من وجوداتٍ أخرى فلكلٍّ منها ربما منظومتها التصورية الخاصة، ولا يعلم عنها شيئاً إلا الله.

1.2.8 عالم الأمر — الجسر المعرفي من الشيء إلى الله

ثمة وظيفةٌ جوهريةٌ لعالم الأمر لا تقلّ أهميةً عن وظيفته الوجودية، وهي وظيفته المعرفية؛ فكلّ المعرفة والروح تأتي من عالم الأمر، لكنّ التمييز في النسبة يكشف تمييزاً في الغاية. فالإنسان يبدأ من عالم الشيء المادّيّ الذي يراه ويحسّه، فتنزل عليه الروح من أمر ربه لتُمكّنه من إدراك السنن الكونية وقوانين الوجود والعلوم التي تفسّر الكون من الداخل، وهذا يوصله إلى معرفة الرب المدبّر الحكيم.

يقول الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: 53]. أمّا من سعى إلى المعرفة الفكرية الفلسفية، من تشريعٍ وفكرٍ وفلسفة وجودٍ وتقرّبٍ إلى الله وإدراكٍ للمصدرية المطلقة، فتنزل عليه الروح من أمر الله لتُمكّنه من تجاوز الوجود المادّيّ إلى ما هو فوقه.

يقول الله تعالى: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ﴾ [النحل: 2]. نُسبت الروح هنا إلى أمر الله لا أمر الرب، ممّا يكشف أنّ هذه المعرفة تتجاوز الوجود الكونيّ إلى ما هو فوقه، وغايتها صريحةٌ في ﴿أَنْ أَنذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا﴾، أي الوصول إلى توحيد الله والإقرار بمصدريته المطلقة؛ وهي لا تنزل عشوائياً بل ﴿عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾، أي على من سعى وطلب واجتهد في هذا الميدان.

والروح في الحالين خلاصة المعرفة ومغزاها، أي جوهر الشيء المركّز منه لا معلوماتٍ مبعثرة؛ فالمعرفة الحقيقية كونيةً كانت أو فلسفيةً تأتي دائماً روحاً، أي جوهراً خالصاً يوصل مباشرةً إلى الحقيقة. وهذا بعينه مسار إبراهيم عليه السلام، إذ بدأ من الشيء الماديّ فنظر في الكوكب والقمر والشمس، ثم تجاوزها لمّا وجد فيها الأفول والزوال، وانتقل إلى معرفة الفاطر الذي فطرها.

يقول الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام: 75]. فإراءة الملكوت، أي الباطن التصوريّ الأصليّ للأشياء لا ظاهرها الماديّ، هي التي أوصلت إبراهيم من معرفة الرب في الشيء إلى اليقين بالله فوق الشيء.

1.2.9 لماذا عالم الأمر وليس الإيجاد المباشر

سؤالٌ مشروعٌ يطرحه كلّ قارئ: إذا كان الله قادراً على الإيجاد المباشر بكن فيكون، فلماذا عالم الأمر أصلاً؟ والجواب أنّ عالم الأمر ليس قيداً على الله ولا وسيطاً يحتاجه، فالله قادرٌ على الإيجاد بلا وسيط؛ لكنه أخبرنا عن عالم الأمر لأنه المنظومة المعرفية التي أتاحها للعقل البشريّ ليدرك كيف تعمل الأشياء وما معناها وما غايتها وما مصدرها. فعالم الأمر ليس حاجة الله بل هبته للعقل البشريّ، به يدرك الإنسان أصل كلّ شيءٍ قبل تجلّيه، وبه يتجاوز الظاهر الماديّ إلى المعنى الأصليّ الذي سبق الشيء وأوجده، وبه يصل إلى معرفة الله الذي لا تدركه الأبصار ولا يُحاط به علماً.

يقول الله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 103].

1.2.10 خلاصة الفصل

عالم الأمر هو المنظومة التصورية الكاملة التي أودعها الله من علمه الأزليّ لهذا الوجود، سابقةً على كلّ شيءٍ ماديٍّ ومحدودةً بحدود هذا الكون. فكلّ شيءٍ في الوجود له أصلٌ تصوريٌّ في عالم الأمر قبل أن يتجلّى شيئاً مادياً، وهذا هو مفتاح فهم الكلمة والمسمّى والغاية الوجودية لكلّ ما في الكون. وعالم الأمر ليس الله ولا يُساوى به بل هو من علمه، والله فوقه وفوق كلّ وجود، وكلماته المطلقة تتجاوز عالم الأمر المتعلّق بوجودنا إلى وجوداتٍ أخرى لا تُحصى لا نعلم عنها شيئاً.

ووظيفة عالم الأمر في حقّ الإنسان مزدوجة: وجوديةٌ إذ منه تنبثق الأشياء، ومعرفيةٌ إذ منه تنزل الروح على من سعى. فمن طلب المعرفة الكونية نزلت عليه الروح من أمر ربه فأدرك السنن وقوانين الوجود، ومن طلب المعرفة الفكرية الفلسفية في التشريع والفكر وفلسفة الوجود نزلت عليه الروح من أمر الله فتقرّب منه وأدرك المصدرية المطلقة. وهذا الكتاب، أصل الوجود، ينتمي إلى هذا المسار الثاني.

1.3 الخلق ـــ تجلي التصور في عالم الشيء

1.3.1 الجسر بين عالم الأمر وعالم الخلق ـــ كن

انتهى الفصل السابق إلى حقيقةٍ جوهرية، وهي أنّ كلّ شيءٍ في الوجود له أصلٌ تصوريٌّ في عالم الأمر سابقٌ على وجوده المادّيّ. ومن هنا يفتح هذا الفصل سؤاله الطبيعيّ: كيف صار ذلك التصوّر شيئاً مادياً ملموساً؟ والجواب يسير عبر مرحلتين لا مرحلةٍ واحدة، كن أولاً ثم الخلق.

يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: 82]. فـ﴿كُن﴾ هي الإذن الإلهيّ المطلق بالانتقال من الوجود المعنويّ التصوريّ في عالم الأمر إلى الوجود المادّيّ الملموس في عالم الخلق، انتقالاً من خارج الوجود إلى داخله؛ وهذا لا يكون إلا لله وحده، لأنه وحده خارج الوجود، ولأنّ ما قبل الوجود لا يُخاطَب إلا من خارجه. وقد تأسّس في فصل الله أنّ قوله عين فعله، فلا تتأخّر إرادته عن تحقّقها بكلمة.

وليست ﴿كُن﴾ إيجاداً من عدمٍ مطلق بل إذناً بالتجلّي، إذ الشيء كان موجوداً معنىً وتصوراً في عالم الأمر قبل أن يُخاطَب بها؛ ولولا أنه كان موجوداً تصوراً لما خُوطب بأمر التحقّق، فالخطاب لا يتوجّه إلى عدمٍ مطلق، بل إلى تصوّرٍ محدّدٍ جاء وقت تجلّيه. فالوجود المادّيّ لم يأتِ من لا شيء بل من تصوّرٍ كاملٍ سابقٍ أراد الله له أن يتجلّى واقعاً محسوساً.

والوجود نفسه بدأ بـ﴿كُن﴾، أي بخطابٍ إلهيٍّ مطلقٍ من خارج الوجود أنشأ الوجود ابتداءً، وما تجلّى منها صار مادّة الخلق اللاحق داخل الوجود؛ فهي البداية المطلقة التي لا تتكرّر بصورتها الأصلية، والخلق هو ما يتواصل داخل الوجود بعدها. وهنا يتبيّن لِمَ كان الفعل في الآية ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئًا﴾، فالشيء قائمٌ في إرادته قبل الخطاب، والخطاب يحوّله من قيامه في الإرادة إلى تجلّيه في الوجود؛ فكأنّ ﴿كُن﴾ جسرٌ يَعبر به التصوّر من ضفّة عالم الأمر إلى ضفّة عالم الخلق، فإذا عَبر صار جزءاً من الوجود يخضع لقوانينه وأحواله، بعد أن كان خارجها لا يخضع لشيء.

1.3.2 الخلق ـــ داخل الوجود من وجود سابق مُقدَّر

أنشأت ﴿كُن﴾ الوجود من خارجه، فلمّا وُجد الوجود بدأ الخلق يجري داخله بآليةٍ مختلفة. والخلق داخل الوجود لا يبدأ من عدمٍ مطلق بل من وجودٍ مادّيٍّ سابقٍ لا يُشترط فيه التماثل الشيئيّ، أي أنّ المادّة الأولى تتحوّل وتتشكّل وتُركَّب لتصير شيئاً جديداً مختلفاً عنها.

يقول الله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: 7]. ففي ﴿بَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ﴾ أنّ البدء من وجودٍ مادّيٍّ سابقٍ قائم، فالإنسان لم يأتِ من عدمٍ مطلق بل من طينٍ هو وجودٌ مادّيٌّ لا يشبه الإنسان في شيء، لكنه المادّة الأولى التي انطلق منها الخلق؛ وهذا معنى ألّا يُشترط التماثل الشيئيّ، إذ المادّة الأولى لا تحتاج أن تكون من جنس ما يُخلق منها، بل يكفي أن تكون مادّةً قابلةً للتحويل والتشكيل والتركيب.

والخلق بهذا المعنى ليس انعدام شيءٍ وإيجاد شيءٍ آخر، بل تحويل ما هو قائمٌ من حالةٍ إلى حالة؛ فالمادّة الأولى تدخل في عملية الخلق بكاملها، تتغيّر بنيتها وتتركّب جزيئاتها على نسقٍ جديد، فتصير شيئاً مختلفاً يحمل خصائص لم تكن في أصله. وهنا يظهر الفرق الجوهريّ بين آلية ﴿كُن﴾ وآلية الخلق داخل الوجود، فـ﴿كُن﴾ قولٌ مباشرٌ لا يستند إلى نظام، أمّا الخلق داخل الوجود فيجري ضمن سننٍ محكمةٍ يتحرّك فيها الشيء من حالٍ إلى حالٍ بمراحل وأطوار. وكلتا الآليتين خلقٌ منسوبٌ إلى الله، لكنّ الأولى من خارج الوجود تخصّ مقام الذات، والثانية داخله تخصّ مقام الربوبية كما سيأتي تفصيله في الفصل التالي.

والخلق لا يكون عشوائياً بل مقروناً بالتقدير دائماً، فلكلّ مخلوقٍ في عالم الأمر تصوّرٌ محدّدٌ بحدّه وقياسه وغايته ووظيفته قبل أن يتجلّى في الوجود المادّيّ. يقول الله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: 2]. ففي ﴿فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ مصدرٌ مؤكّدٌ يفيد الإحكام والدقّة، فكلّ شيءٍ في الوجود مُقدَّرٌ بدقّةٍ تامّةٍ لا زيادة فيه عن الحدّ المُقدَّر له ولا نقصان عنه. والتقدير هو الرابط بين عالم الأمر وعالم الخلق، إذ به يحمل كلّ شيءٍ في وجوده المادّيّ أثر تصوّره الأصليّ.

ولهذا لا يكتمل فهم أيّ شيءٍ في الوجود بالنظر في ظاهره المادّيّ وحده، بل باستيعاب تقديره الأصليّ في عالم الأمر، أي الحدّ والغاية والوظيفة التي قُدِّر لها قبل تجلّيه. فمن وقف عند الظاهر وحده فاتته الغاية، ومن وصل إلى التقدير عرف الشيء على ما هو عليه في حقيقته. والمتأمّل في الكون لا يرى مادّةً بلا تقدير، ولا قانوناً بلا حكمة، ولا ظاهرةً بلا غاية؛ وكلّما تقدّم في تتبّع الأشياء وجد نفسه أمام نظامٍ محكمٍ ينطق بأنّ وراءه تصوراً سابقاً يجري في كلّ ذرّةٍ من ذرّاته.

1.3.3 الخلق يُنسب لله كمالاً وللمخلوق جزءاً

من دقائق فهم الخلق أنه لا يُنسب لله وحده في القرآن بل يُنسب للمخلوق أيضاً، وليس هذا مصادفةً بل دلالةٌ مقصودةٌ على أنّ الخلق داخل الوجود عمليةٌ يشترك فيها المخلوق بقدر ما أُذن له، مع بقاء الخلق المطلق لله وحده.

يقول الله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: 14]. ففي ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ لا «الخالق الوحيد»، فالآية تُثبت أنّ الخالقين متعدّدون، لكنّ الله أحسنهم وأكملهم وأتمّهم لأنه يحيط بالتصوّر الأصليّ كاملاً؛ والمخلوق حين يخلق لا يحيط إلا بشيءٍ من تصوّرٍ قاصر، فيأتي خلقه ناقصاً قياساً إلى خلق الله وإن كان حقيقياً في ذاته. والصياغة هنا دقيقة، إذ لا تنفي عن المخلوق صفة الخالقين، بل تجعله من جنسهم ثم تُعلي الله عليهم بالحُسنى.

ويجسّد هذا قوله تعالى في شأن عيسى عليه السلام: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي﴾ [المائدة: 110]. فعيسى يخلق من الطين، أي من وجودٍ مادّيٍّ سابقٍ داخل الوجود، وهذا الخلق مشروطٌ بـ﴿بِإِذْنِي﴾، أي أنّ خلق المخلوق لا يكون إلا بإذن الله ولا يتجاوز حدود ما أُذن له؛ والإذن هنا قيدٌ لازمٌ لا ينفكّ، فالمخلوق إذا خلق فإنما يخلق ضمن نظامٍ إلهيٍّ أذن له بالتحويل في حدودٍ معينةٍ لا يتعدّاها.

وهذا التمييز جوهريٌّ لفهم منظومة الفعل في الكون؛ فالله خلق الخالقين، ثم أذن لهم أن يخلقوا في حدودٍ معيّنةٍ من مادّةٍ سابقة، فصار الخلق ضرباً من الفعل المنظوم لا انفراداً إلهياً. والإنسان حين يزرع زرعاً ويبني بناءً ويحوّل المادّة من حالٍ إلى حالٍ إنما يخلق ضمن هذا الإذن، وما ينبثق عن يده من تحويلٍ وتشكيلٍ خلقٌ له بإذن الله، مع فارق الكمال والإحاطة الذي يخصّ الله وحده. ومن هنا يستقيم أن يُقال إنّ الإنسان مخلوقٌ وخالقٌ في آنٍ واحد، مخلوقٌ بـ﴿كُن﴾، وخالقٌ ضمن إذنٍ وحدود. وأمّا تفصيل كلمات الله المطلقة وكلمات الرب المحدودة بهذا الكون فيأتي في موضعه من فصل الله والرب.

1.3.4 التمييز الجوهري بين كن والخلق

من المهمّ ضبط التمييز بين ﴿كُن﴾ والخلق ضبطاً تاماً، لأنّ الخلط بينهما يُفضي إلى ارتباكٍ في فهم منظومة الوجود كلّها. فـ﴿كُن﴾ خطابٌ من خارج الوجود إلى داخله، إذنٌ إلهيٌّ مطلقٌ بالتجلّي، لا يكون إلا لله وحده، بدايةٌ مطلقةٌ لا تتكرّر. أمّا الخلق داخل الوجود فعمليةٌ تجري على وجودٍ مادّيٍّ سابق، تحويلٌ وتشكيلٌ وتقدير، يجري ضمن سنن النظام، يُنسب لله كمالاً وللمخلوق جزءاً بإذنه، ويتواصل داخل الوجود بعد ﴿كُن﴾ دون انقطاع.

والجامع بينهما أنّ كليهما يسير وفق التصوّر الأصليّ المُقدَّر في عالم الأمر، فلا ﴿كُن﴾ عشوائيةٌ تنشأ بلا تصوّرٍ سابق، ولا خلقٌ بلا تقديرٍ يجري بلا حدود؛ والتصوّر الأصليّ هو الذي يحكم الاثنين، فـ﴿كُن﴾ تحوّله من تصوّرٍ إلى وجود، والخلق يتعهّده داخل الوجود فيُكمل تجلّيه ويحقّق غايته. ومن استوعب هذا التمييز عرف لماذا يأتي القرآن أحياناً بفعل الخلق وأحياناً بفعل ﴿كُن﴾، ومتى ينبغي أن يَفهم الفعل إنشاءً من خارج الوجود ومتى يفهمه تحويلاً داخله؛ وما من آيةٍ تتحدّث عن الفعل الإلهيّ في الوجود إلا وينفعك في فهمها هذا الميزان.

وينبغي ألّا يلتبس مفهوم الخلق بمفهوم الجعل، فالأوّل تحويلٌ جذريٌّ من مادّة أصلٍ إلى تشكيلٍ مُرادٍ يكون القصد فيه المخلوقَ ذاته، والثاني تغييرٌ جزئيٌّ في مخلوقٍ قائمٍ يكون القصد فيه التحوّل الذي يطرأ في صيرورته. وأمّا تفصيل هذا التمييز وتطبيقاته على الإنسان فيأتي في موضعه من باب كلمات الوجود.

1.3.5 خلاصة الفصل

ينتقل الوجود من عالم الأمر إلى عالم الخلق عبر مرحلتين محكمتين: ﴿كُن﴾ وهي الإذن الإلهيّ المطلق بتجلّي التصوّر من خارج الوجود إلى داخله، ثم الخلق وهو العملية المتواصلة داخل الوجود التي تُشكّل وتُقدّر وتُتمّ ما بدأت به ﴿كُن﴾. وكلّ مخلوقٍ يحمل في وجوده الماديّ أثر تصوّره الأصليّ في عالم الأمر، فهو مُقدَّرٌ بحدّه وغايته ووظيفته قبل تجلّيه، والتقدير هو الرابط الذي يجعل الوجود منظوماً لا فوضوياً ومفهوماً لا عشوائياً.

ومن خصائص الخلق أنه ليس انفراداً إلهياً مطلقاً، بل عمليةٌ أذن الله لخلقه بالمشاركة فيها بقدر ما يستطيعون، فصار في الوجود خالقون متعدّدون، الله أحسنهم وأكملهم، وما سواه مشروطٌ بإذنه محدودٌ بحدوده. وهذا الإذن هو الذي يجعل للإنسان دوراً فاعلاً في الوجود لا متلقياً سلبياً، يخلق ضمن الإذن ويُحاسَب على ما يخلق.

وبهذا يكتمل المفتاح الثالث في الباب الأول، فبعد أن عرفنا في فصل الله من هو الله، وفي فصل الأمر ما هو عالم الأمر، عرفنا الآن كيف صار التصوّر شيئاً. وبهذه المعرفة الثلاثية يصير الإنسان قادراً على فهم أيّ مفهومٍ قرآنيٍّ من أصله لا من ظاهره، إذ يعلم أنّ لكلّ شيءٍ مسمّىً سبق الشيء، وتقديراً أحكم الشيء، ووجوداً مادياً تجلّى به الشيء.

1.4 الله والرب — التمايز بين الذات والمقام

1.4.1 تنويه أساسي — ذات واحدة لا ذاتين

قبل الدخول في هذا الفصل لا بدّ من تنويهٍ جوهريٍّ يحصّن الفهم من البداية، وهو أنّ هذا الكتاب حين يُميّز بين الله والرب لا يقصد ذاتين منفصلتين ولا إلهين متمايزين، فالله واحدٌ أحدٌ لا شريك له ولا ثاني معه ولا انقسام في ذاته. وإنما الذات الواحدة الأزلية لها فيما أوجدت مقام التدبير الربوبيّ داخل الوجود؛ فالله اسم الذات المطلقة خارج الوجود وما قبله وما بعده، والرب مقام تلك الذات ذاتها في تدبير ما خلق داخل الوجود عبر السنن والآليات الكونية.

فالتمييز وظيفيٌّ معرفيٌّ لا جوهريّ، كما أنّ الشمس هي الشمس ذاتها لكنّ ضوءها في غرفتك ليس هو الشمس بل أثرٌ من آثارها؛ فالذات واحدة، والتجلّي في الوجود مقامٌ وظيفيٌّ لتلك الذات لا ذاتٌ مستقلّةٌ ولا إلهٌ ثانٍ.

يقول الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1]. فالأحدية المطلقة لا تقبل التجزئة ولا التعدّد ولا الانقسام، والتمييز بين الذات والمقام تمييزٌ وظيفيٌّ معرفيٌّ لا تمييزٌ في الجوهر. وليس هذا التمييز اجتهاداً تفسيرياً، بل هو ما يقوله النصّ القرآنيّ ذاته حين يستعمل الاسمين في سياقاتٍ مختلفةٍ بدقّةٍ لا تقبل العشوائية؛ ومن أدركه انفتح له فهم كثيرٍ ممّا أُشكل على المفسّرين قروناً.

1.4.2 التمييز الجوهري — الذات خارج الوجود والمقام داخله

الله في استعماله القرآنيّ الدقيق يشير إلى الذات المطلقة الأزلية الخارجة عن الوجود كلّه، التي كانت قبل الوجود وتبقى بعد فنائه وتحيط به من خارجه لا من داخله؛ وكلّ خطابٍ بهذا الاسم يتعلّق بالتشريع الكلّيّ السابق على الوجود أو بالحقائق المطلقة التي تتجاوز حدود الزمان والمكان. والرب في استعماله القرآنيّ الدقيق يشير إلى مقام تلك الذات ذاتها في تدبير الوجود المخلوق، الراعي لكلّ مخلوقٍ المدبّر لشؤون الكون عبر السنن والقوانين الكونية التي أذن الله لها أن تعمل داخل الحيز الزمكانيّ.

ولعلّ أدقّ ما يكشف هذا التمييز ويُثبته من داخل النصّ القرآنيّ ذاته دليلٌ بلاغيٌّ توحيديٌّ لا يحتاج إلى استدلالٍ خارجيّ، وهو أنّ «الله» يأتي في القرآن معرَّفاً دائماً بذاته، لا يأتي نكرةً ولا مضافاً إلى أحدٍ ولا منسوباً إلى شيء، لأنه اسم علمٍ على الذات المطلقة التي تعريفها من داخلها لا من علاقتها بغيرها. أمّا «الرب» فلا يأتي في القرآن معرَّفاً وحده مستقلاً أبداً، بل لا يُعرَّف

إلا بالإضافة، كربّنا وربّكم وربّ العالمين وربّ موسى، لأنه مقامٌ وظيفيٌّ علائقيٌّ لا يوجد ولا يُفهم إلا في علاقته بمن يربّه ويدبّره؛ فبدون الإضافة يبقى «رب» مفهوماً معلّقاً لا يكتمل معناه، أمّا «الله» فمعناه تامٌّ في ذاته لا يحتاج إلى علاقةٍ تُكمله.

فالله معرَّفٌ من الداخل لأنه ذات، والرب لا يتعرّف إلا بالإضافة لأنه مقام. وفي هذا التمييز البلاغيّ الدقيق آيةٌ قرآنيةٌ داخليةٌ على أنّ الله ذاتٌ مطلقةٌ لا تنتسب إلى أحدٍ ولا تُعرَّف بعلاقتها بشيء، بينما الرب مقام تجلٍّ يُعرَّف بمن تجلّى فيه.

يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ [يونس: 3]. فالله هو الرب، ذاتٌ واحدة، لكنّ التدبير داخل الوجود هو الوظيفة الربوبية لتلك الذات؛ فالخلق من الله، والتدبير بالربوبية، والذات واحدة. وحين قالت الآية ﴿رَبَّكُمُ اللَّهُ﴾ جمعت في جملةٍ واحدةٍ بين المقام المضاف «ربّكم» وبين الذات المعرَّفة بنفسها «الله»، فأثبتت الوحدة وميّزت المقامين في آنٍ واحد.

1.4.3 المفرد والمثنى الوظيفي — أنا وإنا نحن

من أدقّ ما يكشفه هذا التمييز الفهمُ الصحيح لصيغ الخطاب الإلهيّ في القرآن، فالله يتحدّث عن نفسه أحياناً بالمفرد «أنا» وأحياناً بالمثنى الوظيفيّ «إنا نحن»؛ وليس هذا تعظيماً ملكياً كما يُظنّ، إذ الله لا تعظّمه كلمةٌ بل هو عظيمٌ بذاته، بل هو دلالةٌ دقيقةٌ على نوع الفعل ومستواه.

فالمفرد «أنا» يختصّ بما يصدر من الذات المطلقة وحدها، من التوحيد والعبادة المطلقة والتشريع الكلّيّ الصادر بأمر الله مباشرةً من خارج الوجود، لا يشترك فيه أحدٌ ولا يتجلّى عبر سنّة. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾ [طه: 14]. فهذا خطاب ذاتٍ مطلق، توحيدٌ وتشريعٌ يصدر من الذات بأمرها مباشرةً لا يحتمل وساطةً ولا سنّةً ولا آلية. وكذلك التنزيل الكلّيّ بعمومه، أي جلّ القرآن من تشريعٍ وهدايةٍ مطلقة، يأتي بالمفرد لأنه صادرٌ عن الذات الإلهية بأمرها وعلمها مباشرة. يقول الله تعالى: ﴿لَٰكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء: 166]. ففي ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ مصدريةُ الله في جعل المحتوى الفكريّ مدركاً للإنسان من داخل النصّ ذاته، وهي خاصيةٌ إلهيةٌ لأنّ الإدراك الداخليّ للنصّ من أمر الله؛ وفي ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ﴾ شهادةٌ على صدق هذا الإنزال، لأنّ الإدراك الداخليّ لله وحده لا يشاركه فيه أحد.

وهنا يتبيّن الفرق الجوهريّ بين الإنزال والوحي. فالإنزال، من «أنزل»، يختصّ بالتشريع الكلّيّ المطلق الصادر من الذات الإلهية بأمرها المباشر من خارج الوجود، وهو ثابتٌ لا يتغيّر لأنه من الذات الإلهية خارج الزمان. والوحي يختصّ بما يُوحى به من قصصٍ وآياتٍ كونيةٍ وسننٍ وجودية، وهو ربوبيٌّ يجري عبر آليات الوجود. يقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [الأنعام: 93]. ففرّقت الآية بين الوحي والإنزال في جملتين منفصلتين ولم تدمجهما، فمن ادّعى الوحي كذباً غير من ادّعى الإنزال كذباً، وهذا يُثبت أنهما أمران مختلفان لا يُدمجان.

أمّا المثنى الوظيفيّ «إنا نحن» فدلالةٌ على اشتراك مصدرية الله مع تحقّقه الوجوديّ عبر السنن والآليات الكونية، ويظهر بجلاءٍ في تنزيل الذكر تحديداً. وقد يتساءل القارئ: لماذا نسمّيه مثنى وظيفياً والضمير جمع؟ والجواب أنّ العربية لا تملك ضمير متكلّمٍ للمثنى، فـ«نحن» هي الوعاء اللغويّ الوحيد لكلّ ما تجاوز المفرد، والسياق القرآنيّ هو الفيصل في تحديد المعنى.

والذكر ليس جلّ التنزيل كما يُفهم، بل هو ما يُذكَّر به الإنسان من قصصٍ وآياتٍ كونيةٍ وسننٍ وجودية، ممّا يرقى به ويسمو ويُنجيه من عذاب الآخرة لما يحتويه من ذكر الحساب والجنة والنار، كما قال الله تعالى: ﴿وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾، أي القرآن الحامل للذكر الذي يُحيي ويُذكّر. وجاء تنزيل الذكر بالمثنى الوظيفيّ لأنه يشترك في تنزيله مصدريةُ الله بعلمه وأمره، والمحتوى المخصَّص بالذكر الذي يُعنى بالسنن الربوبية الكونية والآيات الوجودية. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9]. ففي ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا﴾ اشتراكٌ وظيفيٌّ بين مصدرية الله بعلمه وأمره وبين ما يحتويه الذكر من آياتٍ سننيةٍ كونيةٍ ربوبيةٍ تحاكي الإنسان واقعاً مدركاً.

يقول الله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ﴾ [القدر: 4]. ففي ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ﴾ إيصال المحتوى النوعيّ من آيات الوجود والسنن والقصص تدريجاً بإذن الرب، وهذا التنزيل لا يُفيد الإدراك الداخليّ بذاته، لأنّ الإدراك الداخليّ من أمر الله وحده. وأمّا ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ فحفظٌ على مستويين: مستوى حفظ النصّ من الله، وهو ثابتٌ بأمره لا يتبدّل ولا يتغيّر، فالنصّ محفوظٌ بأمر الله المطلق من خارج الوجود؛ ومستوى حفظ ما يحاكي الوجود، وهو ربوبيٌّ كونيٌّ لأنه في لوحٍ محفوظٍ هو الوجود المبين لآيات الله، فما في الذكر من آياتٍ كونيةٍ وسننٍ وجوديةٍ محفوظٌ بما يطابق الوجود ذاته. فالنصّ محفوظٌ نصاً بأمر الله، ومحفوظٌ فعلاً بما يطابق الوجود.

ومن هم «نحن»؟ هم الذات الإلهية المطلقة باعتبار مصدريتها بعلمها وأمرها، مع مقام تدبيرها الربوبيّ في الوجود الذي يُجري الأمر عبر السنن والملائكة وفق إرادته. فليس «نحن» جمعاً لذاتٍ ومخلوقاتها، بل وصفٌ لاجتماع مقام الذات ومقام تدبيرها في الفعل الواحد، على ما تأسّس في المثنى الوظيفيّ؛ والملائكة والسنن أدواتُ التنفيذ في مقام التدبير لا أنّها داخلةٌ في الضمير.

1.4.4 التشريع الكلي والتدبير السنني — الحكم نوعان

الحكم في القرآن نوعان لا نوعٌ واحد، وهذا التمييز يحلّ إشكالياتٍ تفسيريةً عديدة، ويكشف دقّة النصّ في التمييز بين ما يصدر من الذات المطلقة وما يتجلّى في الوجود عبر السنن.

فالنوع الأول حكم الله التشريعيّ المطلق، وهو التشريع الكلّيّ الصادر من الذات الإلهية خارج الوجود، سابقٌ على الزمان والمكان، لا يتغيّر ولا يُنسخ إلا بإذنٍ من الذات ذاتها، قانونٌ كلّيٌّ عامٌّ يسري على الجميع بلا استثناءٍ ولا تقييدٍ بزمانٍ أو حال. يقول الله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: 40]، وهذا إثباتٌ أنّ مصدر التشريع الكلّيّ لله وحده، لا يُشارَك فيه ولا يُفوَّض. ومن أجلى نماذجه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [النحل: 90]، فالعدل والإحسان وصلة الرحم والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي قوانين كلّيةٌ مطلقةٌ من ذات الله لا تتقيّد بزمانٍ ولا مكانٍ ولا أمّةٍ بعينها، سابقةٌ على أيّ تجلٍّ وجوديّ. ويقول الله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِلَّا أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾ [الزمر: 53]، فالمغفرة مبدأٌ كلّيٌّ مطلقٌ من ذات الله، قانونٌ عامٌّ سابقٌ على أيّ حالٍ لا يتقيّد بزمانٍ ولا شخصٍ ولا حال. ويقول الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [يونس: 25]، فالهداية المطلقة من الله معيارٌ كلّيٌّ سابقٌ على أيّ تجلٍّ في الوجود.

والنوع الثاني التدبير الربوبيّ وتفعيل التشريع داخل الوجود، وهو تجلّي التشريع الكلّيّ في الوجود عبر السنن والآليات الكونية، حين يطلب العبد تفعيل ذلك التشريع في حاله بعينه، أو حين تتجلّى السنن الكونية في الفصل بين الخلق. وأوّل ما يكشفه هذا التجلّي قوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: 115]. ففي ﴿تَمَّتْ﴾ أنها تجلّت ونفّذت في الوجود، فالكلمة كانت تشريعاً ثابتاً من الله في عالم الأمر، فلمّا تجلّت في الوجود صدقاً وعدلاً جاءت منسوبةً إلى الرب لأنّ التجلّي والتنفيذ ربوبيّ؛ فالتشريع الكلّيّ من الله، وتمامه وتجلّيه في الوجود للرب. وفي ﴿لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ أنّ ما تجلّى من التشريع الإلهيّ في الوجود لا يُبدَّل ولا يُغيَّر لأنّ أصله ثابتٌ في علم الله الأزليّ.

ويتفعّل هذا في الوجود في صورٍ شتّى. ففي تفعيل المغفرة يقول الله تعالى: ﴿رَّبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ﴾ [نوح: 28]، ويقول سبحانه: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا﴾ [آل عمران: 193]، فطلب تفعيل المغفرة داخل الوجود نُسب للرب لأنّ التفعيل يجري عبر التوبة والعمل الصالح والسنن الربوبية داخل الحيز الزمكانيّ، فالتشريع الكلّيّ من الله والتفعيل في الوجود من الرب. وفي تفعيل الهداية يقول الله تعالى: ﴿يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَانِهِمْ﴾ [يونس: 9]، فالهداية الكلّية من الله لكنّ تفعيلها في الوجود ربوبيٌّ سننيٌّ مرتبطٌ بإيمان العبد وسعيه. وفي الحكم السننيّ الكونيّ يقول الله تعالى: ﴿رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ﴾ [الأنبياء: 112]، فطلب تفعيل الحكم السننيّ داخل الوجود نُسب للرب لأنه يتجلّى عبر السنن. ويقول الله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [النحل: 124]، فالحكم يوم القيامة بين المختلفين في السبت ربوبيٌّ لأنه فصلٌ في خلافٍ تعلّق بسنّةٍ ربوبيةٍ بيئية، إذ السبت تنظيمٌ سننيٌّ ربوبيٌّ وُضع لمن اختلفوا فيه وفق طبيعة بيئتهم وسننها، لا تشريعٌ كلّيٌّ مطلق.

وتجمع آيةٌ واحدةٌ المستويين معاً في صورةٍ بليغة. يقول الله تعالى: ﴿آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ [الشورى: 15]. ففي ﴿آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ﴾ الإيمانُ بالتشريع الكلّيّ المطلق من الله، وفي ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ تطبيقُ العدل في الوجود تجلياً ربوبياً تفاعلياً، وفي ﴿اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ﴾ ذاتٌ واحدةٌ في مقامين، وفي ﴿اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ الجمعُ بين الأمم بالتشريع المطلق من الله.

فالقاعدة الجامعة أنّ التشريع الكلّيّ العامّ من الله، صادرٌ من الذات المطلقة خارج الوجود، قانونٌ عامٌّ سابقٌ على أيّ حال؛ وتفعيل التشريع في الوجود ربوبيٌّ، يتجلّى عبر السنن والآليات الكونية داخل الحيز الزمكانيّ، مرتبطٌ بحال العبد وسعيه. ومن أدرك هذا الفارق أدرك لماذا تُنسب المغفرة الكلّية لله ويُوجَّه الاستغفار للرب، ولماذا الهداية المطلقة من الله والهداية التفاعلية من الرب، ولماذا الحكم الكلّيّ لله والحكم السننيّ للرب، ولماذا تمّت كلمة الرب لا كلمة الله، لأنّ التمام تجلٍّ في الوجود والتجلّي ربوبيّ.

وهذا التدبير الربوبيّ لا يقف عند تفعيل التشريع في اللحظة، بل يمتدّ إلى كيفية فهم الثابت الإلهيّ وتطبيقه عبر الزمن. فالثابت المطلق من الله واحدٌ لا يتبدّل في جوهره، والربوبيةُ تتلقّاه فتُنزله على واقع كلّ عصرٍ بما يحاكي تطوّر الإنسان في وعيه وأدواته. فليست وظيفة الرب أن يستحدث جوهراً جديداً يزاحم الثابت، بل أن يفصّل كيفية إدراكه وصور تطبيقه، فيبقى العدل عدلاً في محكمه الأزليّ، ويتجدّد فهمُ مداه عبر الأجيال. وبهذا يكون التمييز بين المقامين تمييزَ وظيفةٍ لا تمييزَ محتوى: مقام الله يحمل الثابت المطلق في جوهره، ومقام الرب يحمل كيفية تنزيله على الزمن فهماً وتطبيقاً. ومن ثمّ كان ما يتكشّف للإنسان من فهمٍ متجدّدٍ للثابت تدبيراً ربوبياً يجري في الزمكان، لا ثابتاً جديداً يُنشأ، إذ الثابت قائمٌ منذ الأزل، وإنّما يتجدّد إدراك الإنسان له كلّما ارتقى وعيه.

1.4.5 البقاء والفناء ـــ خارج الوجود وداخله

من أبلغ ما يُميّز الذات الإلهية عن مقام الربوبية الفارقُ بين البقاء المطلق والفناء الوجوديّ، وقد جاء هذا التمييز في آيتين متقابلتين تحمل كلٌّ منهما دلالةً مختلفةً عن الأخرى.

يقول الله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88]. ففي ﴿كُلُّ شَيْءٍ﴾ كلُّ ما دخل دائرة الشيئية والوجود الكونيّ برمّته، وهو هالك؛ فالهلاك هنا ليس فناء الأحياء فحسب بل هلاك الوجود كلّه، لأنّ كلمة «شيء» تشمل كلّ ما دخل الحيز الزمكانيّ. وجُعل مقابله وجه الله، أي الذات الإلهية المطلقة خارج الوجود، لأنّ الله ليس شيئاً ولم يدخل دائرة الشيئية فلا يطاله الهلاك.

ويقول الله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: 26-27]. ففي ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا﴾ كلُّ من على الأرض من أحياءٍ وبشرٍ وكائنات، وهو فانٍ يوم القيامة عند الانتقال من هذا الوجود إلى الحساب والجنة والنار. وجُعل مقابله وجه الرب، أي المقام الربوبيّ، لأنّ الحساب والجزاء تجلٍّ ربوبيٌّ يتجلّى داخل الوجود بعد فناء من عليها.

والفارق الجوهريّ بين الآيتين أنّ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ هلاكُ الوجود كلّه في مقابل بقاء ذات الله المطلقة خارج الوجود، وأنّ ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ فناءُ الأحياء على الأرض يوم القيامة في مقابل بقاء المقام الربوبيّ الذي يتجلّى في الحساب والجزاء. فالذات الإلهية باقيةٌ لأنها خارج الوجود كلّه، والمقام الربوبيّ باقٍ بعد فناء من على الأرض لأنّ الحساب والجزاء يتجاوزان هذا الوجود المادّيّ.

1.4.6 كلمات الله وكلمات الرب ـــ المطلق والمحدود

يقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ [لقمان: 27]. فكلمات الله لا تنفد، نُسبت إلى الله لأنها تتجاوز هذا الوجود كلّه إلى ما لا يُحصى من وجوداتٍ أخرى لا نعلم عنها شيئاً؛ فكلام الله المطلق لا يُختزل في هذا الكون ولا يُحاط به.

ويقول الله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾ [الكهف: 109]. فكلمات الرب واسعةٌ لا يحيط بها بحرٌ، لكنها محدودةٌ بهذا الوجود الكونيّ الذي نحن فيه تحت مقام الربوبية؛ فالكلمات هنا نُسبت إلى الرب لأنها تتعلّق بهذا الكون وسننه وتدبيره. فكلمات الله المطلق تتجاوز كلّ وجود، وكلمات الرب واسعةٌ محدودةٌ بهذا الكون.

1.4.7 الزمان في المقامين ـــ الأزل والتدبير

يقول الله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [الحديد: 3]. ففي ﴿الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ أنّ ذات الله خارج الزمان كلّه، لا يحدّها زمانٌ ولا يسبقها ولا يلحقها. أمّا الزمان في مقام الله المطلق فمختلفٌ جوهرياً عن أيّ مقياسٍ بشريٍ أو كونيّ. يقول الله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: 4]. فيومٌ عند الله مقداره خمسون ألف سنة، وهذا يتجاوز كلّ إدراكٍ بشريٍّ ويشير إلى أنّ ما يتعلّق بالله المطلق خارج أيّ قياسٍ زمنيٍّ يستطيع الإنسان استيعابه.

أمّا الزمان في مقام الربوبية فله مقياسٌ أقرب وإن كان أوسع من مقياسنا. يقول الله تعالى: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [الحج: 47]. فيومٌ عند الرب كألف سنةٍ من سنواتنا، وهذا زمانٌ داخل الوجود الكونيّ وإن كان أوسع من زماننا البشريّ؛ فالمقام الربوبيّ يعمل داخل الزمان الكونيّ وله مقياسه الخاصّ ضمن الوجود. فذات الله خارج الزمان كلّه، والمقام الربوبيّ داخل الزمان الكونيّ وإن اتّسع.

1.4.8 نماذج قرآنية ـــ لماذا نُسب هذا لله وذاك للرب

تتجلّى القاعدة في نماذج متعدّدةٍ يكشف كلٌّ منها وجهاً من وجوه التمييز. ففي المغفرة، يغفر الله الذنوب جميعاً تشريعاً كلّياً مطلقاً سابقاً على الوجود لا يتقيّد بزمانٍ ولا حال، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: 53]؛ أمّا تفعيل المغفرة داخل الوجود فربوبيٌّ يجري عبر التوبة والسنن، كما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾ [آل عمران: 16]، وقوله سبحانه: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ﴾ [نوح: 28].

وفي الهداية، هدايةُ الله تشريعٌ كلّيٌّ مطلقٌ ثابتٌ معيارٌ لا يُجادَل، كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [يونس: 25]، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى﴾ [البقرة: 120]؛ أمّا هداية الرب فتفاعليةٌ سننيةٌ تتجلّى داخل الوجود بحسب إيمان العبد وسعيه، كما في قوله تعالى: ﴿يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَانِهِمْ﴾ [يونس: 9]، وقوله سبحانه: ﴿عَسَى أَن يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا﴾ [الكهف: 24].

وفي التوفّي والحساب، يتوفّى الله الأنفس لأنها تخرج من الحيز الزمكانيّ إلى حفظه، فالتوفّي من الله لأنه خارج الوجود. يقول الله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر: 42]. فجمعت الآية بين النفس المتوفّاة والنفس النائمة في معيارٍ واحد، إذ كلتاهما تخرجان من الحيز الزمكانيّ بقدرة الله؛ ومن هنا يُفهم أنّ النفس المتوفّاة في حفظ الله لا يمرّ عليها الزمن كالنائم الذي يصحو ولا يدرك قدر ما نام، وإنّ في ذلك لآياتٍ لقومٍ يتفكّرون. ثم ترجع النفس إلى ربها للحساب، لأنّ الحساب تجلٍّ ربوبيٌّ داخل الوجود، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ [الفجر: 27-28].

وفي الإحياء يلزم تنويهٌ أولاً، فالموت في القرآن نوعان لا نوعٌ واحد: موت الفكر والإدراك، وهو الغفلة عن الهدى والإعراض عن الآيات، وجمعه «موتى»؛ وموت الهلاك الجسديّ، وهو انقطاع الحياة المادّية، وجمعه «أموات». يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: 169]. فهؤلاء أمواتٌ بالهلاك الجسديّ لكنهم أحياءٌ عند ربهم، لأنهم لم يكونوا موتى فكراً وإدراكاً بل كانوا أحياءً بالهدى؛ والإحياء الذي يعنينا هنا إحياء الموتى فكراً لا إحياء الأموات جسداً. فالموتى في القرآن موتى الفكر والإدراك، من أعرض عن الهدى وغفل عن الآيات، والإحياء إحياءٌ بالهدى والمعرفة لا إحياءٌ جسديٌّ تكوينيّ. يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: 24]، ويقول سبحانه: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ [الأنعام: 122]، ويقول تعالى: ﴿فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الشورى: 9]. فالإحياء المطلق من الله، إحياءُ الفكر

الميت بما أنزل من هدىً وآيات. أمّا في التطبيق الوجوديّ فيأتي المثنى الوظيفيّ، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ﴾ [يس: 12]. ففي ﴿إِنَّا نَحْنُ﴾ اشتراكٌ وظيفيٌّ بين الإرادة الإلهية فيما أنزل من كتابٍ وتجلّي المقام الربوبيّ عبر السنن الكونية في إيصال الهدى، فمن استجاب وعمل قدّم لحياته وخلّد آثاره وكُتب له ذلك.

وفي الدعاء والاستجابة نوعان أيضاً لا نوعٌ واحد، وهذا التمييز يحلّ إشكاليةً عميقةً في فهم العلاقة بين الإنسان وربه. فالنوع الأول دعاء الرب، وهو ما يُطلب فيه تفعيلٌ داخل الوجود عبر السنن، واستجابته ربوبيةٌ سننيةٌ تجري وفق آليات الوجود، كما في قوله تعالى: ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ [آل عمران: 38]، وقوله سبحانه: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِن ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ﴾ [إبراهيم: 40]. والنوع الثاني دعاء الله، وهو ما تستحيل فيه السنن وينقطع العبد عن الأسباب كلّياً، واستجابته من خارج السنن مشروطةٌ بالإخلاص والتقوى، كما في قوله تعالى: ﴿دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ [يونس: 22]، وقوله سبحانه: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: 2-3]. ففي ﴿مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ دلالةٌ صريحةٌ على أنّ هذا الرزق من خارج الحساب السننيّ المعتاد، أي تدخّلٌ إلهيٌّ مباشرٌ لا يجري عبر آليات الوجود المعتادة، فالتقوى مفتاح هذا الباب الذي يتجاوز السنن إلى ما هو فوقها. والفارق الجوهريّ أنّ دعاء الرب يسير مع السنن ويطلب تفعيلها، ودعاء الله يطلب التدخّل من خارج السنن حين تعجز عن الاستجابة، وكلاهما مشروعٌ لكن كلٌّ منهما في موضعه الذي يناسبه.

1.4.9 خلاصة الفصل

الله والرب ليسا اسمين مترادفين ولا ذاتين منفصلتين، بل هما ذاتٌ واحدةٌ أزليةٌ تتجلّى في مقامين متمايزين وظيفياً. فالله الذات المطلقة خارج الوجود، مصدر التشريع الكلّيّ والحقائق المطلقة، لا يحدّه زمانٌ ولا يحيط به وجود، كلماته لا تنفد وتتجاوز كلّ وجود، ووجهه باقٍ حين يهلك كلّ شيء، وقوله هو فعله بلا آليةٍ ولا زمان. والرب مقام تلك الذات ذاتها في تدبير الوجود المخلوق، يعمل عبر السنن والآليات الكونية داخل الحيز الزمكانيّ، كلماته واسعةٌ لكن محدودةٌ بهذا الكون، ووجهه باقٍ بعد فناء ما على الأرض، فعّالٌ لما يريد عبر آليات الوجود.

والمفرد «أنا» خطاب الذات المطلقة في التشريع الكلّيّ، و«إنا نحن» دلالةٌ على الاشتراك الوظيفيّ بين الإرادة الإلهية المطلقة والسنن الكونية في إنجاز الفعل داخل الوجود؛ فليس في «إنا نحن» تعظيمٌ ملكيٌّ بل وصفٌ دقيقٌ لآلية عمل الإرادة الإلهية داخل الوجود عبر السنن والملائكة والآليات الكونية. ومن أدرك هذا التمييز أدرك لماذا تأتي بعض الآيات بالله وبعضها بالرب، ولماذا الحكم في التشريع لله والحكم في التدبير السننيّ للرب، ولماذا كلمات الله لا تنفد وكلمات الرب يسبقها نفاد البحر، ولماذا التوفّي لله والحساب للرب، ولماذا دعاء الله حين تستحيل السنن ودعاء الرب حين تجري السنن؛ وهو مفتاحٌ لا غنى عنه لفهم أيّ مفهومٍ قرآنيٍّ على حقيقته.

1.5 الإدراج المعرفي — بين الإنزال والتنزيل

1.5.1 تمهيد — مصطلحان لا مصطلح واحد

يقع كثيرٌ من القرّاء في خلطٍ جوهريٍّ حين يتعاملون مع مصطلحات القرآن في وصول النصّ، فيجعلون الإنزال والتنزيل والوحي مترادفاتٍ تدلّ على معنىً واحدٍ هو نزول القرآن على النبيّ. وليس هذا الخلط هيّناً، بل هو من أكثر الأخطاء المنهجية أثراً في فهم القرآن، لأنّ كلّ مصطلحٍ منها يحمل دلالةً مستقلّةً ويتعلّق بآليةٍ مختلفةٍ وغايةٍ مختلفة. والقرآن لا يستعمل المترادفات، فكلّ كلمةٍ فيه في موضعها الدقيق لا يمكن إحلال غيرها محلّها دون خسارةٍ في المعنى.

وقد جمعت آيةٌ واحدةٌ بين الوحي والإنزال في جملتين منفصلتين بصورةٍ كاشفةٍ لا تقبل الإدماج. يقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [الأنعام: 93]. ففرّقت الآية بين

جريمتين لا جريمةٍ واحدة، فمن ادّعى الوحي كذباً غير من ادّعى الإنزال كذباً؛ ولو كانا شيئاً واحداً لكانت جريمةً واحدةً لا جريمتين. فالوحي شيءٌ والإنزال شيءٌ آخر، وبينهما فارقٌ جوهريّ.

ويتناول هذا الفصل الإنزال والتنزيل، وهما آليتا إضافة النصّ والمعرفة إلى الوجود، أحدهما فوريٌّ والآخر متدرّج؛ أمّا الوحي، وهو آلية إيصال المضمون إلى وعي المتلقّي بعينه، فيأتي تفصيله في فصلٍ تالٍ لأنه بابٌ آخر، يأتي تالياً للإنزال والتنزيل لا مندمجاً فيهما، كما تكشف آية الأنعام أنه مصطلحٌ مستقلٌّ عنهما.

1.5.2الجوهر الجامع والتمييز بين المصطلحات

الإنزال والتنزيل كلاهما يشتركان في جوهرٍ واحد، وهو إضافة شيءٍ إلى الوجود ليس من طبيعته السننية، ولا في مقدور سننه المعتادة أن تُنتجه من تلقائها. فالوجود يسير وفق منظومة سننٍ وقوانين ونظمٍ أذن الله لها أن تعمل، وليس في هذه السنن من تلقائها أخلاقٌ ولا قيمٌ ولا تشريع، إذ الوجود قوانين لا معنى للأخلاق في طبيعتها؛ فكلّ ما يُضاف إلى الوجود من خارج برنامج سننه، من تشريعٍ أو قيمةٍ أو معرفةٍ أو رزقٍ مخصوص، فهو إنزالٌ أو تنزيل. وكلّ ما ينتج من داخل السنن ويجري وفق برنامجها لا يُسمّى إنزالاً ولا تنزيلاً.

ويتمايز الإنزال والتنزيل عن الوحي بثلاثة أبعادٍ متكاملة. فمن جهة المتعلَّق، الإنزال والتنزيل إضافةٌ إلى ساحة الوجود العامّة يتاح بها الشيء للناس عامّةً، والوحي إسقاطٌ في وعي المتلقّي بعينه إدراكاً مباشراً لمضمونه. ومن جهة الآلية، الإنزال فوريٌّ يُدرَك حين يصل، والتنزيل متدرّجٌ يتكشّف بارتقاء الإنسان، والوحي إدراكٌ مباشرٌ لحظيٌّ في وعي الموحى إليه. ومن جهة المصدر والنسبة، الإنزال والتنزيل غالباً ممّا هو من خارج الوجود فيُنسبان لله المصدر المطلق، إلا تنزيل القرآن المتدرّج زمنياً فيُنسب لرب العالمين لتعلّقه بالزمكان؛ والوحي غالباً فاعليةٌ ربوبيةٌ داخل الوجود فيُنسب لرب العالمين، إلا ما تعلّق بخصوصٍ تشريعيٍّ رساليٍّ فيُنسب لله. وتأتي النسبة في الثلاثة بالمثنى الوظيفيّ حين يجتمع البُعدان، الإلهيّ والربوبيّ، في موضعٍ واحد. والأصل الجامع في النسبة كلّها أنها تتبع طبيعة المضمون لا الفاعل اللفظيّ، فالمضمون الوجوديّ الكونيّ ربوبيٌّ يُنسب للرب، والمضمون التشريعيّ الكلّيّ إلهيٌّ يُنسب لله.

1.5.3الإنزال ــــ الإضافة الفورية المدرَكة

الإنزال إضافةٌ فوريةٌ إلى الوجود لما لم يكن فيه أصلاً، أو لما لم يحِن وقته بمسار الإنسان الطبيعيّ، يُدرَك حين يصل لا يكتسب صفة التدرّج الزمنيّ. وهو نوعان بحسب طبيعة المُضاف: إضافةٌ لما ليس من طبيعة الوجود البتّة، كالتشريع والقيم والأخلاق التي لا تنتجها السنن؛ وإضافةُ وعيٍ بشيءٍ موجودٍ في الوجود قبل أن يبلغه الإنسان بمساره الطبيعيّ، كالوعي باستعمال الحديد واللّباس.

فمن النوع الأول إنزال التشريع. والتشريع موضوعٌ أخلاقيٌّ فكريٌّ لا حضور مادّيٌّ له في الوجود، ولا تستطيع السنن الكونية وحدها إنتاجه، فالحيوان يعيش بغرائزه وسننه دون حاجةٍ إلى تشريع، أمّا الإنسان فكان مفسداً في الأرض سافكاً للدماء قبل أنسنته لأنّ ذلك من طبائعه السننية، فأضاف الله من خارج برنامج السنن الهداية والتشريع الذي يحكم بين الناس. يقول الله تعالى: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: 48]، ويقول سبحانه: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44]. فالتشريع مُنزَلٌ من الله لأنه جاء من خارج برنامج الوجود السننيّ. ومن أجلى نماذجه القوانين الأخلاقية الكلّية المطلقة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [النحل: 90]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الإسراء: 33]، فهذه قوانين كلّيةٌ مطلقةٌ من ذات الله لا تتقيّد بزمانٍ ولا مكانٍ ولا أمّةٍ بعينها، يُدركها الإنسان فور بلوغها لأنها خطابٌ ثابتٌ للإنسانية في أعمق مستوياتها.

ومنه إنزال الكتاب، فالكتاب الإلهيّ بصياغته المعجزة وبصائره الكونية ونظامه الداخليّ لا ينتج من داخل الوجود البشريّ بسننه وحدها، فجاءت إضافته من خارج برنامج الوجود السننيّ. يقول الله تعالى: ﴿لَّٰكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ﴾ [النساء: 166]. ففي ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ أنه من علم الله الأزليّ الخارج عن برنامج الوجود، وفي ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ﴾ أنهم الوسيلة التي أوصلته.

ومن النوع الأول أيضاً إنزال الوعي الأخلاقيّ، حين لا تكفي السنن لتوليده وحدها. يقول الله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا﴾ [الأعراف: 26]، فاللباس لم ينزل من السماء، بل الإنزال إسقاط وعيٍ أخلاقيٍّ في الإنسان بأنه مطالَبٌ بستر سوأته، لأنّ هذا من مقتضيات إنسانيته التي تتجاوز الفطرة الحيوانية، ولولا أن أقرّه الله في الوجود عفّةً وأخلاقاً لما استتر البشر ابتداءً.

ومن النوع الثاني إنزال الوعي بما هو موجودٌ في الوجود قبل أوانه الطبيعيّ. يقول الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد: 25]، فالحديد موجودٌ في الأرض، لكنّ إنزاله إسقاط وعيٍ في الإنسان باكتشافه واستعماله في وقتٍ مبكّرٍ قبل أن تبلغ ثقافته محلّ هذا الاكتشاف بمساره الطبيعيّ، فقبل هذا الوعي كان الحديد في الأرض لكنه لم يكن شيئاً معلوماً نافعاً.

وثمّة إنزالٌ مخصوصٌ يُنسب لله لأنّ مقداره وتوقيته قرارٌ إلهيٌّ مباشرٌ يتجاوز الانتظام السننيّ المعتاد، كإنزال الرزق من السماء. يقول الله تعالى: ﴿وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الجاثية: 5]. وفي الآية تمييزٌ دقيق، إذ جاء اختلاف الليل والنهار وتصريف الرياح سنناً ربوبيةً منتظمةً لم تُنسب لله صراحةً، أمّا ما أنزل الله من السماء من رزقٍ فنُسب لله صراحةً لأنّ مقداره وتوقيته وتوزيعه قرارٌ إلهيٌّ يتجاوز الانتظام السننيّ. وجمعت آيةٌ واحدةٌ بين المفرد الربوبيّ في إرسال الرياح والمثنى الوظيفيّ في إنزال الماء، إذ يقول الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: 48]، ففي ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ﴾ المفرد الربوبيّ لأنّ إرسال الرياح سنّةٌ ربوبيةٌ تجري بتدبير الرب، وفي ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ المثنى الوظيفيّ لأنّ إنزال الماء يجمع الآلية السننية الربوبية والقرار الإلهيّ المباشر في مقداره وتوقيته.

ويُنسب الإنزال للرب أيضاً حين يكون تشريعاً مرناً متجلّياً في الزمكان، يأخذ أصله من التشريع الكلّيّ الثابت لكنه يتكيّف مع ظروف كلّ أمّةٍ دون أن يخرج عن إطاره الكلّيّ. يقول الله تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾ [الأعراف: 3]، ويقول سبحانه: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ [الزمر: 55]. ففي ﴿أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ﴾ الرسالة الأخيرة وما يتماهى مع تشريعها زمنياً، فإنزال الله هو الثابت الذي لا يُمسّ، وإنزال الرب هو المرآة الزمنية التي تعكس ذلك الثابت في كلّ زمنٍ وأمّةٍ بصورةٍ تناسبها.

1.5.4 بهيمة الأنعام — نموذج الإنزال المخصوص

ومن أبلغ نماذج الإنزال المخصوص المنسوب لله إنزالُ بهيمة الأنعام، إذ جاء بصيغة الإنزال لا الخلق في موضعٍ كاشف. يقول الله تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾ [الزمر: 6]. فلم يقل «وخلق لكم من الأنعام» بل ﴿وَأَنزَلَ لَكُم﴾، وهذا تمييزٌ جوهريّ، لأنّ الإنزال هنا إضافةُ وعيٍ باستئناس هذه الأنواع واستثمارها غذائياً في وقتٍ مبكّرٍ عن مساره الطبيعيّ؛ وجاء هذا الإنزال في سياق الخلق والنسل لا في سياق الطعام اليوميّ وحده، ممّا يشير إلى أنّ غايته مرتبطةٌ بتطوّر النسل الإنسانيّ منذ فجر وجوده.

ولا بدّ هنا من تمييزٍ بين مصطلحين يخلط بينهما كثيرٌ من القرّاء: الأنعام وبهيمة الأنعام. فالأنعام جنسٌ أوسع يشمل كلّ ما يرعى من الحيوانات، كما في قوله تعالى: ﴿كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ﴾ [يونس: 24]، فهي وصفٌ عامٌّ لكلّ الحيوانات الراعية. أمّا بهيمة الأنعام فهي الأربعة التي حدّدها الله صراحةً بالثمانية الأزواج، كما في قوله تعالى: ﴿ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ... وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ﴾ [الأنعام: 143-144]، فهي الضأن والماعز والإبل والبقر، وكلّها مجترّةٌ، وهذه الخاصّية مصدر تميّزها الغذائيّ. ولذلك خُصّت بالإنزال دون سائر الراعية، لأنها تحمل خصوصيةً غذائيةً ومعرفيةً لا تحملها غيرها.

وقد رُبط هذا الرزق بذكر اسم الله، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ [الحج: 28]، ونُسبت إلى الله صراحةً لأنّ الرزق الإلهيّ المباشر يتجاوز السنن المعتادة. وهذا الربط بين بهيمة الأنعام وذكر الله ليس مصادفةً، بل إشارةٌ إلى أنّ هذا الرزق أداةٌ هيّأ الله بها الجهاز البيولوجيّ للإنسان ليكون قادراً على التجريد المعرفيّ الذي يقرّبه من معرفة الله. وتفصيل هذه السلسلة، من تغذية الدماغ إلى توسيع القدرة التجريدية، يأتي في موضعه من فصل الحدود المعرفية، إذ هو هناك أصلٌ في بيان أدوات المعرفة، وإنما يُذكر هنا نموذجاً على الإنزال المخصوص.

1.5.5 التنزيل — رحلة القرآن من الإشهار إلى الترتيل

التنزيل إضافةٌ متدرّجةٌ بطبيعتها لا تشترط الإدراك الآنيّ، بل تتكشّف عبر الزمن بحسب قدرة المتلقّي وتطوّر وعيه. ولفهم رحلة القرآن لا بدّ من تتبّع مراحلها كما يكشفها الاستقراء، من إشهاره الكلّيّ إلى ترتيله في المصحف، فلكلّ مرحلةٍ آليتها وشاهدها.

فالمرحلة الأولى الإشهار الكلّيّ في ليلة القدر. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾ [الدخان: 3]، ويقول سبحانه: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر: 1]. والآيتان تنسجمان في موضوعٍ واحد، أنّ القرآن أُشهر في ليلة القدر المباركة دفعةً واحدة. فالإنزال هنا إشهارٌ وكشفٌ كاملٌ للقرآن، أُعلن وجوده بكلّ آياته في تلك الليلة؛ ومضمون هذا المُشهَر هو السنن والنواميس والتاريخ الإنسانيّ وما صرّفه الله فيه من أمثالٍ ووعيدٍ وأخبارٍ عن اليوم الآخر، أُشهرت كلّها في صيغةٍ تُقرأ وتُتلى، فالإنزال هنا إشهارٌ وكشفٌ كاملٌ للقرآن، أُعلن وجوده بكلّ آياته في تلك الليلة؛ ومضمون هذا المُشهَر هو السنن والنواميس والتاريخ الإنسانيّ وأخبار اليوم الآخر، أُشهرت كلّها في صيغةٍ تُقرأ وتُتلى. وأمّا الأمثال التي في القرآن، كمثل البعوضة ومثل بيت العنكبوت، فليست أصلاً في مضمونه، بل مصروفةٌ مُدخَلةٌ فيه لتقريب ما يعجز العقل عن إدراكه مجرّداً، كما يقول تعالى ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الكهف: 54]، فالتصريف إدخالٌ وتنويعٌ للأمثال غايته الإيضاح والتقريب، لا أنّ الأمثال من المضمون الأصليّ.

وقد نُسب هذا الإشهار إلى المثنى الوظيفيّ في الفاعل ﴿إِنَّا﴾، إذ يجتمع فيه بُعدان، صياغةٌ إلهيةٌ ومضمونٌ ربوبيّ؛ فصياغة القرآن نصاً من علم الله، كما يقول تعالى ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء: 166]، ومضمونه الوجود من سننٍ وتاريخٍ وآياتٍ كونيةٍ من تدبير رب العالمين، فلمّا اجتمعت الصياغة الإلهية والمضمون الربوبيّ في الشيء الواحد جاء بالمثنى الوظيفيّ.

والمرحلة الثانية الإسقاط الزمنيّ المنجّم لتثبيت الفؤاد. فبعد الإشهار الكلّيّ دفعةً واحدة، أُسقط القرآن في زمن رسالة النبيّ منجّماً على مراحل متلاحقة، لا جملةً واحدة. يقول الله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ [الفرقان: 32]، ويقول سبحانه: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا﴾ [الإسراء: 106]. فاعترض الكافرون على ألّا يأتي جملةً واحدة، فجاء الجواب أنّ التنجيم مقصودٌ ﴿لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾، أي ليتنزّل بحسب الحكمة والحاجة فيثبّت فؤاد النبيّ بالتدرّج؛ وأكّد هذا التدرّج قوله ﴿نَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا﴾، فالمصدر المؤكّد يُثبت أنّ الإسقاط المتدرّج صفةٌ مقصودةٌ لا عارضة.

والمرحلة الثالثة الترتيل في المصحف. فالإسقاط الزمنيّ المنجّم شيءٌ، وترتيب القرآن في المصحف شيءٌ آخر. يقول الله تعالى في خاتمة آية الفرقان: ﴿وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ [الفرقان: 32]، فالترتيل ترتيبٌ مقصودٌ محكمٌ يجمع آياته ضمن منظومةٍ موضوعيةٍ تُستقرأ، غير ترتيب إسقاطه الزمنيّ. ويتبيّن من هذا أنّ ثمّة ثلاثة ترتيباتٍ متمايزة، ترتيب الإشهار الكلّيّ في ليلة القدر، وترتيب الإسقاط المنجّم بعلم الله وحكمته لتثبيت الفؤاد، وترتيب الترتيل في المصحف وفق منظومةٍ علميةٍ مقصودة؛ فالذي نقرؤه في المصحف مرتّبٌ ترتيلاً على منظومةٍ محكمةٍ تُستقرأ حسب مواضيعها، غير ترتيب نزوله الزمنيّ.

وبهذا تتبيّن استمرارية التنزيل، فإنّ آية القدر ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ﴾ [القدر: 4] جاءت بالمضارع ﴿تَنَزَّلُ﴾ الذي يفيد الاستمرار والتجدّد، فالتنزيل ليس حدثاً انتهى بانتهاء الرسالة، بل عمليةٌ مستمرّةٌ في التدبّر ما استمرّ الوجود؛ و﴿فِيهَا﴾ تشير إلى ليلة القدر حالةً قدريةً متجدّدة، و﴿بِإِذْنِ رَبِّهِم﴾ قانونٌ سننيٌّ محكمٌ يضبط آلية التنزيل لا قرارٌ آنيٌّ لكلّ حالة، و﴿مِّن كُلِّ أَمْرٍ﴾ من كلّ ما في عالم الأمر المتعلّق بهذا الوجود. ويعضد هذا قوله تعالى: ﴿وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ﴾ [المائدة: 101]، فالآية في غير وقتها لو كُشفت لما أُدركت، أمّا حين يأتي وقت تجلّيها فتكون الثقافة قد بلغت محلّ استيعابها؛ وقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: 53]، ففي ﴿سَنُرِيهِمْ﴾ وعدٌ متجدّدٌ بأنّ الآيات تتكشّف تدريجاً بتكشّف علم الإنسان. ومثاله الجامع ﴿مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾، إذ كانت الذرّة وصفاً للصغر المبهم في زمن النزول، فلمّا اكتشفها الإنسان وأدرك ثقلها صارت الآية تحمل معنىً علمياً دقيقاً لم يكن في متناول السامع الأول.

1.5.6 قاعدة التنزيل — الكتاب صياغةً لله والمضمون نسبةً بحسب موضعه من الوجود

كشف الاستقراء النصيّ أنّ التنزيل لم يأتِ إلا بخصوص لفظين اثنين لا ثالث لهما، الكتاب والقرآن، وأنّ النسبة فيهما تتبع جهة النظر؛ فحين يُنسب التنزيل إلى الكتاب الجامع، تكون النسبة لله لأنّ الكتاب صياغته وكلامه، وحين يُحدَّد المضمون داخله، تتبع النسبة طبيعته، أهو خارج الوجود أم حاضرٌ فيه.

فأمّا تنزيل الكتاب الجامع، فيُنسب لله، لأنّ الكتاب بوصفه النصّ المصوغ بعلمه صياغةٌ إلهية وكلامٌ منه، يستوعب طبقاته كلّها لا التشريع وحده. ولا تجد في القرآن «تنزيل الكتاب» إلا منسوباً لله، دلالةً على أنّ الله مصدر التنزيل لا فاعل عمليته في الوجود، لأنّ الفعل في الوجود من خصائص مقام الربوبية. يقول الله تعالى: ﴿تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ [الزمر: 1]، ويقول سبحانه: ﴿تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [غافر: 2]. فالنسبة لله هنا تعود إلى أنّ الكتاب صياغته وكلامه، نصاً جامعاً مصوغاً بعلمه، لا إلى كون مضمونه تشريعاً دون غيره.

وأمّا حين يُحدَّد المضمون داخل الكتاب، فتتبع النسبة طبيعته. فالتشريع والأحكام والقيم يُنسب إلى الله، الذات المطلقة، لأنّه من خارج الحيز الزمكانيّ لا حضور ماديّ له في الوجود، فلا تنتجه السنن، ولا يليق نسبته إلى مقام التدبير داخل الوجود؛ مضمونه تشريع ثابتٌ ومستجد يناسب تغير الأمم، ثم يأتي الدور الربوبيّ ليُسقطه زمنياً في كلّ أمّةٍ بما يناسب وعيها. والسنن والآيات الكونية والقصص، وهي مضمون القرآن، تُنسب إلى رب العالمين، مقام تدبير تلك الذات في الوجود، لأنّ لها حضوراً مادياً يجري في تدبيره، وتتكشّف بتطوّر الإنسان وتراكم علومه. يقول الله تعالى في المضمون الكونيّ: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء: 192-194]، ويقول سبحانه: ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * أَفَبِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَنتُم مُّدْهِنُونَ﴾ [الواقعة:80- 81].

ويجب أن يتنبّه القارئ إلى أنّ هذا التمييز في النسبة ليس تقسيم اختصاصٍ بين ذاتين، فالله اسمُ الذات المطلقة لا إله إلا هو، ورب العالمين وصفُ مقامها في تدبير الوجود لا اسمُ ذاتٍ ثانية، كما تأسّس في فصل الله والرب. وإنما يُنسب الأمر إلى الذات باسمها حين يكون خارج الوجود، وإلى مقامها في الوجود حين يكون حاضراً فيه، دون أن يكون ثمّة ذاتان.

وثمّة آيةٌ تعمّق القاعدة من زاويةٍ أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿تَنزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [السجدة: 2]. وهي لا تخرق القاعدة بل تعمّقها، لأنّ الذي نُسب لرب العالمين ليس تنزيل الكتاب ذاته بل نفي الريب عنه؛ فالكتاب صياغةٌ إلهية تُنسب لله، لكنّ الريب ينشأ عند الناس حين يرون فيه تشريعاً مستجداً غير ما ألِفوه، فيأتي تنزيل رب العالمين بما يحمله القرآن من آياتٍ كونيةٍ تُصدّق الكتاب وتنفي عنه الريب وتُثبّته في وعي الناس بشهود الوجود. فالصياغة لله، والتصديق الكونيّ الذي يدفع الريب من رب العالمين؛ وهذا يكشف لماذا لا يكتمل فهم الكتاب إلا بالقرآن، ولا يُدرك التشريع إلا بالآيات الكونية التي تعضّده.

فالقاعدة الجامعة أنّ التنزيل لم يأتِ إلا بخصوص الكتاب والقرآن، وأنّ النسبة فيهما تتبع جهة النظر: فالكتاب الجامع يُنسب تنزيله لله لأنّه صياغته وترتيبه وكلامه، نصاً مصوغاً بعلمه يستوعب طبقاته كلّها؛ والمضمون داخله يُنسب بحسب موضعه من الوجود، فالتشريع الثابت فيه والمستجد لله لأنّه من خارج الوجود يُسقطه الرب زمنياً في كلّ أمّة، والآيات الكونية والسنن والقصص لرب العالمين لأنّ لها حضوراً في الوجود تتكشّف بتطوّر الإنسان. ولم يرد التنزيل للمطر أو الحديد ممّا جاء بصيغة الإنزال، لأنّ التنزيل يفيد التدرّج والاستمرار، وليس في الوجود ما يحتاج هذا الإيصال المتدرّج عبر الأجيال إلا الكتاب والقرآن.

1.5.7 الكتاب بين التنزيل والإنزال — التشريع الكلي والمفتاح المعرفي

ومن دقائق الاستقراء أنّ لفظ «الكتاب» حين يقترن بالتنزيل يختلف دلالةً عنه حين يقترن بالإنزال، وهو فارقٌ يكشف مستويين من التعامل مع التشريع. فتنزيل الكتاب، كما تقدّم، إيصالٌ متدرّجٌ للتشريع الكلّيّ المتراكم عبر الرسالات؛ أمّا إنزال الكتاب فيُفيد إدراج مفتاح فهمه في الوعي إدراجاً فورياً. يقول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: 7]. فالإنزال هنا لا يُفيد مجرّد إيصال الأحكام، بل إدراج تعريف هوية الكتاب ومفتاح

فهمه في الوعي؛ إذ تكشف الآية مضمون هذا الإنزال، أنّ منه محكماتٍ هنّ أمّ الكتاب وأخر متشابهات، وهذا التعريف لم يكن متاحاً للإنسان من تلقائه بل أُدرج في وعيه فورياً. فالكتاب المُنزَل على مستويين: أحكامٌ تشريعيةٌ تُعلَّم وتُطبَّق، ومفتاح هويةٍ يُدرَك فور وصوله ليعرف القارئ كيف يعامل المحكم والمتشابه. وهذا يفارق آيات القرآن الكونية التي تتكشّف بالتدرّج، إذ المفتاح يُدرَك آنياً لأنه إنزالٌ لا تنزيل.

فالكتاب المُنزَل على مستويين: أحكامٌ تشريعيةٌ تُعلَّم وتُطبَّق، ومفتاح هويةٍ يُدرَك فور وصوله ليعرف القارئ كيف يعامل المحكم والمتشابه. وهذا يفارق آيات القرآن الكونية التي تتكشّف بالتدرّج، إذ المفتاح يُدرَك آنياً لأنه إنزالٌ لا تنزيل. وأمّا تفصيل التلاوة وحقّها، وتمييزها من البلاغ، فيأتي في موضعه من فصلٍ مستقلّ.

1.5.8 خلاصة الفصل

الإنزال والتنزيل آليتا إضافةٍ إلى الوجود لما ليس من طبيعته السننية، يفترقان في الآلية لا في الجوهر. فالإنزال إضافةٌ فوريةٌ تُدرَك حين تصل، سواءٌ كانت تشريعاً كلّياً ثابتاً من الله، أو وعياً أخلاقياً كاللباس، أو معرفةً مبكّرةً كالحديد، أو رزقاً مخصوصاً كبهيمة الأنعام يُنسب لله لتجاوزه السنن، أو تشريعاً مرناً يُنسب للرب لتجلّيه في الزمكان. والتنزيل إضافةٌ متدرّجةٌ تتكشّف بارتقاء الإنسان، لم يَرِد وصفاً لكيفيّة الإيصال إلا في الكتاب والقرآن؛ فتنزيل الكتاب الجامع يُنسب لله لأنّه صياغته وكلامه، نصاً مصوغاً بعلمه يستوعب طبقاته كلّها، ثم يُميَّز المضمون داخله بحسب موضعه من الوجود، فالتشريع الثابت لله لأنّه من خارجه يُسقطه الرب زمنياً في كلّ أمّة، والآيات الكونية والسنن والقصص لرب العالمين لأنّ لها حضوراً فيه تتكشّف بتطوّر الإنسان عبر الأجيال. فلا ينقطع التنزيل بانقطاع زمن النبوة بل يستمرّ ما استمرّ الوجود.والنسبة في ذلك كلّه تتبع طبيعة المضمون لا الفاعل اللفظيّ: فالمضمون التشريعيّ الكلّيّ يُنسب إلى الله، الذات المطلقة، لأنّه من خارج الوجود لا حضور له فيه؛ والمضمون الوجوديّ الكونيّ يُنسب إلى رب العالمين، مقام تدبير تلك الذات في الوجود، لأنّ له حضوراً فيه؛ وما اجتمع فيه البُعدان جاء بالمثنى الوظيفيّ. وليس هذا تقسيم اختصاصٍ بين ذاتين، فالله اسمُ الذات ورب العالمين وصفُ مقامها، والذات واحدة لا إله إلا هو. وأمّا الوحي، وهو آلية إيصال المضمون إلى وعي المتلقّي بعينه، فبابٌ تالٍ لهذا، يأتي تفصيله في الفصل الذي يليه.

1.6 الوحي — آلية الإيصال إلى الوعي

1.6.1 تمهيد — الوحي بابٌ غير الإنزال والتنزيل

تبيّن في الفصل السابق أنّ الإنزال والتنزيل آليتا إضافةٍ إلى ساحة الوجود العامّة، يتاح بهما الشيء للناس عامّةً، فوريّاً أو متدرّجاً. ويأتي الوحي بابٌ آخر تالٍ لهما، فهو آلية إيصال المضمون إلى وعي المتلقّي بعينه إدراكاً مباشراً، لا إضافةً إلى الوجود العامّ. وقد كشفت آية الأنعام، التي مهّدت للفصل السابق، أنّ الوحي مصطلحٌ مستقلٌّ عن الإنزال، إذ فرّقت بين من ادّعى الوحي كذباً ومن ادّعى الإنزال كذباً جريمتين لا جريمةً واحدة؛ فدلّ ذلك على أنهما بابان لا بابٌ واحد.

والجامع بين الوحي وبين الإنزال والتنزيل أنّ الثلاثة تُوصل ما لا تنتجه السنن المعتادة وحدها؛ والفارق أنّ الإنزال والتنزيل إضافةٌ إلى الوجود العامّ، والوحي إسقاطٌ في وعي المتلقّي بعينه. ولذلك يأتي الوحي غالباً تالياً للإنزال أو التنزيل، فهو آلية إيصال ما أُضيف إلى الوجود إلى الوعي الفرديّ الذي يتلقّاه.

1.6.2 تعريف الوحي — فاعلية ربوبية داخل النسيج

الوحي في أصله اللغويّ إشارةٌ خفيةٌ سريعةٌ تنتقل من مصدرها إلى متلقّيها، وهو في القرآن آلية إيصال المجرّدات الفكرية والأخلاقية والتشريعية والقيمية إلى وعي المتلقّي، ممّا لا تستطيع السنن الكونية المعتادة وحدها إنتاجه أو إيصاله. وهو في مجمله فاعليةٌ ربوبيةٌ تجري داخل نسيج الوجود، تسقط في وعي المتلقّي مضموناً لم يكن فيه؛ فهو إيداعٌ لا يُرصد بالحواسّ، لا لأنه يفارق نسيج الوجود، بل لأنه ممّا خفي من فاعلية الرب فيه، ممّا لا تبلغه السنن المعتادة المرصودة.

وهذا التعريف يضبط أمرين دقيقين. الأول أنّ الوحي ليس تكليماً مباشراً من الذات المطلقة خارج الوجود، بل فاعليةٌ ربوبيةٌ داخل النسيج، يجري بإذن الرب وتدبيره؛ فالله ليس من جنس ما خلق، فلا يكلّم مخلوقه بالصيغة المباشرة، وإنما يجري الإيصال عبر التدبير الربوبيّ في الوجود. والثاني أنّ الوحي إدراكٌ مباشرٌ يقع في وعي المتلقّي، أي أنّ المضمون الموحى يُدرَك في الوعي حين يصل، لا يُضاف إلى ساحةٍ خارجه؛ وبهذا يفارق الإنزال والتنزيل اللذين يضيفان إلى الوجود العامّ.

1.6.3 نسبة الوحي الثلاثية

يكشف الاستقراء أنّ الوحي في القرآن لا يُنسب نسبةً واحدةً، بل ثلاثاً، تتبع كلٌّ منها طبيعة المضمون لا الفاعل اللفظيّ.

فالنسبة الأولى، وهي الغالبة، نسبته إلى الرب، صراحةً أو بإذنه، لأنّ آليته فاعليةٌ ربوبيةٌ تجري في الوجود، ومضمونه في الغالب كونيٌّ سننيّ. يقول الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِن رَّبِّي﴾ [الأعراف: 203]، ويقول سبحانه: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا﴾ [النحل: 68]. فالوحي هنا منسوبٌ للرب، آليةً ومضموناً، إذ هو تدبيرٌ ربوبيٌّ في الوجود.

والنسبة الثانية، نسبته إلى المثنى الوظيفيّ، حين تبقى الآلية ربوبيةً داخل الوجود، ويكون المضمون أو الغاية متّصلاً بما هو إلهيٌّ يتجاوز السنن المعتادة، فيجتمع البُعدان في موضعٍ واحد. يقول الله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ﴾ [القصص: 7]. فآلية الوحي هنا ربوبيةٌ داخلية، إسقاطٌ في وعي أمّ موسى، لكنّ مضمونه تدخّلٌ يتجاوز السنن، إذ إلقاء الرضيع في اليمّ ليس من سنن الحفظ المعتادة، بل هو من باب المخرج من حيث لا يُحتسب، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: 2-3]؛ فاجتمعت ربوبية الآلية وإلهية الغاية، فجاء المثنى الوظيفيّ. ومثله قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾ [الأنبياء: 73]، إذ الآلية ربوبيةٌ زمنية، والمضمون تشريعٌ من الله (الخيرات)، والحديث عن المرسلين، فجاء المثنى الوظيفيّ لاجتماع البُعدين. فالمثنى الوظيفيّ لا يُخرج الوحي من النسيج، بل يكشف أنّ آليته ربوبيةٌ ومضمونه أو غايته إلهيّ.

والنسبة الثالثة، نسبته إلى الله مفرداً، ولا تكون إلا في موضعٍ واحدٍ تعلّق بخصوصٍ تشريعيٍّ رساليٍّ مباشر. يقول الله تعالى: ﴿إِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي﴾ [المائدة: 111]، فنُسب الوحي هنا لله مفرداً لأنّ متعلّقه رساليٌّ تشريعيٌّ مباشر، وهو من خصائص الله لتعلّقه بالتشريع الكلّيّ. وهذا الاستثناء المفرد يعضد القاعدة، إذ يكشف أنّ النسبة لله مفرداً مقصورةٌ على المضمون التشريعيّ الخالص، وما عداه للرب أو للمثنى الوظيفيّ بحسب اجتماع البُعدين أو انفرادهما.

1.6.4 صيغ التكليم الثلاث ونوع الموحى إلى النبي

كشفت آيتا الشورى القانون العامّ لكيفية تكليم الله للبشر، ونوع ما أوحي إلى النبيّ منه. يقول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ * وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: 51-52].

ففي ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ﴾ نفيٌ للتكليم المباشر بين الذات المطلقة وجنس البشر، لا عجزاً ولا قصوراً بل اختلافاً جوهرياً في الطبيعة، إذ الله ليس من جنس ما خلق فلا يكلّم مخلوقه بالصيغة المباشرة المعهودة. والخطاب عن جنس البشر عامّةً، لا عن النبيّ وحده، فهو يقرّر القانون الكلّيّ لكيفية التكليم، ثم تتوزّع مصاديقه على الأنبياء والمتلقّين. فجاءت الصيغ الثلاث بدائل عن التكليم المباشر المستحيل، لا صوراً له.

فالصيغة الأولى ﴿وَحْيًا﴾، وهي الإيداع المباشر في الوعي، ومن مصاديقها وحي الحواريين وبعض الرسل. والصيغة الثانية ﴿مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾، أي من وراء الفاصل الوجوديّ بين داخل الوجود وخارجه، يكلّم الله من خلفه دون أن يتجلّى مباشرةً، ومصداقها تكليم موسى. يقول الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: 164]، فجاءت ﴿تَكْلِيمًا﴾ مصدراً مؤكّداً يفيد دلالتين: إثباتُ وقوع الكلام حقاً لا مجازاً، وأنّ الكلام الإلهيّ أُوصل إلى موسى بصيغةٍ تناسب استيعابه الكونيّ. والسياق يكشف الآلية،

فقد بدأ الخطاب بـ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ﴾، أي أنّ التكليم وصل عبر المقام الربوبيّ الذي يعمل في الوجود، ثم حمل في مضمونه الحقيقة الإلهية المطلقة ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾؛ فكان التكليم ربوبياً في آليته، إلهياً في مضمونه. والصيغة الثالثة ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ﴾، أي إرسال وسيطٍ يوصل الموحى، ومصداقها الوحي إلى النبيّ محمد بوساطة المَلَك؛ وقيد ﴿بِإِذْنِهِ﴾ دليلٌ نصيٌّ على أنّ الوحي فاعليةٌ تجري بإذن الرب وتدبيره، لا اتصالاً مباشراً بالذات. وفي ﴿إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ أنه عليٌّ لأنه فوق خلقه، حكيمٌ لأنّ اختيار هذه الصيغ الثلاث يناسب طبيعة الفاصل بين الخالق والمخلوق.

وتبيّن الآية الثانية نوع ما أوحي إلى النبيّ تحديداً. ففي ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ جاء الوحي بالمثنى الوظيفيّ، إذ الموحى إلى النبيّ روحٌ، أي خلاصةٌ مركّزة، من أمرٍ مزدوج. وتكشف الآية نفسها هذا الازدواج في قوله ﴿مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾؛ فالكتاب من أمر الله، وهو التشريع كلّه، كلّياً ثابتاً ومستجدّاً متجلّياً، إذ كلاهما مصدره الله وإن اختلف تجلّيهما، كما تأسّس في موضعه من باب الرسالة. والإيمان المتمثّل في القرآن من أمر رب العالمين وتفصيل الكتاب، وهو الآيات الكونية والبصائر. فلمّا اجتمع في الموحى البُعدان، أمرُ الله في الكتاب وأمرُ رب العالمين في الإيمان القرآنيّ، جاء بالمثنى الوظيفيّ ﴿أَوْحَيْنَا... مِّنْ أَمْرِنَا﴾، مصداقاً للمثنى الوظيفيّ الذي تقدّم في نسبة الوحي. وفي ﴿وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا﴾ يعود المثنى، إذ الروح الموحاة جُعلت نوراً، أي أُدركت في الوعي بصيغةٍ يُهتدى بها؛ والنور حقيقةٌ وجوديةٌ لا استعارة، فالمعرفة حين تُدرَك في الوعي تكون نوراً يكشف ما كان خفياً.

1.6.5 أنواع الوحي

الوحي في القرآن ليس نوعاً واحداً، بل أنواعٌ تتمايز بحسب متلقّيها وطبيعتها وغايتها، والجامع بينها أنها إسقاطٌ في الوعي لمضمونٍ لم يكن فيه.

فالنوع الأول الوحي الكونيّ التكوينيّ، وهو ما أودعه الرب في الكائنات والأشياء بما يُحكم نظامها ويوجّه فطرتها، جرياناً فطرياً لا يعي المتلقّي فيه أنه يتلقّى وحياً. يقول الله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ [النحل: 68]، فوحي الرب إلى النحل إيداعٌ فطريٌّ في طبيعتها يوجّه سلوكها وفق نظامٍ دقيق، لا خطابٌ تسمعه بأذن. ويقول الله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ [فصلت: 12]، أي أودع في كلّ سماءٍ نظامها الذي يُحكم وجودها.

والنوع الثاني الوحي السننيّ الظرفيّ، وهو إخبار الرب عن قانونٍ كونيٍّ راسخٍ لا يتبدّل، أنّ من أفسد وظلم وجهل السنن فنهايته الهلاك. يقول الله تعالى ﴿وَإِن مِّن قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَٰلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾ [الإسراء: 58]. فمسطوراً أي مكتوباً في قوانين الوجود الثابتة لا في قرارٍ آنيّ، والقرية هنا الفكر الأحاديّ المتعصّب المغلق الذي لا يقبل الآخر ولا يتماهى مع السنن، فيحمل في بنيته عوامل انهياره، بخلاف المدينة التي تتّسع للتعدّد وتحاكي السنن، على ما يأتي تفصيله في موضعه من فصل الحج في الباب الخامس. فالهلاك حصادٌ حتميٌّ لمن زرع الفساد، لا تدخّلٌ استثنائيّ. ويعضده قوله تعالى ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ﴾ [إبراهيم: 13]، فالوحي هنا إخبارٌ بتفعيل هذا القانون الراسخ، حصادٌ لا قرارٌ آنيّ، أوحى الرب به الرسل تثبيتاً لهم لأنّ نهاية الظالمين محسومةٌ بقانون الوجود.

والنوع الثالث الوحي البصائريّ المعرفيّ، وهو ما يتنزّل على الأنبياء من آياتٍ كونيةٍ وسننٍ وقصص، يحمل طبقاتٍ من المعرفة تتكشّف بالتأمّل عبر الزمن، وهو القرآن بمعناه الدقيق. يقول الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِن رَّبِّي هَٰذَا بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ﴾ [الأعراف: 203]، فالبصائر جمع بصيرة، وهي المعرفة العميقة التي تُرى بها حقائق الأشياء لا ظواهرها، لا تأتي دفعةً واحدةً بل تتراكم مع النظر والتدبّر.

والنوع الرابع وحي التدخّل عند انعدام الأسباب، وهو ما يتجاوز السنن المعتادة حين تعجز عن الاستجابة، ويأتي بالمثنى الوظيفيّ لاجتماع الآلية الربوبية بالغاية الإلهية المتجاوزة للسنن. يقول الله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القصص: 7]، إذ كان تدخّلاً يجمع الإرادة الإلهية والمقام الربوبيّ لانعدام الأسباب القادرة على الإنقاذ، كما تقدّم في نسبة الوحي.

والنوع الخامس وحي الحكمة، والحكمة منظومةٌ معرفيةٌ تتعلّق بكيفية التشريع وعلله ومآلاته، ولهذا تأتي مقرونةً بالكتاب. يقول الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ [الإسراء: 39]، ففي ﴿مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ تبعيضٌ يدلّ على أنّ ما أُوحي بعض الحكمة لا كلّها، لأنها أوسع من أن تُحصر، متجدّدةٌ بتجدّد الظروف والأمم؛ وجاءت وحياً من الرب لأنها تتكشّف بالتأمّل والتجربة عبر الزمن، وتختلف من أمّةٍ إلى أخرى.

1.6.6 خلاصة الفصل

الوحي آلية إيصال المضمون إلى وعي المتلقّي بعينه، فاعليةٌ ربوبيةٌ تجري داخل نسيج الوجود، إيداعٌ لا يُرصد ممّا لا تنتجه السنن المعتادة، لا تكليمٌ مباشرٌ من الذات المطلقة خارج الوجود. ويفارق الإنزال والتنزيل في أنه إسقاطٌ في الوعي الخاصّ لا إضافةٌ إلى الوجود العامّ، وأنه يأتي تالياً لهما إيصالاً لما أُضيف إلى الوجود إلى وعي المتلقّي.

ونسبته تتبع طبيعة المضمون: فللرب غالباً، إذ آليته ربوبيةٌ ومضمونه كونيٌّ سننيّ؛ وللمثنى الوظيفيّ حين تبقى الآلية ربوبيةً ويتّصل المضمون أو الغاية بما هو إلهيّ يتجاوز السنن، فيجتمع البُعدان؛ ولله مفرداً في الموضع الذي تعلّق بخصوصٍ تشريعيٍّ رساليٍّ خالص. وكشفت آيتا الشورى القانون العامّ للتكليم بصيغه الثلاث، الوحي المباشر، والتكليم من وراء الحجاب كتكليم موسى، والوحي بوساطة الرسول كالوحي إلى النبيّ؛ وبيّنتا أنّ الموحى إلى النبيّ روحٌ من أمرٍ مزدوج، الكتاب من أمر الله والإيمان القرآنيّ من أمر رب العالمين، فجاء بالمثنى الوظيفيّ. والوحي أنواعٌ خمسة، الكونيّ التكوينيّ، والسننيّ الظرفيّ، والبصائريّ المعرفيّ، والتدخّليّ عند انعدام الأسباب، ووحي الحكمة، يجمعها أنها إسقاطٌ في الوعي لمضمونٍ لم يكن فيه.

وبهذا يتبيّن أنّ نزول القرآن يجري على ثلاث مراتب متلازمة، إشهاراً في الوجود إنزالاً وتنزيلاً، فإيصالاً إلى وعي النبيّ وحياً عبر الروح الأمين، فاستقراراً نصاً مخطوطاً يُتلى كما يأتي في فصل المخطوط؛ أوجهٌ متكاملةٌ لحقيقةٍ واحدة، لا أقوالٌ متعارضةٌ في كيفيّة النزول.

1.7 الحدود المعرفية ــــ من البصر إلى البصيرة وما وراءها

1.7.1 تمهيد ــــ الإنسان لم يكن شيئاً مذكوراً

قبل الكلام في حدود المعرفة الإنسانية، يحسن أن يتبيّن من أين جاءت هذه المعرفة أصلاً، لأنّ من لا يعرف أصل نعمته لا يُقدّر حدودها ولا يحترم مداها. يقول الله تعالى:

﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ [الإنسان: 1]

ولا تبدو هذه الآية توقيتاً تاريخياً ماضياً منتهياً، بل استحضاراً لحقيقةٍ وجوديةٍ متجدّدةٍ في كلّ إنسانٍ وكلّ جيل. فالإنسان في أصله لم يكن له شأنٌ ولا حيلةٌ ولا إدراك، كان مخلوقاً بين مخلوقات، يتعرّف على الأشياء بحواسّه المادية كسائر الحيوان، يرى ويسمع ويشمّ ويذوق ويلمس، ويستجيب لما تُملي عليه حواسّه مباشرةً، دون تجريدٍ ولا توصيفٍ ولا تمييزٍ وظيفيّ.

وقد تكشّف من المستحاثات أنّ الأرض حملت أنواعاً بشريةً متعدّدة، منها ما هو أقدم من الإنسان العاقل ومنها ما عاصره، وأنّ هذه الأنواع بقيت في طور البصر الحسّيّ المادّيّ، تعيش بغرائزها وحواسّها دون أن ترتقي إلى التجريد والمعرفة، فاندثرت ولم يبقَ منها أثرٌ إلا في طبقات الأرض.

1.7.2 الاستخلاف ــــ اختيار جنسٍ مؤهَّل

ويظهر من بين هذه الأنواع جنسٌ أبدى استعداداً فطرياً لم يُبدِه غيره، استعدادَ الارتقاء من البصر الحسّيّ إلى البصيرة الفكرية، فأعلن الله استخلافه في الأرض. يقول الله تعالى:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]

وآدم هنا لا يبدو شخصاً واحداً بعينه في نقطةٍ زمنيةٍ محدّدة، بل اسمَ جنسٍ بشريٍّ اختاره الله من بين الأنواع الموجودة على الأرض. فالاستخلاف وصفٌ لانتقالٍ وجوديٍّ حقيقيٍّ جرى في تاريخ البشرية، حين اختار الله هذا الجنس دون سواه ومنحه ما لم يمنحه لغيره. وقد تساءلت الملائكة، وهي تعلم ما كانت تفعله الأنواع السابقة:

﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ [البقرة: 30]

فكان الجواب:

﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30]

أي أنّ في هذا الجنس استعداداً لا تراه الملائكة، استعدادَ التجريد والمعرفة والارتقاء الذي يجعله أهلاً لحمل الأمانة وإعمار الأرض.

1.7.3 تعليم الأسماء ونفخ الروح — حدثٌ واحدٌ من زاويتين

ويتبيّن أنّ التأهيل لم يكن بمنح الإنسان أسماءً يحفظها، فهذا فهمٌ سطحيٌّ يجعل التعليم مجرّد حفظٍ لغويّ، بل بمنحه آلية الإدراك ذاتها. وقد وصف القرآن هذا الحدث الواحد من زاويتين متكاملتين. يقول الله تعالى:

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31]

ويقول سبحانه:

﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: 29]

فالآيتان تصفان الحقيقة ذاتها من زاويتين؛ تعليم الأسماء يصف النتيجة المعرفية، أي ما أُعطي الإنسان من قدرةٍ على التمييز والتوصيف الوظيفيّ، ونفخ الروح يصف الآلية الوجودية، أي كيف أُودعت فيه تلك القدرة. فالروح في هذا الموضع هي المعرفة الوجودية، والأسماء ثمرتها، وكلتاهما تصفان اللحظة التي انتقل فيها الإنسان من البصر الحسّيّ إلى البصيرة الفكرية التجريدية.

فبدل أن يرى الشجرة ويأكل ثمرها بالغريزة الصورية، صار يرى الشجرة ويُدرك وظيفتها ويُسمّيها ويُصنّفها، منتقلاً من شكلها الصوريّ إلى تصوّرها المعرفيّ. وهذا الانتقال أوّل درجةٍ في سلّم الارتقاء الإنسانيّ، من المادية إلى التجريد، ومنه انفتحت سلسلة الارتقاء كلّها. فالتجريد أوجد عنده ما يقوله، إذ صار يُدرك مفاهيم تتجاوز الحاجة اللحظية، فاحتاج إلى آليةٍ للتعبير عنها، فاستثمر آلية النطق التي كانت فيه بيولوجياً ولم تتجاوز الأصوات الغريزية، فحوّلها إلى كلامٍ يحمل المفاهيم. ولهذا جاء قوله تعالى ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: 4] بعد ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ﴾ [الرحمن: 3]، لأنّ البيان، وهو القدرة على التعبير اللغويّ، لم يأتِ مع الخلق البيولوجيّ، بل جاء ثمرةً للتجريد المعرفيّ. فالتسلسل الذي يتبيّن: تجريدٌ، فحاجةٌ إلى التعبير عن المجرّد، فاستثمارٌ لآلية النطق، فكلامٌ، فلغةٌ، فتراكم معرفةٍ تتناقلها الأجيال.

ويتبيّن أنّ النصّ نسب هذه الروح إلى أمر الرب:

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85]

فنفخة الروح في آدم نسبتها ربوبية، لأنّها جعلته على توافقٍ سننيٍّ مع واقعه، آليةَ إدراكٍ تُمكّنه من المعرفة داخل الحيز الزمكانيّ، وليس فيها تشريعٌ ولا قيم؛ فلمّا كان مضمونها توافقاً مع السنن لا تشريعاً يتجاوزها، جاء النصّ بصيغة الرب، مقامِ التدبير في الوجود. ولا يعني هذا أنّ الروح كلّها ربوبية، فإنّ روح القيم والتشريع تُنسب إلى الله لتجاوزها السنن، وما اجتمع فيه البُعدان جاء بالمثنى الوظيفيّ جمعاً بين النسبتين، على ما يتبيّن في موضعه من فصل الروح. وما أُوتيتم من العلم إلا قليلاً، وليس ذلك تحقيراً للعلم بل تحديداً لمداه؛ فالقليل الذي أُوتيه الإنسان يتّسع لمعرفة ربه وإعمار أرضه، ويبقى محدوداً بحدّ الوجود المخلوق.

1.7.4 بهيمة الأنعام — الرزق الذي هيّأ الجهاز البيولوجيّ للتجريد

ويتبيّن أنّ تأهيل الإنسان للتجريد لم يكن أمراً معرفياً منفصلاً عن الواقع المادّيّ، بل أودع الله في الوجود المادّيّ ذاته أداةً غذائيةً هيّأت جهازه البيولوجيّ لهذا التجريد، هي بهيمة الأنعام. ويظهر أوّل ما يدلّ على هذا الارتباط في آيةٍ جمعت خلق الإنسان ونسله وإنزال الأنعام في سياقٍ واحدٍ متّصل. يقول الله تعالى:

﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾ [الزمر: 6]

وفي الآية دلالتان متكاملتان. الأولى أنّها جاءت بصيغة الإنزال لا الخلق، فلم يقل «وخلق لكم من الأنعام» بل «وأنزل لكم»، وهو تمييزٌ جوهريٌّ على ما تأسّس في فصل الإنزال والتنزيل؛ فالإنزال إدراجُ وعيٍ بشيءٍ موجودٍ في زمنٍ مبكّرٍ عن وقته الطبيعيّ، والأنعام كانت موجودةً في الوجود، لكنّ الوعي باستئناسها واستثمارها غذائياً أُدرج في الإنسان قبل أن يبلغه بمساره الطبيعيّ البطيء. والثانية أنّ هذا الإنزال جاء في سياق الخلق والنسل والتكاثر لا في سياق الطعام اليوميّ وحده، ممّا يُشير إلى أنّ الغاية متّصلةٌ بتطوّر النسل الإنسانيّ منذ فجر وجوده.

ويتبيّن أنّ بهيمة الأنعام نُسبت إلى الله صراحةً لا إلى الرب، كما في قوله تعالى ﴿عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ [الحج: 28، 34]؛ ولمّا تأسّس أنّ الرزق الإلهيّ المباشر يتجاوز السنن الربوبية المعتادة، ناسبت نسبته إلى الله، الذات المطلقة، لخروجه عن مألوف السنن، لا لأنّه اختصاصُ ذاتٍ دون مقام، فالله اسم الذات ورب العالمين وصف مقامها. وقُرنت الغاية بذكر اسم الله، أي بالوصول إلى المعرفة الإلهية، فيظهر اتّصال هذا الرزق بمسارٍ يتبيّن وجهه فيما يلي.

وبهيمة الأنعام في القرآن تخصّ الأربعة، الضأن والماعز والإبل والبقر، دون سواها، وهي جميعاً مجترّة، وهذه الخاصية مصدر تميّزها فيما يخصّ تغذية الدماغ وارتقاءه. فالدماغ يحتاج في نموّه ثلاثةً متكاملةً لا يكفي أحدها: دهوناً تبني خلاياه وأغشيتها، ومغذياتٍ دقيقةً تُنشّط شبكته العصبية، وبروتيناً كاملاً يبني أنسجته. وتجمع بهيمة الأنعام هذه الثلاثة معاً بكثافةٍ وجودةٍ يندر أن يجمعها مصدرٌ غذائيٌّ واحد.

فأمّا الدهون الأساسية، فالدماغ في جوهره دهنيّ التكوين، وأهمّ دهونه أحماضٌ من جنس أوميغا 3 تتركّز في مواضع الذاكرة والتعلّم، ولحوم المجترّات المرعيّة، خاصّةً البقر والإبل، أعلى في هذه الأحماض من اللحوم البيضاء بسبب جهازها الهضميّ المتخصّص. ولحم الإبل يتميّز بانخفاض دهونه المشبعة وارتفاع أحماضه غير المشبعة، فيكون من أعلى لحوم المجترّات قيمةً للدماغ.

وأمّا المغذيات الدقيقة التي تبني الشبكة العصبية، فيتميّز فيها الضأن والماعز، وأبرزها فيتامين B12 الضروريّ لغلاف الأعصاب وتسريع نقل إشاراتها، إذ يندر أن يوازي تركيزَه في الضأن، لحماً وحليباً، مصدرٌ آخر في المملكة الحيوانية إلا الكبد؛ ومنها الزنك والحديد، وقد تبيّن في دراساتٍ على نموّ الأطفال أنّ هذه الثلاثة مجتمعةً أوثق ما يرتبط بالتطوّر المعرفيّ، مستقلّةً عن كمّ السعرات. وقد أشار النصّ إلى هذه الخصوصية من زاويةٍ أخرى، إذ كانت عقوبة بني إسرائيل بتحريم الشحوم تحديداً:

﴿وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا﴾ [الأنعام: 146]

وشحوم البقر والغنم من أغنى ما في المجترّات بالأحماض الدهنية والمغذيات الدقيقة للدماغ، فالحرمان منها عقوبةٌ قد تطال القدرة المعرفية، وفي هذا ما يعضد أنّ لهذه الشحوم دوراً يتجاوز مجرّد الغذاء المادّيّ.

وأمّا البروتين الكامل، فبهيمة الأنعام كلّها مصادرُ بروتينٍ كاملٍ يحوي الأحماض الأمينية الأساسية التي لا يُصنّعها الجسم، ومنها ما يدخل في تصنيع نواقل المزاج والتعلّم، وهو كمالٌ لا يتوفّر في البروتين النباتيّ الذي يفتقر دائماً إلى حمضٍ أو أكثر.

ويتبيّن من اقتران هذه الخصائص أنّ الفائدة الأعظم لبهيمة الأنعام في الارتقاء المعرفيّ لا تظهر في الفرد المكتمل، بل في مرحلتين هما الأحسم في تشكيل القدرات، مرحلةِ الحمل والرضاعة حيث يُبنى الدماغ بنيةً أساسيةً لا تتكرّر، والسنواتِ الأولى

من حياة الطفل حيث تتشكّل شبكته العصبية وتتحدّد سقوف قدراته. وما يأكله الوالدان في هاتين المرحلتين يظهر أثره في قدرات أبنائهما، وفي هذا ما يجعل الربط القرآنيّ بين إنزال الأنعام وخلق النسل في آية الزمر ربطاً دقيقاً لا عشوائياً. ومن هنا يتبيّن وجهٌ في قوله تعالى:

﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: 119]

إذ يظهر أنّها تشير إلى ما خصّه الله بذكر اسمه صراحةً، وهو بهيمة الأنعام التي جعلها رزقاً مباشراً، أداةً هيّأ بها الجهاز البيولوجيّ للإنسان منذ فجر وجوده ليقدر على التجريد الذي يُقرّبه من معرفة الله. فيتبيّن مسارٌ متّصل: رزقُ بهيمة الأنعام، فتغذيةُ الدماغ بالدهون والمغذيات الدقيقة والبروتين الكامل، فبناءُ الشبكة العصبية، فاتّساعُ القدرة التجريدية عبر الأجيال، فإدراكُ ما وراء الصورة الحسّية، فالاقترابُ من معرفة أصل الوجود وذكرِ اسم الله.

وفي هذا يظهر وجهٌ من جوهر اسم الكتاب، أصل الوجود، إذ أصل الوجود من عالم الأمر الذي لا يُدرك بالصورة الحسّية بل بالتجريد الفكريّ، وقد هيّأ الله للإنسان أدواته في مسارين متكاملين، معرفيٍّ بتعليم الأسماء ونفخ الروح، وبيولوجيٍّ برزق بهيمة الأنعام. ومن لطيف ما يُتأمّل أنّ المسارين معاً نُسبا إليه، لخروج كليهما عن برنامج السنن المعتادة، إضافةً مباشرةً إلى الوجود لتأهيل الإنسان لمهمّته.

وممّا يُتأمّل في هذا السياق أنّ ترتيب الأنعام في النصّ، ضأناً فماعزاً فإبلاً فبقراً، ينسجم انسجاماً لافتاً مع تدرّجٍ فسيولوجيٍّ في قدرة الجسم على معالجة الدهون بحسب مرحلة العمر. فالضأن أعلاها دهناً وطاقةً، يناسب فتوّةَ الشباب حيث يبلغ الأيض ذروته؛ والماعز من أقلّها دهناً مع غنىً بالبروتين والحديد، يناسب منتصف العمر حيث يتراجع الأيض؛ والإبل متوسّطة الدهن منخفضة الكوليسترول، تناسب الكهولة وما يرافقها من مخاطر؛ والبقر، باختيار قليل دهنه، غذاءٌ كثيفٌ بالمغذيات يصون الكتلة والوظائف المعرفية في السنّ المتقدّمة. ولا يُدّعى أنّ النصّ قصد هذا التدرّج قصداً صريحاً، فإثبات ذلك يحتاج دليلاً نصياً داخلياً لا مجرّد انسجامٍ منطقيّ، لكنّ التوافق بين الترتيب النصّيّ والتدرّج الفسيولوجيّ يبقى من اللطائف التي تدعو إلى التأمّل، ولعلّه ممّا يتكشّف معناه مع تقدّم المعرفة، على ما تأسّس في مفهوم التنزيل المستمرّ.

1.7.5 تعليم ما لم يُعلم ـــ استمرار المعرفة عبر الأجيال

ويتبيّن أنّ التعليم الإلهيّ لم يكن حدثاً انتهى بآدم، بل منظومةٌ متجدّدةٌ تستمرّ في كلّ جيلٍ وكلّ إنسان. يقول الله تعالى:

﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: 3-5]

وما لم يعلم هو ما لا يقدر الإنسان على العلم به من تلقاء نفسه، فلولا تدخّل الله في أنسنته وتعليمه لم يكن ليُدرك ويعقل ويتفكّر ويتطوّر. والقلم في أصله من «قَلَمَ»، أي قطع وميّز وفصل، وهو الوسيلة التي شاءها الله لإدراك علوم الوجود؛ فالمعرفة لا تُدرك بالإجمال والخلط، بل بالتقليم، أي بدراسة كلّ علمٍ على حدةٍ وحدةً متناغمةً مستقلّة. والشاهد الحيّ ما بلغه الطبّ، إذ لو حاول طبيبٌ واحدٌ أن يُحيط بكلّ علوم الجسد دفعةً واحدةً لما أتقن شيئاً، فلمّا قُلّم العلم إلى تخصّصاتٍ متمايزةٍ صار الإنسان قادراً على إتقان كلّ وحدةٍ على حدة، وكذلك سائر العلوم، كلّ فرعٍ وحدةٌ متناغمةٌ مستقلّة.

1.7.6 حدّ المعرفة ـــ ما يُدرك وما لا يُدرك

وهذه المعرفة، على اتّساعها وعمقها، لها حدٌّ لا تتجاوزه. يقول الله تعالى:

﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: 255]

فلفظ «شيء» يدلّ على الوجود المخلوق المادّيّ، فالمعرفة المتاحة محصورةٌ في علوم الوجود الشيئيّ. و«إلا بما شاء» ليست حداً للمعرفة بل الوسيلة التي شاءها الله لإدراكها، وهي التقليم المعرفيّ بالقلم. أمّا ما لا يُدرك فهو الذات المطلقة خارج الوجود:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 103]

﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: 110]

1.7.7 الظاهر والباطن ـــ حدّ الوجود

وقد جمع القرآن هذا التمييز في وصفٍ جامع. يقول الله تعالى:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: 3]

فالظاهر ما يُدرك من خلال الوجود، المقامُ الربوبيّ المتجلّي في السنن والآيات والتشريع، كلُّ ما أُذن بمعرفته من داخل الحيز الزمكانيّ. والباطن ما أبطنه الله عنّا لأنّه خارج الوجود المخلوق، الذاتُ المطلقة التي لا تُحاط ولا تُدرك، أبطنها رحمةً بنا وعظمةً لجلالها الذي يتجاوز كلّ إدراك. فالإنسان يُدرك الظاهر من داخل الوجود بالتقليم والسنن والآيات، ولا يُدرك الباطن خارجه، لأنّ الله جعل لنا حداً لا نتجاوزه، هو حدّ الوجود المخلوق ذاته.

1.7.8 ذروة المعرفة ونهايتها

ولا يترك القرآن مسار المعرفة معلّقاً دون نهاية، بل يكشف عنها في آيةٍ جامعة. يقول الله تعالى:

﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [يونس: 24]

وتصف الآية مسار المعرفة في ثلاث مراحل. الأولى الاختلاط والنموّ ﴿فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ﴾، إذ يجمع الإنسان ويتعلّم وتنمو معارفه بالتقليم والتمييز. والثانية بلوغ الذروة ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا﴾، إذ يبلغ بعلمه ذروةَ تمكّنٍ يظنّ معها أنّه قادرٌ على الوجود سيدٌ له، وقوله «ظنّ» لا يقين يُثبت أنّ هذا التمكّن وهمٌ، لأنّه مهما بلغ يبقى داخل الوجود المحدود لا يتجاوزه. والثالثة أمر الله ﴿أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ﴾، إذ يأتي أمر الله فيُحصد ذلك كلّه، وليس الحصاد عقوبةً بل حداً وجودياً، فالوجود المخلوق بكلّ علومه ومدنيّاته له نهايةٌ لأنّه محدودٌ هالك. وختم الله الآية بقوله ﴿كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾، فهي آيةٌ تفصيليةٌ لمن يتفكّر في مآلات العلم الإنسانيّ ونهايته.

1.7.9 خلاصة الفصل

يتبيّن أنّ مسار المعرفة الإنسانية يبدأ وينتهي بإذن الله: لم يكن شيئاً مذكوراً، فاستخلافُ جنسٍ مؤهَّل، فتعليمُ الأسماء ونفخُ الروح آليةً للتجريد، فرزقُ بهيمة الأنعام تهيئةً للجهاز البيولوجيّ، فتعليمُ ما لم يُعلم بالتقليم المعرفيّ عبر الأجيال، فبلوغُ ذروة التمكّن، فأمرُ الله بالحصاد. وفي هذا المسار كلّه حدّان لا يتجاوزهما الإنسان: حدٌّ داخل الوجود، وهو ما يُدرك بالظاهر الربوبيّ عبر التقليم والسنن والآيات، يتّسع لمعرفة الرب وإعمار الأرض؛ وحدٌّ خارج الوجود، وهو الباطن المطلق، الذات التي لا تُحاط، أبطنها الله رحمةً لا قسوة. يقول الله تعالى:

﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85]

فالقليل الذي أُوتيه الإنسان يتّسع لمعرفة ربه والسير في وجوده، والكثير الذي لم يُؤتَه محجوبٌ لحكمةٍ تتجاوز إدراكه، وفي هذا الحجب رحمةٌ وعظمةٌ وجلال.

1.8 المخطوط القرآنيّ ـــ الإعجاز النصّيّ وآلية الخطّ

1.8.1 السؤال الذي لم يُطرح

تبيّن في الفصل السابق أنّ القرآن استقرّ نصاً مخطوطاً يُتلى ويُتّبع، وهو ثالث المراتب المتلازمة في نزوله. وقد شغل الباحثين والمفسّرين عبر القرون سؤالٌ واحد: من أين جاء هذا القرآن وكيف وصل إلينا؟ فانصبّ جهدهم على إثبات صدق النبيّ أو نفيه، وعلى إعجاز البلاغة والأسلوب، وعلى تاريخ جمع المصحف وكتابته. لكنّ سؤالاً أعمق من ذلك يبدو أنّه لم يُطرح بالجدّيّة التي يستحقّها: من خطّه كتابةً؟ وكيف وصل إلينا بهذا التناسق الداخليّ الذي يتجاوز الطاقة البشرية؟

والإجابة المألوفة أنّ النبيّ أملاه على كتبة الوحي فخطّوه. لكنّ هذه الإجابة تضعف أمام سؤالٍ بسيط: هل يقدر بشرٌ أن يخطّ من إملاءٍ لفظيٍّ نصاً بهذا التعقيد؟ وهل تبلغ أدوات الكتابة البدائية في تلك الحقبة أن تُنجز مخطوطاً بهذا الحجم والدقّة؟ وهذا الفصل يطرح هذا السؤال المغفول، ويبحث عن إجابته من داخل النصّ القرآنيّ ذاته لا من خارجه.

1.8.2 النصّ القرآنيّ وتعقيداته

لِيتبيّن بُعد الإملاء البشريّ عن هذا النصّ، يحسن الوقوف أمام النصّ ذاته وتأمّل ما فيه من تعقيدٍ يتجاوز الطاقة البشرية. فالرسم العثمانيّ الذي بين أيدينا في مصحف حفصٍ عن عاصم ليس رسماً إملائياً عادياً يخضع لقواعد يضعها بشرٌ أو يتّبعها بالإملاء الشفهيّ. وفي تأمّل النصّ نفسه ما يكشف ذلك، من غير حاجةٍ إلى مرجعٍ خارجيّ، إذ يكفي استقراء المصحف ذاته.

فأوّلاً، ظاهرة الأخوات؛ إذ تُكتب الكلمة الواحدة بطريقتين مختلفتين في موضعين، مع أنّ لفظها واحدٌ لا يتغيّر. فكلمة «رأى» تُكتب في معظم مواضعها بالرسم المعتاد، وتُكتب في مواضع «رءا» بالهمزة على السطر. وكلمة «الآن» تُكتب في مواضعها المعتادة بصورتها المعروفة، وتُكتب في موضعٍ «الئن» بصورةٍ مختلفةٍ في الرسم. وكلمة «امرأة» تُكتب بالتاء المربوطة في مواضع، و«امرأت» بالتاء المفتوحة في أخرى، مع اتّحاد النطق. وكلمة «كتاب» تُكتب بالألف بعد التاء في مواضع، و«كتٰب» بحذف الألف في أخرى، مع اتّحاد المعنى والنطق. ولو كان النبيّ يُملي على الكاتب، لأملى الكلمة بطريقةٍ واحدةٍ ثابتة، فمن أين جاء هذا الاختلاف المتعمَّد الذي ثبت في المصحف ولم يُصحَّح؟

وثانياً، كلماتٌ رُسمت بخلاف القياس الإملائيّ، ثابتةً في مواضعها؛ فـ«الصلاة» تُكتب «الصلوة» بالواو، و«الزكاة» تُكتب «الزكوة»، و«الحياة» تُكتب «الحيوة»، و«الربا» تُكتب «الربوا» بواوٍ زائدة، وكلّها مرسومةٌ بالواو خلافاً للقياس. ويبرهن على اطّراد هذه الخاصّية أنّها تجري حتى في الكلمات التي قد يظنّها القارئ على القياس؛ فكلمة «الغداة» تُرسم في قوله تعالى ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَوٰةِ وَالْعَشِيِّ﴾ [الكهف: 28] بحذف الألف وإبدالها واواً وألفاً خنجرية، فجاءت «الغدوٰة». وكلمة «النجاة» تُرسم في قوله تعالى ﴿وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَوٰةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾ [غافر: 41] على القياس نفسه، «النجوٰة». فهذه خاصّيةٌ مطّردةٌ في المصحف، تُستقرأ من النصّ ذاته. ولو كان الكاتب يكتب ما يسمع، لما أضاف حرفاً لا يُسمع، فيتبيّن أنّه كان ينسخ من نصٍّ مكتوبٍ لا يكتب من إملاءٍ مسموع.

ومن أدقّ ما يكشف أنّ هذه المتغيّرات ليست عبثاً ولا تزييناً، كلمة «مائة»؛ فإنّا نكتبها في القياس الطبيعيّ «مئة»، لكنّها في المصحف تُرسم «مائة» بألفٍ زائدةٍ لا تُنطق، كما في قوله تعالى ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ﴾ [الكهف: 25]. وليس هذا خطأً كتابياً ولا زينةً، بل دلالةٌ واجبة الاستقراء وإن لم تُستقرأ بعد، والتنويه بها مقصودٌ في ذاته؛ فإنّ بقاء هذا الحرف الزائد محفوظاً عبر القرون لا يُصحَّح هو نفسه ممّا يكشف أنّ النصّ موقوفٌ مرفوعٌ إلى الوحي، إذ لو كان عبثاً بشرياً لصُحّح على القياس، ولو لم يكن وراءه دلالةٌ لما حُفظ. فالإشارة إلى هذه الدقائق وأهمّيتها من مقاصد هذا الفصل، فهي من أسباب توقيف النصّ ورفعه.

وثالثاً، العكس موجودٌ أيضاً، إذ تُنطق حروفٌ ولا تُكتب؛ فكلمة «الرحمن» تُنطق فيها الألف مدّاً واضحاً ولا تُكتب، وكذلك «ملك» تُنطق فيها الألف ولا تُكتب. ومن يُملي شفهياً يُملي ما ينطق، فكيف يُملي حرفاً ويقول للكاتب لا تكتبه؟ وكيف يحفظ الكاتب لآلاف الكلمات أيّها يُكتب وأيّها لا يُكتب؟

رابعاً، أنّ هذه المتغيّرات تبلغ آلاف الحالات التي يخالف فيها الرسم القياس الإملائيّ المعتاد. ولو كان النبيّ يُملي، لكان الإملاء واحداً ثابتاً قياسياً؛ ولو كان الكاتب يجتهد، لاختلف الرسم من كاتبٍ لآخر. لكنّ الرسم واحدٌ في المخطوطات القديمة رغم تباعد أماكنها، وهذا الاتّفاق على نظامٍ مخالفٍ للقياس في آلاف المواضع لا يتبيّن له تفسيرٌ إلا مصدرٌ واحدٌ محفوظ. وقد وصف الله هذا النصّ بما يُختصر به ما سبق:

﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88]

فالتحدّي بالمثل الكامل، لفظاً ومعنىً ورسماً، فعجزوا عن اللفظ والرسم معاً.

1.8.3 بدائية التدوين في فترة نزول الوحي

ولا يكفي وصف تعقيد النصّ، بل يحسن استحضار الواقع المادّيّ الذي كانت تُكتب فيه الكلمات في مطلع القرن السابع الميلاديّ، لِيُرى بعين الواقع بُعدُ أن يكون هذا النصّ من إملاءٍ بشريّ. فقد كانت الكتابة العربية يومئذٍ في مراحلها الأولى البدائية؛ الحرف العربيّ لم تكن له نقاطٌ تميّزه عن أخيه، فالباء والتاء والثاء والياء والنون شكلٌ واحدٌ لا يميّزه إلا السياق، والعين والغين كذلك، والدال والذال، والراء والزاي. ولم تكن ثمّة علامات إعرابٍ ولا حركات تشكيلٍ ولا همزاتٌ على قواعد، وكان القارئ يعتمد على حفظه ومعرفته بالسياق لا على النصّ وحده. وكانت أدوات الكتابة ما يتيسّر من موادّ البيئة، عظاماً عريضةً وجريد نخلٍ وقطع جلدٍ وحجارةً رقيقة، لا ورقاً منتظماً ولا قلماً ذا حبرٍ منضبط.

وفي مثل هذه الأدوات وهذا النظام الكتابيّ البدائيّ، يُراد أن نتصوّر كاتباً يخطّ على عظمةٍ أو رقعةٍ نصاً يحوي ألفاتٍ مقلوبةً وحروفاً صامتةً وكلماتٍ تُكتب بطريقتين في موضعين، بحسب تعليماتٍ إملائيةٍ شفهيةٍ من النبيّ. وحتى لو تجاوزنا بدائية الأدوات، فإنّ المصحف يحوي في نسخة حفص ستّة آلافٍ ومئتين وستاً وثلاثين آيةً في مئةٍ وأربع عشرة سورة، وليس هذا الرقم عدّاً بشرياً اجتهادياً، بل ترقيمٌ تابعٌ لتقطيع الآيات عند فواصلها، والفاصلة وقفٌ من الله لا اختيارٌ من قارئ، فالرقم تابعٌ للتقطيع التوقيفيّ لا حاكمٌ عليه. وهو نصٌّ ضخمٌ بأيّ مقياس، يبعد جداً أن يُملي بشرٌ متغيّراته الكثيرة بدقّةٍ متّسقةٍ عبر ثلاثٍ وعشرين سنةً من التنزيل المتفرّق. فالمُملي البشريّ قلّما يسلم من أن يناقض نفسه، أو يخطئ في التتابع، أو ينسى ما قاله قبل سنوات. لكنّ النصّ القرآنيّ لا يناقض نفسه ولا يتضارب في رسمه ولا يختلف من مخطوطةٍ إلى أخرى.

1.8.4 وهن الروايات التراثية في تدوين النصّ

والرواية المشهورة في كتب التراث تقول إنّ النبيّ كان يُملي على كتبة الوحي فيكتبون على ما يتيسّر، وإنّ الآيات كانت تُوضع في سورها بتوجيهٍ منه، وإنّ الصحابة جمعوا القرآن بعد وفاته في عهد أبي بكرٍ ثم عثمان. وهذه الرواية يصعب أن تصمد أمام أسئلةٍ بسيطةٍ يطرحها النظر.

فإن كان كاتب الوحي يكتب الآية على عظمةٍ أو رقعة، فأين يضعها؟ فالروايات تصف موادّ متفرّقةً غير منظّمة، لا وعاءٌ لكلّ سورةٍ ولا ترتيبٌ مادّيٌّ قائم، فكيف يكون لكلّ آيةٍ موضعٌ محدّدٌ في سورتها في غياب وعاءٍ منظّم؟ وكيف كان الكاتب يعرف أنّ الآية النازلة اليوم تنتمي إلى سورة البقرة في الموضع السادس والعشرين بعد المئة، والسورة لم تكتمل بعد؟ فمن أين علم بموضعها النهائيّ؟ ولو قيل إنّ النبيّ أخبره، فكيف علم النبيّ بالترتيب النهائيّ لسورةٍ لم تكتمل؟

والروايات نفسها تُقرّ بأنّ ترتيب الآيات توقيفيٌّ بالإجماع، أي بوحيٍ من الله لا باجتهادٍ بشريّ، وتُقرّ في الوقت ذاته بأنّ الجمع المنظّم حدث بعد وفاة النبيّ. فإن كان الترتيب توقيفياً إلهياً، فأين كان النصّ المرتَّب في حياة النبيّ؟ وإن كان الجمع المنظّم بشرياً في عهد الخلفاء، فكيف يكون توقيفياً؟ ويقول الله تعالى ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ [القيامة: 17]، فالجمع على الله لا على البشر، فكيف يكون على الله وتصفه الروايات عملاً بشرياً في عهد أبي بكر؟ وأبلغ ما يُوهن هذه الروايات أنّها لا تملك جواباً عن هذه الأسئلة المتشابكة، وأنّ الصورة التي ترسمها لتدوين أعظم نصٍّ في تاريخ البشرية تبدو دون ما يستحقّه هذا النصّ بكثير.

1.8.5 القرآن لم يأمر النبيّ بالكتابة

ومن أدقّ ما يكشفه الاستقراء الداخليّ أنّ القرآن لم يأمر النبيّ بالكتابة ولا بالتدوين في موضعٍ واحد، فكلّ أوامر الله له المتعلّقة بالقرآن كانت تلاوةً واتّباعاً وتبليغاً:

﴿اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ﴾ [الكهف: 27]

﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [القيامة: 18]

﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: 67]

ولم يرد أمرٌ واحدٌ للنبيّ بصيغة «اكتب» أو «دوّن» أو «سطّر». وهذا الغياب لا يبدو مصادفةً، فالله لا يأمر بما يستحيل تنفيذه، وكتابة هذا النصّ بالإملاء الشفهيّ بعيدةٌ عن الطاقة البشرية كما تبيّن من تعقيداته؛ فلم يأمر الله النبيّ بما لا يطيق، لأنّ النصّ كان موجوداً مكتوباً قبل أن يتلوه.

1.8.6 النبيّ تالٍ لا مؤلّف

يقول الله تعالى:

﴿رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُوا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً * فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ﴾ [البينة: 2-3]

فالنصّ صريحٌ في أنّ الرسول يتلو صحفاً، لا يؤلّفها ولا يُملي منها ولا يرتّبها؛ فالصحف موجودةٌ قبل التلاوة، وهو يتلو منها، والتلاوة لفظٌ متتابعٌ لنصٍّ موجود، لا صياغةٌ وتأليف. ويقول سبحانه:

﴿فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ * مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ * بِأَيْدِي سَفَرَةٍ * كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾ [عبس: 13-16]

فالصحف مكرّمةٌ ذات قدرٍ رفيعٍ لا تُمسّ إلا بما يليق بها، ومرفوعةٌ محفوظةٌ عن التحريف والعبث لا يطالها باطل، ومطهّرةٌ لم تمسّها يد بشرٍ ولم يشترك في صياغتها أحدٌ غير مأذون، وبأيدي سفرةٍ هم الملائكة الناقلون بأنفسهم لا بواسطةٍ يحملونها ويوصلونها، وكرامٍ بررةٍ فما في أيديهم ليس حكراً على طائفةٍ، سخيٌّ لمن قصده بطهرٍ وتقى، فالكرم في العطاء والبرّ في الأمانة. ويقول سبحانه:

﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [القيامة: 16-18]

فثلاثة أمورٍ على الله لا على النبيّ، الجمع والقرآن والقراءة، والنبيّ مأمورٌ بالاتّباع، وهو فعل المتلقّي لا المؤلّف. والجمع على الله يعني أنّ ترتيب الآيات في سورها وربطها بعضها ببعضٍ عملٌ إلهيٌّ لا بشريّ. ويقول سبحانه ﴿قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِن رَّبِّي﴾ [الأعراف: 203]، فالنبيّ تابعٌ لا مبتدئ، يتبع ما يوحى إليه، ولا يصدر منه شيءٌ من تلقاء نفسه.

1.8.7 الصحف المطهرة ـــ النصّ المكتوب الإلهيّ

وقد وصف القرآن هذه الصحف بأربعة أوصافٍ تكشف ماهيتها من زاويةٍ أخرى. فالمطهرة تعني أنّها لم تمسّها يد بشرٍ ولم يشترك في صياغتها أو كتابتها أحدٌ غير مأذون. والسفرة هم الملائكة الناقلون، والاسم من الكشف، أي الذين يكشفون ويُظهرون ويوصلون، وبأيديهم هذه الصحف لا بأيدي بشر. ويقول سبحانه:

﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: 21-22]

واللوح في أصله من «لاح»، أي ظهر وأشار وبان، ومنه يقال لاح في الأفق أي ظهر لمن يتطلّع إليه، وسُمّي اللوح الخشبيّ لوحاً لأنّه يُظهر ما كُتب عليه. فاللوح المحفوظ لا يبدو دفتراً أو صفحةً مادّيةً في مكانٍ ما، بل الفضاء المكشوف الموضِح

الظاهر لمن يبحث ويتتبّع، المستودعُ الكونيُّ الذي يُظهر كلّ شيءٍ لمن أعمل النظر وأحسن التتبّع، محفوظٌ غير قابلٍ للتحريف لأنّه في حفظ الله. وشاهده الجامع قوله تعالى:

﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ [الأنبياء: 30]

فهذا الحدث الكونيّ، بداية الوجود من رتقٍ واحدٍ ففتق، يبدو مسجّلاً في اللوح المحفوظ منذ الأزل، ولم يُدركه الإنسان إلا حين سار في الأرض ونظر في الآفاق بمناظيره الكاشفة، فرأى ما يسمّيه اليوم الانفجار العظيم، فكأنّه قرأ في اللوح المحفوظ ما لاح وبرز لمن بحث وتتبّع. ويقول سبحانه ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: 39]، وأمّ الكتاب أصول التشريع الثابتة عند الله، الأحكام الكلّية التي لا تتغيّر لأنّها صادرةٌ عن الذات المطلقة خارج الزمان، على ما تأسّس في فصل الكتاب، ومنها يتفرّع التشريع في الوجود ليُحاكي كلّ أمّةٍ بحسب زمنها دون أن يخرج عن أصله الثابت. فأصل هذا النصّ محفوظٌ عند الله في لوحٍ محفوظٍ وأمّ الكتاب، والتنزيل انعكاسٌ منه إلى الصحف المطهرة إلى الوجود.

1.8.8 الرسم العثمانيّ دليلٌ على المصدر

وأقوى ما يجمع الأدلّة السابقة أنّ الرسم العثمانيّ، بكلّ تعقيداته التي عرضها هذا الفصل، يخدم وظيفةً يبعد أن يخطّط لها عقلٌ بشريٌّ من تلقاء نفسه. فهو رسمٌ واحدٌ يحتمل أوجهاً متعدّدةً في الفهم، يبدو مصوغاً ليخدم مستقبلاً لا يعلمه بشرٌ وقت صياغته، ويحفظ دقائق يبعد أن يُنتجها عقلٌ بشريٌّ أو يُعيدها. وقد ظلّ هذا الرسم واحداً في المخطوطات القديمة رغم تباعد أماكنها وأزمانها، وهذا الاتّفاق على نظامٍ مخالفٍ للقياس في آلاف المواضع عبر أربعة عشر قرناً يبعد أن يُفسَّر إلا بمصدرٍ واحدٍ محفوظٍ لا تمسّه يد بشر.

فيتبيّن من هذا البحث أنّ الرسم العثمانيّ في مصحف حفص، بتعقيده وانتظامه واتّساقه عبر أربعة عشر قرناً، يقرب أن يكون نسخاً عن أصلٍ مكتوبٍ موجود، إذ يبعد أن يُنتج عقلٌ بشريٌّ هذا النظام من فراغ، أو يُملي هذه التعقيدات شفهياً على مدى سنوات نزوله، أو يحفظ آلاف متغيّراته بلا تناقض. وهو ما تُثبته الآيات، الصحفُ المطهرة بأيدي سفرةٍ كرامٍ بررة، نسخٌ أمينٌ من أصلٍ إلهيٍّ محفوظ.

1.8.9 المعادلة الكاملة

يقول الله تعالى:

﴿لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: 42]

فتتبيّن المعادلة التي تُثبتها الآيات: أمّ الكتاب عند الله، فاللوح المحفوظ، فالصحف المطهرة بأيدي السفرة، فيوصّلها الله للنبيّ متتابعةً، فيتلو النبيّ من الصحف، والوحي على قلبه يُمكّنه من الفهم والإنذار وبيان ذكره، فينسخ الصحابة من الصحف، فالمصحف نسخةٌ أمينةٌ من الأصل الإلهيّ. ودور كلّ طرفٍ في هذه المعادلة بيّنٌ؛ فالله المصدر والجامع والحافظ، والملائكة السفرة الناقلون بأيديهم الصحف المطهرة، والنبيّ التالي المبلّغ المبيّن لا المؤلّف ولا المُملي، والصحابة النُّسّاخ الأمناء لا الكتّاب المؤلّفون.

فما وصلنا اليوم لا يبدو نتاج إملاءٍ بشريٍّ ولا جمعٍ بشريٍّ ولا اجتهادٍ بشريّ، بل نصٌّ إلهيٌّ نزل مخطوطاً في صحفٍ مطهرةٍ وحفظه الله كما وعد:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9]

فالحفظ الإلهيّ لم يكن في الصدور وحدها، بل حفظاً للنصّ في صحفه المطهرة التي لا يأتيها باطلٌ من بين يديها ولا من خلفها، وحفظاً للرسم في دقائقه التي تعجز عنها الأيدي البشرية.

ويتبيّن وجهٌ في اختيار لفظ «الذكر» في هذه الآية دون غيره. فالذكر في أصل اللغة نقيض النِّسيان، وله وجهان، وجهٌ منطوقٌ يُتلى يُنسى عند مَن لم يدّكره، ووجهٌ مدوَّنٌ ثابتٌ يُحفَظ. ولمّا نَسب الله الحفظ إلى نفسه ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، لا إلى البشر، دلّ

ذلك على أنّ المحفوظ هو الوجه المدوَّن الثابت، لا المنطوق المتلقَّى في الصدور؛ إذ المنطوق وحده يُنسى، كما نَسي الأوّلون ذكرهم فباروا، ولو كان حفظ هذا الذكر موكولاً إلى الصدور لطاله ما طال غيره من النِّسيان. فاختيار «الذكر» مقروناً بوعد الحفظ يكشف أنّ آلية حفظه تتجاوز الصدر الناسي، وهي التثبيت المدوَّن في الصحف المطهرة، فجاء النصّ مكتوباً محفوظاً لا متروكاً لذاكرةٍ تنسى. ولو أراد اللفظ العابر وحده، لكان أقرب أن يقول البلاغ أو التلاوة، لكنّه خصّ «الذكر»، وهو ما يُثْبَت ويُستحضَر، لأنّ المثبَّت المدوَّن هو الذي يقبل الحفظ الذي لا يضيع.

ولذلك كان التحدّي بهذا النصّ تحدّياً بمثله كاملاً، لفظاً ومعنىً ورسماً، فعجزت عنه الأمم جيلاً بعد جيل:

﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 23]

﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [هود: 13]

فالتحدّي مفتوحٌ لكلّ زمانٍ ومكان، بسورةٍ واحدةٍ أو بعشرٍ، وقد مضت القرون وعجز الإنس والجنّ عن الإتيان بمثله، لا في لفظه ولا معناه ولا رسمه الذي يبعد أن يُنتجه عقلٌ بشريٌّ أو يُعيده.

1.9 نسخة حفص عن عاصم ــــ الامتداد الطبيعيّ للتنزيل

تبيّن في الفصل السابق أنّ النصّ القرآنيّ نزل مخطوطاً في صحفٍ مطهرة، نسخةً أمينةً من أصلٍ إلهيٍّ محفوظ، وأنّ الرسم العثمانيّ بدقائقه التي تعجز عنها الأيدي البشرية شاهدٌ على هذا الأصل. ولمّا كان الإنسان قد أدرك في فصل الحدود المعرفية أنّ ما أُوتي من العلم قليل، وأنّ مرجعه فيما وراء حدوده هو ما أنزله الله، برز سؤالٌ لا بدّ منه قبل أن يُستدلّ بآيةٍ واحدةٍ في أيّ فصلٍ من فصول هذا الكتاب: أيّ نصٍّ بالضبط نعتمد؟ وعلى أيّ روايةٍ يُبنى الاستدلال؟ فالنصّ الذي نزل مخطوطاً تناقلته الأمة قراءاتٍ متعدّدة، فأيّها الامتداد الحيّ لذلك الأصل المدوّن؟ هذا ما يتناوله هذا الفصل.

1.9.1 مسألة القراءات وإشكالها

من أكثر ما أُثير حول القرآن مسألة الأحرف السبعة والقراءات العشر، وقد صوّرها الفهم السائد على أنّها وحيٌ نزل بتعدّدٍ لغويٍّ وصوتيّ، وأنّ هذه القراءات كلّها وحيٌ متواتر. لكنّ التدبّر والبحث الداخليّ في النصّ يكشف أنّ الأمر يبدو مختلفاً، وأنّ هذا الفهم لم يقم على بيّنةٍ من النصّ ذاته، بل على التباسٍ تاريخيٍّ ولغويّ. وقد أفضى ذلك إلى إبقاء فهم النصّ معتمداً على وسائط من رواةٍ وأسانيد وعلماء متخصّصين، أكثر من اعتماده على النصّ ذاته مرجعاً، حتى أُضفيت قداسةٌ على اجتهاداتٍ بشريةٍ ينبغي أن تُميَّز عن الوحي المنزَّل.

وما يُعرَض في هذا الفصل بيانٌ نستمدّه من كتاب الله، لا مواجهةٌ مع أحدٍ ولا خصامٌ مع التراث. فغايتنا تمييز ما حفظ النسق القرآنيّ كاملاً، استقراءً من داخل النصّ، لا التشكيك في نوايا أحدٍ ولا الطعن في أشخاص. والنظام البنيويّ للنصّ أقوى دليلٍ على أصالته من السند الفرديّ أو الشهرة التاريخية، فالقرآن يُفسَّر بعضه ببعض، ويُحكَم عليه من داخله لا من خارجه.

1.9.2 رواية تعدّد القراءات ــــ البيان والوهن

تدور رواية تعدّد القراءات على ما يُروى من أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف، وأنّ هذا التعدّد رحمةٌ وإعجازٌ وتيسير. وحين يُتأمّل هذا الفهم تأمّلاً هادئاً، يبرز سؤال: رحمةٌ بماذا، وإعجازٌ بماذا؟ فالرحمة المزعومة ليست رحمةً بالقارئ الذي يقرأ قراءةً واحدةً طيلة حياته لا يعلم غيرها. والذي يتبيّن أنّ هذا الفهم صار آليةً تحوّل ما قد يبدو اختلافاً أو تعارضاً إلى وجهٍ لا يُناقَش، فكلّما أُشير إلى خطأٍ نحويٍّ بين الروايات، أو اختلافٍ في النصّ بين روايةٍ وأخرى، قيل إنّه وجهٌ صحيحٌ من أوجه الأحرف السبعة. فصار الإعجاز المزعوم مناعةً من النظر، لا إعجازاً في بناء النصّ.

وممّا يكشف أنّ المسألة في أصلها اختلافُ حفظٍ ونقلٍ لا تعدّدُ وحيٍ منزَّل، ما يُروى نفسه من أنّ الأمة خُشي عليها أن تختلف في الكتاب اختلافاً يُمزّقها، فجُمعت على نسخةٍ واحدةٍ في عهد عثمان، عُرفت بمصحف الإمام، نُسخت منه نسخٌ ووُزّعت على

الأمصار الكبرى. فالاختلاف الذي خُشي منه لم يكن اختلاف لهجاتٍ ولا تنوّع رحمة، بل اختلافاً في النصّ ذاته، في الكلمات والترتيب والحروف، يُخشى أن يُمزّق الأمة كما مزّق الاختلاف من قبلها أمم الكتاب. وهذا يكشف أنّ ما سُمّي تعدّد قراءاتٍ لم يكن في أصله إلا اختلاف حفظٍ ونقل. وفي التوحيد على نسخةٍ واحدةٍ ما يدلّ على أنّ التعدّد كان أمراً يُدرأ لا رحمةً تُطلب، وأنّ النصّ الواحد هو الأصل. ولا يتبيّن من النظر أنّ التوحيد العثمانيّ أقرّ أكثر من وجهٍ واحد، بل جمع الناس على نصٍّ واحدٍ درءاً للاختلاف.

ومع هذا التوحيد، بقيت اختلافاتٌ بين الروايات المتداولة، بعضها يتجاوز التنقيط والإعراب إلى ما هو أعمق، من زيادة حرفٍ أو نقصانه، أو دمج آيتين في واحدة أو انقسام آيةٍ إلى آيتين، أو اختلاف الكلمة الذي يمسّ المعنى. وهذا النوع لا يبدو وجهاً من أوجه قراءةٍ مقصودة، بل أثر اجتهادٍ بشريٍّ في ضبط نصٍّ لم تكن قواعد ضبطه قد اكتملت بعد.

ويبقى سؤالٌ قد يَعرِض للمتأمّل: إذا كان الله قد تعهّد بحفظ كلامه، فكيف نجد نسخاً متعدّدةً فيها اختلاف؟ وجوابه يكشف جوهر الحفظ نفسه:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9]

فالحفظ في الآية متعلّقه ضمان صيانة النصّ من الضياع، وهو لله وحده لا يشاركه فيه أحد، لا البشر ولا غيرهم. ولا ينافي هذا ما تأسّس في فصل الله والرب من مجيء الآية بالمثنى الوظيفيّ، فإنّ المثنى هناك يجمع مقام الذات بمقام تدبيرها الربوبيّ في إجراء التنزيل عبر السنن والملائكة، وأمّا ضمان الحفظ وصيانة النصّ فللذات المطلقة وحدها؛ فالتدبير يجري في الوجود بأدواته، والضمان من خارجه، ولا تعارض.

ومن هنا يتبيّن أنّ تعدّد الروايات واختلافها ليس نقضاً للحفظ الإلهيّ، بل شاهدٌ عليه من وجهين متلازمين. الأول أنّ اختلاف الروايات يكشف عجز النقل البشريّ عمّا اؤتُمن عليه، إذ لو كان حفظ النصّ موكولاً إلى الصدور لاختلف كما اختلفت تلك الروايات، فبان أنّ الصدر البشريّ لا يحفظ وحده. والثاني أنّ الله، في مقابل هذا العجز، حفظ نسخةً واحدةً تامّةً سالمةً من النقص والتحريف، فبقيت محفوظةً وسط الاختلاف، وجعلها الأكثر انتشاراً في الأرض بأمره لا بسعي البشر. فبقاء نسخةٍ واحدةٍ تامّةٍ وسط تعدّدٍ مختلفٍ هو بعينه أثر الحفظ الإلهيّ البحت.

ومن نسب إلى نفسه حفظ النصّ ونقله بصدره، فكأنّما جعل لله شريكاً في حفظ كلامه، والله وحده الحافظ، تكفّل بإيصاله وصيانته دون وساطةٍ بشريةٍ يُنسب إليها الحفظ. ولم تُمنَع تلك الروايات المتعدّدة إلا لحكمةٍ تتبيّن: أن يتبيّن الله الذين يؤمنون بكتابه حقّاً ممّن ورثوه دون علمٍ ولا دراية. فالمؤمن المتدبّر يجد الفارق بين الروايات، ويقتفي أثر التمام من النقص إذا قارن بينها بميزان النصّ الداخليّ، فيتبيّن له الأصيل المحكم؛ ومن اكتفى بالنقل والوراثة دون تدبّرٍ بقي محجوباً عن هذا التمييز. فجعل الله النصَّ المحكم نفسه ميزاناً يتبيّن به ما وافق الأصل ممّا فارقه، إذ أحكم آياته وحصّن نسقها، فكلّ وجهٍ يخالف هذه البنية يتبيّن بمخالفته من داخل النصّ لا من خارجه.

وفي هذا يتجلّى معنى الإيمان بالكتاب الذي يجعل التدبّر ميزاناً للحكم على الأصيل والدخيل:

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]

فإحكام النصّ وانسجامه الداخليّ برهانٌ على مصدره، وأيّ اختلالٍ أو تناقضٍ يكشف عن دخولٍ بشريٍّ أو اجتهاديّ. ومن هنا يتبيّن معنى تلاوة الكتاب حقّ تلاوته:

﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾ [البقرة: 121]

فحقّ التلاوة ليس جودة الصوت ولا كثرة الختمات ولا تلاوةً عمياء، بل الاشتباك الحقيقيّ مع النصّ تدبّراً وبحثاً واستيعاباً لبنيته ونسقه، حتى يكون منهاجاً للحياة. والإيمان ما وقر في القلب وصدّقه العمل، لا ما جرى على اللسان وانتهى عند حدود

الحروف. ومن تلا الكتاب حقّ تلاوته تبيّن له أين الأصيل المحكم وأين الدخيل المضطرب، ومن اكتفى بالتلاوة والنقل بقي محجوباً عن هذا الإدراك.

﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ﴾ [القصص: 51]

فوصّلنا، لا أرسلنا بواسطة، فالله لم يكل حفظ النصّ إلى الرواة والأسانيد، بل تكفّل بإيصاله. وما ظهر من روايات مخالفة فهو من سعي البشر لنسب نقل النصّ إلى أنفسهم، سعيٌ أذن الله بظهوره ليتبيّن به من تمسّك بالنصّ الأصيل ممّن تمسّك بالنقل والرواية وحدها.

وفي إشهار هذه النسخة وجعلها الغالبة المنتشرة في بقاع الأرض رحمةٌ من الله بعباده، إذ لم يَكلهم إلى اختلافٍ يحيّرهم في كتابهم، بل حفظ لهم نسخةً تامّةً قيّمةً مهيمنةً على ما سواها، يرجع إليها المؤمن فيجد النصّ كما نزل. فهي اليوم القائمة الغالبة بين النسخ، تقرؤها عامّة الناس، وما خالفها أضيق انتشاراً. وليس هذا الانتشار بسعي البشر وحده، بل هو أثر رحمةٍ وحفظٍ من الله، إذ وصف كتابه بأنّه رحمة ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الإسراء: 82]، فكان من تمام هذه الرحمة أن يحفظ للناس صورته التامّة ويجعلها الغالبة، رحمةً بهم أن يضلّوا في كتابهم كما ضلّت أمم الكتاب قبلهم.

1.9.3 معنى الأحرف السبعة — أبواب المعاني لا قراءات لغوية

الحرف في اللسان مأخوذٌ من الجذر «حرف» الذي يدلّ على الطرف والميل. يقول الله تعالى:

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ﴾ [الحج: 11]

أي على طرفٍ غير ثابتٍ في ضعفٍ وتذبذب. ومن هنا سُمّي الحرف الأبجديّ حرفاً، لأنّه ضعيفٌ بمفرده لا يعطي معنىً مستقلّاً حتى ينضمّ إلى غيره. فالحرف رمز الضعف إذا انفرد، والقوّة لا تتحقّق إلا باجتماعه مع حروفٍ أخرى في نسقٍ لغويٍّ متكامل.

وهذا المعنى يمكن أن يُسقَط على السلوك الإنسانيّ، فالذي يضعف عن ضبط نفسه يميل إلى الخبائث أو يتجاوز الاعتدال في الشهوات فيُوصَف بالانحراف، أي الميل عن الجادّة. كما أنّ التشدّد المفرط عن حدّ الاعتدال انحرافٌ آخر، إذ الانحراف ليس في التفلّت وحده بل في المغالاة أيضاً. فكلا الطرفين ميلٌ عن التوازن الذي أراده الله لعباده، وضعفٌ عن الثبات على الصراط المستقيم.

وعليه، يبعد أن يكون معنى الأحرف السبعة سبعَ قراءات، لأنّ القراءة الواحدة تصير حينئذٍ حرفاً، أي ضعيفةً منفردة، وهذا معنىً لا يليق بكلام الله. والذي يتبيّن أنّ الفهم الشائع وقع في انزلاقٍ دلاليّ، إذ حُملت كلمة «حرف» على الحرف الأبجديّ أو القراءة باللهجة، بينما أصلها اللغويّ الطرف والميل والضعف عند الانفراد.

وعلى تفسير الأحرف بالقراءات بُنيت نظرية القراءات. والثابت المتواتر الصحيح أنّ القرآن أُنزل على سبعة أحرف، رواه الشيخان وأحمد وغيرهم من حديث عمر وأبيّ وأبي هريرة وابن عباس، حتى عُدّ متواتراً. لكنّ هذا الثابت يقرّر العدد، ولا يفسّر ما الأحرف السبعة، فبقي تفسيرها مجالاً للنظر.

وممّا رُوي في تفسيرها حديث ابن مسعودٍ عن النبيّ ﷺ: «كان الكتابُ الأوّلُ ينزلُ من بابٍ واحدٍ على حرفٍ واحد، ونزل القرآنُ من سبعةِ أبوابٍ على سبعةِ أحرف: زاجرٍ وآمرٍ وحلالٍ وحرامٍ ومحكمٍ ومتشابهٍ وأمثال؛ فأحلّوا حلاله، وحرّموا حرامه، وافعلوا ما أُمرتم به، وانتهوا عمّا نُهيتم عنه، واعتبروا بأمثاله، واعملوا بمحكمه، وآمنوا بمتشابهه، وقولوا آمنّا به كلٌّ من عند ربّنا». أخرجه الحاكم والبيهقيّ والطبريّ.

فهذه الرواية تجعل الأحرف السبعة سبعةَ أبوابٍ من المعاني والتشريع لا سبعَ قراءات، وخاتمتها صريحةٌ في ذلك، إذ أمرت بالعمل بكلّ بابٍ بحسبه. وقد اعتُرض عليها باعتراضين، يكشف النظر فيهما أنّهما لا ينهضان.

أمّا الأول فاعتراض ابن عطية، إذ ضعّفها بأنّ التوسعة لم تقع في تحليل حرامٍ ولا تحريم حلال. والنظر يكشف أنّ هذا استبعادٌ للمتن لا إعلالٌ له، فإنّ الحديث لا يُردّ متنه بمجرّد الاستبعاد العقليّ أو لمخالفته رأياً مسبقاً، وإنّما يُعَلّ بعلّةٍ في سنده أو بمخالفته ما هو أصحّ منه. وابن عطية لم يطعن في سند الرواية، ولم يأتِ بنصٍّ أصحّ يخالفها، بل استبعد متنها لأنّه أراد أن يُميل الأحرف السبعة إلى سياق القراءات، فاستبعد أن تكون أبواباً بناءً على هذا. فاعتراضه يدور على المدّعى نفسه: افترض أنّها قراءاتٌ موسَّعٌ بها، ثمّ ردّ كونها أبواباً لأنّها لا توافق هذا الافتراض. ولو سُلّم أنّها أبوابٌ لما ورد اعتراضه أصلاً، إذ لا توسعة في الأبواب بل تنويعٌ في أبواب البيان والتشريع.

وأمّا الثاني فترجيح وقفها على ابن مسعود، إذ رُويت مرفوعةً عن النبيّ ورُويت من كلام ابن مسعود، فرجّح قومٌ الوقف، وقالوا تقسيمُ الأبواب أشبه أن يكون من تصرّف ابن مسعود. والنظر يكشف أنّ هذا الترجيح استحسانٌ لا علّةٌ إسنادية، إذ بنوه على استبعاد أن يكون النبيّ قسّم هذا التقسيم، لا على قادحٍ في رواته. ثمّ إنّ أصل نزول القرآن على سبعة أحرف ثابتٌ مرفوعٌ متواترٌ عن النبيّ في الصحيحين، فما فسّر به ابن مسعودٌ هذه الأحرف موافقٌ لأصلٍ ثابتٍ عن النبيّ، لا قولٌ ابتدأه من عنده. وابن مسعودٍ إمامٌ من أعلم الصحابة بالقرآن وأقدمهم عهداً بالتنزيل، فقوله في تفسير ما سمعه صدقٌ معتبَر. فالتفسير، مرفوعاً كان أو موقوفاً، يبقى كاشفاً لمعنى الأحرف السبعة، وأخطأ من ردّه استبعاداً.

ونحن، مع هذا، لا نتّخذ الرواية مصدراً للتأسيس، بل نوردها بياناً أنّ ما رُوي في الباب لا يُسعف الفهم الشائع، بل يوافق ما استقرأناه من الأصل اللغويّ للحرف. فمرجعنا في إثبات المعنى اللغةُ والنصّ، والرواية شاهدٌ يعضد لا أصلٌ يُبنى عليه.

1.9.4 كيف نشأت أوجه القراءات

والكتاب نزل تامّاً مطهّراً من عند الله، نصّاً ورسماً ونطقاً وضبطاً، في صحفٍ منزّهةٍ عن أيدي البشر، وصفها الله بأوصافٍ تقطع أن تكون يدٌ بشريةٌ قد امتزجت بصياغتها. فقال سبحانه ﴿رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُوا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً﴾ [البينة: 2]، والتطهير يقتضي ألّا تمسّها يد بشرٍ في صياغةٍ ولا ضبط. وقال ﴿فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ * مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ * بِأَيْدِي سَفَرَةٍ * كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾ [عبس: 13-16]، فهي مكرّمةٌ رفيعةُ القدر، مرفوعةٌ محفوظةٌ عن العبث، مطهّرةٌ لم تمسّها يدٌ غير مأذونة، بأيدي سفرةٍ من الملائكة لا بأيدي البشر. وقال ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: 21-22]، فأصله محفوظٌ لا يطاله تحريف.

فإذا كانت الصحف بهذه الأوصاف، مطهّرةً مرفوعةً محفوظةً عن أيدي البشر، لم يستقم أن يكون رسمها منزّلاً مطهّراً وضبطها ونطقها من صنع البشر، إذ التطهير يستوعب النصّ كلّه، رسمه وضبطه ونطقه، لا رسمه وحده. والضبط هو الذي يستقيم به النطق والمعنى، فلو نزل النصّ مطهّر الرسم دون ضبطٍ، ثمّ ضبطته أيدي البشر باجتهادها، لدخلت أيديهم في صياغة المعنى، وهو ما تنفيه أوصاف الصحف. فدلّ ذلك على أنّ النصّ نزل تامّاً بضبطه ونقطه وحركاته، مطهّراً كاملاً، لا ينقصه شيءٌ يُكمله البشر من بعد. ولا يستقيم على هذا ما يُدّعى من أنّ ضبط النصّ ونقطه أُحدثا بعد التنزيل، إذ يلزم منه أن ينزل النصّ ناقصاً يُتمّه البشر، وأن تمتزج أيديهم بصياغته، وكلاهما يناقض كونه مطهّراً نزل من لدن حكيمٍ تامّاً لا يعتريه نقص.

ويتمّم هذا التطهيرَ قولُه تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9]. فالحفظ في الآية متعلّقه «الذكر» الذي نزل، أي النصّ المكتمل المطهّر كما تنزّل، لا أيّ نسخةٍ أو قراءةٍ طرأت عليه باجتهادٍ بشريّ. فالله تعهّد بحفظ ما نزّله تامّاً، لا بحفظ ما أحدثه الناس في نقله. ولمّا كانت نسخة حفصٍ هي الامتداد التوقيفيّ للتنزيل الحكيم، الحافظة للنصّ كما نزل ضبطاً ونطقاً ورسماً، تبيّن أنّها هي المشمولة بهذا الوعد، إذ هي صورة المنزَّل المكتمل الذي تعهّد الله بحفظه. وما عداها ممّا ثبت فيه خطأ الاجتهاد البشريّ، إذا قِيس بنسيج النصّ ذاته وبنسخة حفص، فليس داخلاً في هذا الحفظ، لأنّ الحفظ للمنزَّل لا للطارئ عليه؛ فما خالف النسق المحكم ليس من «الذكر» الذي تعهّد الله بحفظه، بل ممّا أحدثته أيدي البشر في نقله، يكشفه النصّ المحفوظ نفسه حين يُقاس إليه.

وهذا الذي تبيّن إنّما هو ما يقوده إليه الاستقراء والنظر متضافرَين، لا دعوى قطعٍ من نصٍّ صريحٍ واحد. فإنّ أوصاف الصحف بالتطهير والرفعة، ووعد الحفظ للذكر المنزَّل، ولزومَ أنّ التطهير يستوعب الضبط كما يستوعب الرسم، ثمّ المواضع التي خالف فيها الضبطُ القياسَ السليقيّ ممّا سنعرضه تباعاً، كلّها قرائن تتضافر فيتبيّن منها أنّ النصّ نزل تامّاً بضبطه. فنحن

نعرض ما ترجّح بالبحث والاستقراء، لا ما نقطع به قطعاً مطلقاً، ونسوق عليه من القرائن ما يأتي تباعاً ليتبيّن وجهه، إذ المنهج المعرفيّ يقتضي أن يُقال فيما هذا سبيله: هذا ما تبيّن وترجّح، والله أعلم بحقيقة ما كان.

ويعضد كونَ الضبط منزّلاً توقيفياً أنّ في القرآن مواضع يخالف فيها ضبطُه القياسَ النحويّ الذي تجري عليه السليقة، فلو كان الضبط من السليقة لاطّرد على القياس، لكنّه حُفظ على خلافه، فدلّ على أنّه موقوفٌ نزل مع النصّ. من ذلك قوله تعالى ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: 6]، بنصب «أرجلكم» مع أنّ ظاهر السليقة عطفُها على «رؤوسكم» المجرورة المجاورة لها. ومنه لفظ «الصابئين» في تراكيب متماثلة، جاء بالياء في ﴿وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ﴾ [البقرة: 62] و﴿وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ﴾ [الحج: 17]، وجاء بالواو في ﴿وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ﴾ [المائدة: 69]، رفعاً على خلاف نظيريه في التركيب نفسه. ومنه «المقيمين» في ﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ [النساء: 162]، بالياء بين معطوفاتٍ مرفوعة. ومنه «الصابرين» في ﴿وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ﴾ [البقرة: 177]، بالياء بين مرفوعات. ومنه ﴿إِنْ هَٰذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾ [طه: 63]، بالألف مع أنّ اسم «إنّ» حقّه النصب.

وقد زعم زاعمون أنّ هذه من خطأ الكاتب أو لحنٍ في الرسم، وهذا مردودٌ من وجوه. أوّلها أنّ الرواية بذلك لا تصحّ عمّن نُسبت إليه، إذ كان من نُسبت إليهم عرباً فصحاء لا يخفى عليهم وجه الإعراب. وثانيها أنّ الصحابة كانوا أحرص الناس على كتاب الله، فلو رأوا فيه خطأً لأصلحوه، ولم يتركوه لمن بعدهم، وهم الذين جمعوا المصحف ليرفعوا الاختلاف، فكيف يتركون فيه خطأً عمداً؟ وثالثها، وهو الأبين، أنّ الخطأ لا يطّرد، والسهو لا ينتظم؛ فلو كانت هذه المواضع سهواً لجاءت فُرادى مبعثرة، لكنّها جاءت ظاهرةً مطّردةً في مواضع متعدّدة، محفوظةً عبر القرون دون تغيير. واطّراد المخالفة وانتظامها وحفظها دليلُ القصد لا الخطأ، إذ المقصود وحده هو الذي يطّرد وينتظم ويُحفظ. ويعضد ذلك قوله تعالى ﴿لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: 42]، فما حُفظ في النصّ مطّرداً مقصودٌ من تنزيل الحكيم، لا باطلٌ طرأ عليه. فدلّ هذا على أنّ ضبط النطق نزل توقيفياً، حُفظ كما نزل، لحكمةٍ فيه وإن دقّت، كما حُفظ الرسم العثمانيّ بدقائقه التي تبيّنت في فصل المخطوط.

فلمّا كان النصّ قد نزل مكتملاً مطهّراً بضبطه ونطقه، كان النطق المنزَّل محفوظاً في التلاوة المتوارَثة عن النبيّ، يقرؤه العرب على وجهه الذي نزل. ثمّ تتابعت اجتهادات القرّاء من بعدُ في قراءة الرسم، فظهرت وجوهٌ مختلفةٌ في النطق حين تدخّلت أيديهم في قراءة النصّ المطهّر على غير وجهه المنزَّل. وفي القرن الرابع الهجريّ جُمعت سبع قراءاتٍ من بين الوجوه المنتشرة، وفق معايير ثلاثة: موافقة الرسم العثمانيّ، وصحّة وجهٍ في العربية، والشهرة بين القرّاء. وهذا الانتقاء، على ما فيه من عناية، يبقى اجتهاداً بشرياً يحتمل النظر، ويدلّ بذاته على أنّه لا قداسة مطلقةً لوجهٍ لم يُختبر في ضوء النسق البنيويّ للقرآن كلّه. ثمّ أُضيفت ثلاث قراءاتٍ أخرى لتصير عشراً. وهذه الوجوه في حقيقتها نُقلت بأسانيد محدودةٍ لا ترقى إلى التواتر الكمّيّ الذي حظي به النصّ في جملته؛ فالنصّ نفسه متواترٌ قطعيّ، أمّا تفاصيل أوجه الأداء فنُقلت نقلاً أخصّ.

وقد كان التوحيد العثمانيّ على مصحفٍ واحدٍ هو الأصل الذي تفرّعت عنه هذه الوجوه. فعثمان لم يوزّع مصاحف متعدّدة القراءات، بل وحّد الأمة على مصحفٍ واحدٍ هو النصّ الذي كُتب في عهد النبوّة، درءاً للاختلاف. ولا يتبيّن من النظر أنّه أقرّ أكثر من وجهٍ واحد، بل جمع الناس على نصٍّ واحد. فالوجوه التي ظهرت بعد ذلك إنّما هي قراءاتٌ اجتهد فيها القرّاء في النطق، لا نصوصٌ متعدّدةٌ نزل بها التنزيل.

ولمّا كان التنزيل الحكيم لا يكون ذا وجهين متعارضين في المعنى، فإنّ ما في النسخ الأخرى من اختلافاتٍ تمسّ المعنى أو النسق ليست أوجهاً منزّلةً متعدّدة، بل أخطاء نقلٍ بشريةٍ دخلت حين اجتهد القرّاء في قراءة الرسم، تكشفها بنية النصّ المحكمة. ونسخة حفصٍ هي الامتداد التوقيفيّ للتنزيل الحكيم، الحافظة للنصّ كما نزل. ولسنا نخطّئ الرسم العثمانيّ ولا ما تواتر من وجوه الأداء التي لا تمسّ معنىً ولا نسقاً، فالرسم واحدٌ محفوظٌ نزل به التنزيل؛ وإنّما يتبيّن أنّ ما خالف النسق المحكم من ضبطٍ بشريٍّ للنطق خطأُ نقلٍ، لا وجهٌ منزَّل.

وممّا يؤكّد هذا تأكيداً صريحاً ما نراه اليوم، إذ انتشر على المواقع الالكترونية نسخٌ للقرآن اعتمدها جمهورٌ من الناس، لا تحاكي المخطوط الأصليّ للتنزيل الحكيم، بل كُتبت بالخطّ الحديث المعتاد، فأُسقطت منها دقائق الرسم العثمانيّ التي نزل بها

النصّ، وغُيّرت مواضع الهمزات والألفات، وأُزيلت الفروق التي حفظها الرسم المنزَّل. وهذا يحيلنا إلى النتيجة نفسها: أنّ الاجتهاد البشريّ لا ضابط له إذا اجتهد دون أصلٍ منزَّلٍ يحفظ التنزيل من العبث؛ فكما أخطأ القرّاء قديماً حين اجتهدوا في قراءة الرسم دون التزام الوجه المنزَّل، يخطئ الناسخون اليوم حين يصوغون النصّ بالخطّ المعتاد دون التزام الرسم المنزَّل. والعاصم من هذا التزامُ النسخة التي حفظت التنزيل كما نزل، رسماً وضبطاً ونطقاً، وهي نسخة حفصٍ عن عاصمٍ بالرسم العثمانيّ.

ولا يكفي القول النظريّ بأنّ هذه الوجوه اجتهادٌ بشريّ، بل لا بدّ من وقوفٍ أمام النصّ ذاته، لنرى بعين الاستقراء الداخليّ كيف تحفظ رواية حفصٍ الانسجام البنيويّ في مواضع، وكيف يتبيّن في غيرها خروجٌ عن هذا الانسجام في المعنى أو السياق أو التوحيد. والأمثلة التالية ليست طعناً في أحدٍ ولا تشكيكاً في نقلة القرآن، بل اختبارٌ للنصّ من داخله، وفق المبدأ الذي يقوم عليه هذا الكتاب: القرآن يفسّر بعضه بعضاً ويُحكَم عليه من داخله؛ نتبيّن بها أنّ ما خالف رواية حفصٍ في هذه المواضع المستقرأة خطأٌ في النقل تكشفه بنية النصّ، لا أنّه وجهٌ آخر للتنزيل.

1.9.5 الأدلّة الدلالية ـــ مواضع يتبيّن فيها خطأ النقل في غير رواية حفص

فيما يلي مواضع استقرأناها، يتبيّن فيها أنّ رواية حفصٍ حافظةٌ للنسق المنزَّل، وأنّ ما خالفها فيها خرج عن هذا النسق خروجاً يكشف أنّه خطأ نقلٍ بشريّ، لا وجهٌ آخر للتنزيل. ونؤكّد أنّ هذا حكمٌ على هذه المواضع بعينها، ممّا تبيّن بالاستقراء خروجه عن البنية، لا حكماً مرسلاً على كلّ اختلاف.

أولاً ـــ مالك يوم الدين ـــ نسبة المِلك المطلق لله

في فاتحة الكتاب جاءت في رواية حفص ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾، بالألف، وجاءت في رواية ورش ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾، بحذفها. فموضع الخلاف لفظٌ واحد: «مالك» في حفص، و«مَلِك» في ورش. ويتبيّن بالاستقراء أنّ «مالك» هي الموافقة لنسق النصّ في هذا الموضع.

فإنّ الفاتحة تتكلّم عن علاقة الله، الذات المطلقة، بيوم الدين، إذ افتُتحت بذكر الله بذاته ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. ولمّا كانت النسبة فيه نسبةَ الذات، تعيّنت قراءة «مالك»، لأنّ المالك يملك الشيء من خارجه ولا يكون جزءاً منه؛ فالله مالكُ يوم الدين، يملكه مِلكاً مطلقاً وهو خارج التكوين الأخرويّ لا جزءٌ منه.

ويعضد هذا أنّ القرآن ينسب مِلك يوم الدين إلى الله بذاته، كما في قوله تعالى ﴿يَوْمَ هُم بَارِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [غافر: 16]. فالسياق كلّه نسبةٌ لله بذاته، إذ لا يخفى عليه منهم شيء، ثمّ نسب المُلك يوم الدين له صراحةً ﴿لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾. والمُلك هنا بمعنى المِلك المطلق المنسوب للذات، لا السلطانُ المدبَّر داخل الوجود. فتعاضدت الآيتان في نسبة مِلك يوم الدين إلى الله بذاته، فناسب أن يوصف في الفاتحة بـ«مالك».

ولا يستقيم في هذا الموضع لفظ «مَلِك» الذي جاءت به رواية ورش، لأنّ المَلِك مقامُ تدبيرٍ وحكمٍ داخل الوجود، ووصفُ الذات به يُدخلها في التكوين الأخرويّ جزءاً منه مدبّراً فيه، والذات المطلقة تملك الوجود ولا تكون فيه. فلو كان السياق عن مقام رب العالمين، مقام التدبير داخل الوجود الأخرويّ، لناسبه «مَلِك»؛ لكنّ سياق الفاتحة نسبةُ الذات، فتعيّنت «مالك». وليس هذا تخطئةً للفظ «مَلِك» في ذاته، فهو صحيحٌ في وصف مقام التدبير في موضعه، لكنّه في هذا الموضع لا يستقيم، لأنّ سياقه نسبةُ الذات لا مقام التدبير. فقراءة حفص «مالك» هي المتّسقة مع التمييز التوحيديّ بين الذات ومقامها، كما تأسّس في فصل الله والرب: الله اسم الذات المطلقة، ورب العالمين وصف مقام تدبيرها في الوجود.

ثانياً ـــ طعام مسكين ـــ معادلة اليوم بالمسكين

في آية الصيام جاءت في رواية حفص ﴿فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾، بإفراد «مسكين»، وجاءت في رواية ورش ﴿فِدْيَةُ طَعَامِ مَسَاكِينَ﴾، بجمعه. فموضع الخلاف لفظٌ واحد: «مسكين» مفرداً في حفص، و«مساكين» جمعاً في ورش. ويتبيّن بالاستقراء أنّ الإفراد هو الموافق لنسق النصّ.

فإنّ الإفراد يضبط معادلةً دقيقة في الفدية: أنّ ما يُفدى به مقدَّرٌ بمسكينٍ واحدٍ عن اليوم الواحد. فإذا جاء بعده ﴿فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ﴾ كان التطوّع زيادةً بيّنةً على حدٍّ معياريٍّ صريح، مسكينٍ واحدٍ يُتجاوز إلى أكثر.

ويعضد هذه المعادلةَ نسقٌ قرآنيٌّ صريح. ففي كفّارة الظهار يقول الله تعالى ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: 4]. فجعل بدل صيام الشهرين، وهما ستّون يوماً، إطعامَ ستّين مسكيناً، فقابل كلّ يومٍ بمسكينٍ واحد. فاستقرّت المعادلة الداخلية: ما يُقابل صيام اليوم الواحد إطعامُ مسكينٍ واحد.

فقراءة حفص «طعام مسكين» متّسقةٌ مع هذه المعادلة، إذ المقدار عن الوحدة الواحدة مسكينٌ واحد، كما أنّ المقدار عن ستّين يوماً ستّون مسكيناً. ولو جاءت بالجمع المطلق «مساكين»، كما في رواية ورش، لخرجت عن المعادلة التي أرساها النصّ في الظهار، إذ يصير المقدار عدداً غير محدّدٍ من المساكين، فتنكسر النسبة الدقيقة التي حفظها النصّ بين الوحدة والمسكين، ويغيب الحدّ الذي يكون التطوّع زيادةً عليه.

ثالثاً ـــ سحران تظاهرا ـــ تجلّيا الكتاب لا الأشخاص

في قوله تعالى عن المكذّبين، جاءت في رواية حفص ﴿سِحْرَانِ تَظَاهَرَا﴾، وجاءت في رواية ورش ﴿سَاحِرَانِ تَظَاهَرَا﴾. فموضع الخلاف لفظٌ واحد: «سِحْران» في حفص، وصفٌ لما أُوتيَه موسى وما جاء به محمد بأنّهما سحرٌ في زعمهم؛ و«ساحِران» في ورش، وصفٌ لشخصين بأنّهما يسحران. ويتبيّن بالاستقراء أنّ «سِحْران» هي الصواب، تحسمه الآية التي تليها.

يقول الله تعالى ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِندِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ أَوَلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلٍّ كَافِرُونَ﴾ [القصص: 48]، ثمّ يقول في الآية التالية مباشرةً ﴿قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [القصص: 49].

فالضمير في ﴿أَهْدَىٰ مِنْهُمَا﴾ يعود على ما سبق، وهو ما أُوتيَه موسى وما جاء به النبي محمد. والمفاضلة في الهداية، أن يُطلَب كتابٌ أهدى منهما، لا تكون إلا بين كتب هدى، إذ يقال كتابٌ أهدى من كتابٍ، ولا يقال كتابٌ أهدى من شخص. فدلّ ﴿أَهْدَىٰ مِنْهُمَا﴾ على أنّ الموصوفين بـ«سحران» في الآية قبلها هما ما أُوتيَه موسى وما نزل على النبي محمد، لا شخصان يسحران.

وقد جاء التحدّي بالكتاب مفرداً ﴿فَأْتُوا بِكِتَابٍ﴾، لأنّ الكتاب من حيث نسبتُه إلى الله واحد، إذ الله خارج الزمن مطلق، فلا يُقال إنّه أنزل كتابين، بل كتاباً واحداً لما يحوي من التشريع الثابت الكلّيّ الذي يستوعب ما أُوتيَه موسى وما نزل على النبي محمد، كما تأسّس في فصل الكتاب. وإنّما تعدّد بحسب التنزيل في الزمن، فما أُوتيَه موسى تجلٍّ، وما نزل على محمد تجلٍّ، والأصل واحد. فجاء ﴿مِنْهُمَا﴾ بالتثنية باعتبار التجلّيَين في الزمن، و﴿بِكِتَابٍ﴾ بالإفراد باعتبار الأصل الواحد المنسوب لله.

فتعيّن أنّ قراءة حفص «سِحْران» هي الصواب، إذ التثنية فيها واقعةٌ على المُنزَل في الزمن، تجلّيَي الكتاب، لا على شخصين. ويعضد هذا ختام الآية الأولى ﴿إِنَّا بِكُلٍّ كَافِرُونَ﴾، فالكفر بكلّ ما في التجلّيَين من هدى، لا بشخصين. ولو كانت «ساحِران» بمعنى شخصين، لما استقام ﴿أَهْدَىٰ مِنْهُمَا﴾ إشارة الى الكتاب، إذ لا يُفاضَل كتابٌ بشخصٍ في الهداية، بل بكتاب، ولا استقام ﴿بِكُلٍّ﴾ مع إرادة ذاتين. فالقراءتان وإن اختلفتا بألفٍ واحدة، فإنّ النصّ المتّصل يكشف أنّ المراد تجلّيا الكتاب، فما خالف حفصاً هنا خطأٌ في النقل تكشفه الآية التالية.

رابعاً ـــ أم تقولون ـــ وحدة الخطاب

في قوله تعالى مخاطباً أهل الكتاب، جاءت في رواية حفص ﴿أَمْ تَقُولُونَ﴾، بتاء الخطاب، وجاءت في رواية ورش ﴿أَمْ يَقُولُونَ﴾، بياء الغيبة. فموضع الخلاف حرفٌ واحد: التاء في حفص خطاباً للحاضرين، والياء في ورش غيبةً عن غائبين. ويتبيّن بالاستقراء أنّ الخطاب هو الموافق لنسق السياق.

يقول الله تعالى ﴿قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ * أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ قُلْ أَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ﴾ [البقرة: 139-140]. فالخطاب موحَّدٌ في

السياق كلّه على صيغة المخاطَب الحاضر: ﴿أَتُحَاجُّونَنَا﴾، ﴿رَبُّكُمْ﴾، ﴿لَكُمْ أَعْمَالُكُمْ﴾، ثمّ ﴿أَمْ تَقُولُونَ﴾، ثمّ ﴿أَأَنتُمْ أَعْلَمُ﴾. فجاءت «تقولون» على هذا النسق الموحَّد، خطاباً للحاضرين كسائر الجمل المتتابعة قبلها وبعدها.

فقراءة حفص «تقولون» هي الموافقة لاطّراد الخطاب في السياق، إذ يبقى المخاطَب واحداً من أوّل الكلام إلى آخره. أمّا قراءة ورش «يقولون» بالغيبة، فتُحدث التفاتاً مفاجئاً من الخطاب إلى الغيبة في موضعٍ واحد، محصورٍ بين ﴿لَكُمْ أَعْمَالُكُمْ﴾ قبله و﴿أَأَنتُمْ أَعْلَمُ﴾ بعده، وكلاهما خطاب. فينقطع نسق المخاطَبة الواحدة بغيبةٍ طارئةٍ ثمّ تعود فوراً، وهذا الكسر في خطٍّ موحَّدٍ لا يستقيم في النسق الواحد. فيتبيّن أنّ ما خالف حفصاً هنا خطأٌ في النقل تكشفه وحدة الخطاب في السياق.

خامساً ـــ إثبات «هو» ـــ حصر أصل الصفة في الله

في خاتمة قوله تعالى، جاءت في رواية حفص ﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾، بإثبات ضمير الفصل «هو»، وجاءت في رواية ورش ﴿فَإِنَّ اللَّهَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾، بحذفه. فموضع الخلاف لفظٌ واحد: إثبات «هو» في حفص، وحذفها في ورش. ويتبيّن بالاستقراء أنّ الإثبات هو الموافق لنسق النصّ ومعناه التوحيديّ.

يقول الله تعالى ﴿وَمَن يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [الحديد: 24]. وضمير الفصل «هو» يفيد حصر أصل الصفة في الله، أنّه منبعها ومنشؤها، المنفرد بها انفراد المصدر، لا مجرّد متّصفٍ بها. فالله هو الغنيّ، أي أصل الغنى ومنبعه، الغنيّ بذاته غنىً مطلقاً؛ وغيره قد يوصف بالغنى، لكن وصفاً عارضاً مستعاراً، لا أصالةً ولا إطلاقاً، إذ غناه مستمدٌّ زائل. فـ«هو» تميّز الغنى الأصليّ المطلق الذي لله عن الغنى العارض الذي لغيره، وكذلك الحمد. ولو حُذفت «هو» لسوّى ذلك بينه وبين غيره في مطلق الاتّصاف، فأُجهضت الحقيقة التي تميّزه، أنّه الأصل والمنبع لا واحداً من المتّصفين.

ويعضد هذا المعنى نسقٌ قرآنيٌّ مطّرد: أنّ صفتي الله المعرّفتين بـ«الـ»، إذا جاءتا جملةً مستقلّةً تختم الآية، لزمها ضمير الفصل المثبِت للحصر، نافياً المشاركة في أصل الصفة. ويطّرد هذا في نظائره: ﴿إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، ﴿بَلْ هُوَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾، ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾، ﴿وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾. فلا تتخلّف «هو» في الجملة المستقلّة الخاتمة بصفتين معرّفتين، لأنّها موضع حصر أصل الصفة في الله.

وهذا اللزوم مشروطٌ بأن تكون جملة الصفتين مستقلّةً خاتمة؛ فإن جاءت الصفتان متّصلتين بسياقٍ قبلهما، من جارٍّ ومجرورٍ أو فعل، لم يلزم الإثبات، لأنّ السياق المتّصل يغني عن ضمير الفصل. فالضابط دقيقٌ لا مرسل.

وآية الحديد من هذا النوع بعينه، جملةٌ مستقلّةٌ تختم الآية بصفتين معرّفتين، فلزمها الإثبات على النسق المطّرد ولمعناه التوحيديّ. فقراءة حفص «هو الغنيّ الحميد» هي الموافقة للنسق وللحصر معاً. أمّا حذف «هو» في رواية ورش فيخرج عن النسق المطّرد، ويُضعف حصر أصل الصفة في الله، فيُسوّي في ظاهر اللفظ بين غناه المطلق وغنى غيره العارض. فيتبيّن أنّ ما خالف حفصاً هنا خطأٌ في النقل تكشفه نظائر التركيب ومعناه التوحيديّ.

سادساً ـــ يرونهم مثليهم ـــ العبرة بمنطق النصر

في قوله تعالى عن واقعة الفئتين، جاءت في رواية حفص ﴿يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ﴾، بياء الغيبة، وجاءت في رواية ورش ﴿تَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ﴾، بتاء الخطاب. فموضع الخلاف حرفٌ واحد: الياء في حفص، فالكافرون هم الرائون؛ والتاء في ورش، فالمؤمنون المخاطَبون هم الرائون. ويتبيّن بالاستقراء أنّ الغيبة هي الموافقة لبنية الآية.

يقول الله تعالى ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَن يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [آل عمران: 13].

والآية تُفتتح بخطاب المؤمنين ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ﴾، فهم المخاطَبون بالعبرة، تُعرَض عليهم عن واقعةٍ جرت بين فئتين. فالمؤمنون متلقّون للعبرة من خارج المشهد، لا فاعلون فيه. ولمّا كان الأمر كذلك، ناسب أن يكون فاعل الرؤية داخل المشهد هو الفئة الكافرة، فجاءت الغيبة «يرونهم»، أي أنّ الفئة الكافرة ترى الفئة المؤمنة مثليها في رأي العين.

ويعضد هذا منطقُ النصر الذي يقرّره السياق. فالفئة المؤمنة ﴿تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾، ومن أدوات نصر الله المعهودة أن يكثّر الفئة المنصورة في أعين عدوّها فيُرعبهم. فقوله «يرونهم مثليهم» يكشف هذه الأداة: أن يرى الكافرون الفئة المؤمنة ضعفي عددهم رأيَ العين، فيُلقى الرعب في قلوبهم، فيأتي ختام الآية مؤكّداً ﴿وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَن يَشَاءُ﴾، فاتّصل سبب النصر بنتيجته.

ويحسم الوجهةَ ختامُ الآية ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾. فالآية صرّحت بأنّها عبرةٌ لأولي الأبصار، والعبرة تُؤخَذ من مشهدٍ يُعرَض على المعتبِر، لا من فعلٍ يفعله هو. أمّا قراءة ورش «ترونهم» بالخطاب، فتجعل المؤمنين المخاطَبين هم الرائين، فينقلبون من متلقّين للعبرة إلى فاعلين داخل المشهد المعروض عليهم، ولا يَعتبر المرء بفعلٍ هو فاعله. فتعيّن أن يكون المشهد معروضاً عليهم عبرةً، الكافرون فيه يرون المؤمنين مثليهم، والمؤمنون يعتبرون به من خارجه. فيتبيّن أنّ قراءة حفص «يرونهم» هي الموافقة لبنية الآية من مفتتحها إلى ختامها، عبرةً تُعرَض وتأييداً بالنصر يُقرَّر، وأنّ قراءة ورش تكسر هذه البنية، فتكشف أنّها خطأٌ في النقل.

سابعاً ـــ قاتل معه ربّيون ـــ منطق الثبات في الحياة

في قوله تعالى عن النبيّين ومن معهم، جاءت في رواية حفص ﴿قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ﴾، بصيغة المفاعلة على البناء للمعلوم، فالنبيّ ومن معه قاتلوا؛ وجاءت في رواية ورش ﴿قُتِلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ﴾، بالبناء للمجهول، أي قُتل من معه. فموضع الخلاف لفظٌ واحد: «قاتَل» في حفص فهم مقاتلون أحياء، و«قُتِل» في ورش فهم مقتولون. ويتبيّن بالاستقراء أنّ «قاتَل» هي الموافقة لاتّساق الوصف بعدها.

يقول الله تعالى ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا﴾ [آل عمران: 146]. ففي قراءة حفص «قاتَل» قاتل النبيّ ومعه ربّيون كثير، فثبتوا ولم يهنوا ولم يضعفوا. والوصف بعده ﴿فَمَا وَهَنُوا وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا﴾ ينسجم مع حالٍ من الثبات في الحياة، إذ الوهن والضعف والاستكانة أوصافُ أحياءٍ يثبتون في موقف القتال. فالآية تمدح ثباتهم وصبرهم على ما أصابهم، وهم أحياءٌ يقاتلون.

أمّا قراءة ورش «قُتِل»، أي قُتل من معه، فيخرج بها الوصف عن اتّساقه مع موصوفه، إذ كيف يوصف المقتولون بأنّهم ﴿مَا وَهَنُوا وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا﴾، والوهن والضعف والاستكانة أوصاف أحياءٍ في موقف القتال، لا وصف من فارق الحياة؟ فمن قُتل لا يوصف بأنّه ما وهن وما ضعف وما استكان، إذ هذه أحوال من يثبت حيّاً في الشدّة. فيتبيّن أنّ قراءة حفص «قاتَل» هي الموافقة لاتّساق الوصف مع موصوفه، إذ يبقى الكلام على أحياءٍ ثبتوا فناسبهم نفيُ الوهن والضعف والاستكانة، وأنّ قراءة ورش تكسر هذا الاتّساق، فتكشف أنّها خطأٌ في النقل.

ويعضد هذا ختامُ الآية نفسها ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾، فمدحهم بالصبر، وهو صفة أحياءٍ يثبتون في الشدّة، لا صفة من قُتل ففارق. ويعضده أبلغَ منه ما حكاه الله من دعائهم في الآية التالية ﴿وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّا أَن قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: 147]، فهذا دعاء أحياءٍ في موقف القتال، يطلبون تثبيت الأقدام والنصر على العدوّ. ومن قُتل لا يطلب تثبيت قدمه ولا النصر على عدوّه، إذ انقضى أمره. فدلّ السياق المتّصل، من نفي الوهن والضعف والاستكانة، إلى مدح الصبر، إلى دعاء التثبيت والنصر، على أنّ الموصوفين أحياءٌ يقاتلون ويثبتون، فتعيّنت قراءة حفص «قاتَل»، وانكشف أنّ قراءة ورش «قُتِل» تخالف السياق كلّه، فتكشف أنّها خطأٌ في النقل.

1.9.6 الأدلّة التوحيدية ـــ إفراد الجزاء في مقام التشريع

في قوله تعالى في جزاء الطاعة والتولّي، جاءت في رواية حفص ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَن يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [الفتح: 17]، بإفراد الضمير في ﴿يُدْخِلْهُ﴾ و﴿يُعَذِّبْهُ﴾؛ وجاءت في رواية ورش ﴿نُدْخِلْهُ﴾ و﴿نُعَذِّبْهُ﴾ بنون الجمع. فموضع الخلاف صيغة الضمير: الإفراد في حفص، والجمع في ورش. ويترجّح بالاستقراء أنّ الإفراد هو الموافق لنسق النصّ، لأنّ المضمون تشريعيٌّ خالصٌ لله.

فإنّ نسبة الفعل في القرآن تجري على مضمون السياق لا على اللفظ المجرّد، وتنضبط على ثلاث مراتب استقرأناها في فصولٍ سابقة. فإذا كان المضمون تشريعياً خالصاً منسوباً لله، من طاعةٍ ومعصيةٍ وحلالٍ وحرامٍ وجزاءٍ على ذلك، جاء الضمير مفرداً، لأنّ التشريع صادرٌ عن الله مباشرةً لا وساطة فيه. وإذا كان المضمون مشتركاً بين أمر الله ومقام تدبيره في الوجود، جاء بالمثنى الوظيفيّ، تعبيراً عن اجتماع المطلق وتجلّيه في التدبير. وإذا كان المضمون متعلّقاً بمقام التدبير وحده، أو بجزاء الآخرة لمن كفر بالله وقطع صلته به، نُسب إلى مقام رب العالمين.

ويتبيّن المثنى الوظيفيّ في مضمونٍ مشترك، كقوله تعالى في عذاب الدنيا ﴿لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ [التوبة: 101]. فعذاب الدنيا ﴿سَنُعَذِّبُهُم﴾ جاء بالمثنى الوظيفيّ، لأنّه عذابٌ دنيويٌّ يشترك فيه أمر الله ومقام التدبير الكونيّ، ثمّ عذاب الآخرة ﴿يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ لم يُنسب بالمثنى، بل صُرف إلى مقامٍ آخر بالبناء للمجهول.

ويتبيّن التمييز بين المرتبتين في آيةٍ واحدة، كقوله تعالى على لسان ذي القرنين ﴿أَمَّا مَن ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُّكْرًا﴾ [الكهف: 87]. فعذاب الدنيا جاء بالمثنى الوظيفيّ ﴿نُعَذِّبُهُ﴾، لأنّه أمر الله وفعل التدبير الدنيويّ مجتمعَين، ثمّ عذاب الآخرة نُسب إلى مقام رب العالمين ﴿يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُّكْرًا﴾. فإنّ من كفر بالله انقطعت صلته به، فخرج من منظومة الحساب ـ أي من وقفة الميزان وتوفية الكسب التي تخصّ من بقيت صلته بالله ـ لا من التدبير الربوبيّ المحيط الذي لا يخرج عنه شيءٌ في الوجود؛ إذ الحساب فرعٌ عن الصلة بالله، فمن قطعها لم يبقَ له حسابٌ يقف له، وبقي مع ذلك تحت تدبير الرب الذي يصرف إليه جزاءه في النسيج. ولذلك جاءت فاء التعقيب في ﴿فَيُعَذِّبُهُ﴾، تفيد الردّ والتعذيب مباشرةً دون حساب، إذ لا حساب لمن قطع صلته بالله. بخلاف المؤمن الذي يعصي فيخرج عن الطاعة ولا تنقطع صلته بالله، فيبقى في منظومة الحساب يجازيه الله إيجاباً أو سلباً.

ويتبيّن من استقراء نسبة العذاب أنّ في الآية مستويين لا يُخلَط بينهما: مناطُ العذاب، وهو سببه وموضع المخالفة؛ وآليتُه، وهي وقوعه ومركزه. فأمّا المناط فيُنسب بحسب متعلَّقه؛ فإن كان مخالفةً في حقّ التشريع نُسب إلى الله، لأنّ التشريع مطلقٌ من خارج الوجود، كما في ختام ﴿وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ [النساء: 30] بعد عدوان أكل المال والقتل، وكما في ﴿فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ﴾ [الغاشية: 24] لمن تولّى عن الرسالة وكفر بها؛ وإن كان معارضةً لسنن الرب في الوجود نُسب إلى رب العالمين، كما في ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ﴾ [هود: 102] في هلاك الأمم، إذ مناط هلاكها معارضةُ سنن العمران المدبَّرة في الوجود.

وأمّا آلية العذاب ومركزه فمنسوبةٌ إلى التدبير في الوجود، بالمثنى الوظيفيّ أو بمقام الربوبية، لأنّ موقعها النسيج الكونيّ. ويتجلّى ذلك في ﴿فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا﴾ [النساء: 30]، فالإصلاء في النار فعلٌ واقعٌ في نسيجٍ كونيّ، فجاء بالمثنى الوظيفيّ بعد أن نُسب مناطه إلى الله ﴿عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾. ويتجلّى أبينَ منه في ختام الغاشية ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم﴾ [الغاشية: 25-26]؛ فإنّ الآيتين تعرضان العذاب بترتيبه وكيفيّته، إياباً ثمّ حساباً، مرحلةً تتلو مرحلةً في النسيج الوجوديّ، فجاءتا بالمثنى الوظيفيّ لأنّ متعلَّقهما هذا الجريان المرتَّب في الوجود، بعد أن نُسب نوع العذاب ومناطه إلى الله ﴿فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ﴾ [الغاشية: 24] لتعلّقه بمعصية الرسالة. وهذه النسبة بيانٌ لواقعية العذاب المادّيّ في النار، إذ هو حقٌّ فعليٌّ واقعٌ في نسيجٍ كونيّ لا عذابٌ نفسيٌّ مجرّد. فالله يجازي من آمن به، ومن كفر وقطع صلته فآلية جزائه الأخرويّ منسوبةٌ لمقام رب العالمين لوقوعها في الوجود.

فإذا تبيّنت هذه المراتب، ظهر أنّ آية الفتح من المرتبة الأولى، التشريع الخالص لله. فإنّ سياقها طاعة الله ورسوله ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾، وهو تشريعٌ منسوبٌ لله مباشرةً، والجزاء عليه إدخالاً وتعذيباً صادرٌ عن المشرّع نفسه بمناطه التشريعيّ، فناسب الإفراد ﴿يُدْخِلْهُ﴾ ﴿يُعَذِّبْهُ﴾، توكيداً أنّ مصدر التشريع والجزاء عليه واحدٌ لا يُشارَك في مناطه. وليس عذاب من تولّى هنا كعذاب من ظلم بالكفر في آية الكهف، إذ ذاك جزاءٌ أخرويٌّ لمن قطع صلته بالله فنُسب للرب، وهذا جزاءٌ في سياق التشريع نفسه على من تولّى عن الطاعة، فنُسب للمشرّع بالإفراد.

ويعضد هذا أنّ النسق في رواية حفص مطّرد، فحيثما ورد ﴿الله ورسوله﴾ في مقام الطاعة أو المعصية، أُسند الجزاء إلى الله وحده بالإفراد، كقوله ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ [الأحزاب: 57]، فجاء

﴿لَعَنَهُمُ اللَّهُ﴾ و﴿أَعَدَّ﴾ بالإفراد. ولا يأتي في هذا المقام جمعٌ في رواية حفص، فدلّ اطّراد الإفراد على أنّه نسقٌ بنيويٌّ يحفظ أنّ التشريع وجزاءه من خصائص الألوهية المباشرة في مناطه.

ولا يستقيم أن يُقال إنّ الجمع في رواية ورش للتعظيم، من وجهين. أوّلهما أنّ التعظيم بالجمع لا يُشرَك فيه غير الله، والسياق قرن ﴿ورسوله﴾ بالطاعة، فلو كان الجمع تعظيماً فلِمَن التعظيم، ولا يُعظَّم الرسول مع الله بصيغةٍ واحدة. وثانيهما أنّ صيغة الجمع لا تطّرد في كلّ موضعٍ يُذكر فيه الله، بل تنضبط بمجال الإنزال والخلق والتدبير الكونيّ، وتغيب في مجال التشريع الخالص في مناطه، فلو كانت للتعظيم المطلق لاطّردت في كلّ ذكرٍ لله. فانضباطها بمجالٍ دون مجالٍ يكشف أنّها دلالةٌ بنيوية على التجلّي الربوبيّ المشترك، لا تعظيمٌ مطلق.

فيترجّح أنّ قراءة حفص بالإفراد هي الموافقة للنسق، الحافظة للتمييز بين مناط التشريع الخالص لله ومجال التدبير الكونيّ المشترك. أمّا قراءة ورش بالجمع في هذا المقام، فتُدخل صيغة المشترك الوظيفيّ في مناطٍ تشريعيٍّ خالصٍ لا اشتراك فيه، فتخلط بين مجالين فصل النصُّ بينهما في المناط. فيترجّح أنّ ما خالف حفصاً هنا أقربُ إلى خطأ النقل، تكشفه الهندسة البنيوية لنسبة الأفعال في القرآن.

1.9.7 خلاصة الفصل

تبيّن في هذا الفصل أنّ مسألة تعدّد القراءات لم تقم على بيّنةٍ من النصّ ذاته، بل على التباسٍ تاريخيٍّ ولغويّ، وأنّ الأحرف السبعة في أصلها أبواب معانٍ لا وجوه قراءةٍ للّفظ الواحد، يكشف ذلك معنى «الحرف» في اللسان، وهو الطرف والميل والضعف عند الانفراد، وتعضده الرواية التي بُنيت عليها نظرية القراءات نفسها، إذ هي على وجهها تجعلها أبواباً من البيان والتشريع.

وتبيّن أنّ النصّ نزل تامّاً مطهّراً من عند الله، نصّاً ورسماً ونطقاً وضبطاً، في صحفٍ منزّهةٍ عن أيدي البشر، فلم يكن ضبطه ونقطه ممّا أحدثه الناس بعد التنزيل، بل نزل به النصّ كما نزل برسمه، يشهد لذلك تطهير الصحف ووعد الحفظ، وما في النصّ من مواضع خالف فيها ضبطُه القياسَ السليقيّ، ممّا لا يكون من اجتهاد قارئٍ يجري على القياس، بل من ضبطٍ موقوفٍ نزل مع النصّ. وأنّ اختلاف القراءات إنّما نشأ من اجتهاد القرّاء في قراءة الرسم بعد عصر التنزيل، لا من تعدّدٍ منزَّل، إذ لا يكون التنزيل الحكيم ذا وجهين متعارضين في المعنى.

وتبيّن، بالاستقراء الداخليّ في مواضع بعينها، أنّ رواية حفصٍ هي الحافظة للنسق المنزَّل، تتّسق مع بنية النصّ في نسبة المِلك لله في الفاتحة، وفي معادلة الفدية، وفي وحدة الكتاب في قصّة السحرين، وفي اطّراد الخطاب، وفي حصر أصل الصفة لله، وفي بنية العبرة بالنصر، وفي منطق الثبات في الحياة، وفي إفراد الجزاء في مقام التشريع الخالص لله. وأنّ ما خالفها في هذه المواضع خرج عن النسق خروجاً يترجّح معه أنّه أقربُ إلى خطأ النقل البشريّ، تبيّنه بنية النصّ المحكمة، منه إلى وجهٍ آخر للتنزيل. ونؤكّد أنّ هذا ترجيحٌ فيما استقرأناه من المواضع بعينه، لا حكمٌ مرسلٌ على كلّ اختلاف، فإنّ الرسم العثمانيّ الواحد محفوظٌ نزل به التنزيل، وما تواتر من وجوه الأداء التي لا تمسّ معنىً ولا نسقاً لا يُخطَّأ.

فالأقرب أنّ نسخة حفصٍ عن عاصمٍ بالرسم العثمانيّ هي الامتداد التوقيفيّ للتنزيل الحكيم، الحافظة للنصّ كما نزل، المشمولة بوعد الله بحفظ الذكر، إذ يترجّح أنّها صورة المنزَّل المكتمل الذي تعهّد الله بحفظه. وفي جعلها الأوسع انتشاراً والأغلب بين الأمة رحمةٌ من الله بعباده، إذ لم يَكِلهم إلى اختلافٍ يحيّرهم في كتابهم، بل حفظ لهم نسخةً تامّةً يرجعون إليها فيجدون النصّ كما نزل.

وعلى الباحث في كتاب الله أن يعتمد هذه النسخة بالرسم العثمانيّ أصلاً يبني عليه استدلاله، لا النسخ المكتوبة بالخطّ الحديث التي أُسقطت منها دقائق الرسم المنزَّل، فإنّ تلك النسخ من اجتهاد الناسخين الذي لا ضابط له إذا فارق الأصل المنزَّل. فبهذا يستقيم الأساس الذي يُبنى عليه فهم النصّ في سائر فصول هذا الكتاب: نصٌّ واحدٌ محفوظٌ كما نزل، يُفسَّر بعضه ببعض، ويُحكَّم عليه من داخله.

خاتمة الباب الأول

بلغ الباب الأول نهايته، وقد استقرّت في يد القارئ الأدوات التأسيسية التي يدخل بها سائر الكتاب. وأوّل ما تأسّس أنّ الله ذاتٌ مطلقةٌ خارج الوجود، ليست شيئاً من الأشياء ولا تُقاس بما خلق، قولها عين فعلها بلا آليةٍ ولا زمان؛ وأنّ التمييز بين الله والرب ليس تعدّداً في الجوهر بل تمييزٌ وظيفيٌّ بين الذات المطلقة ومقام تدبيرها في الوجود، تكشفه دقّة النصّ في إضافة الرب دائماً وامتناع إضافة لفظ الجلالة أبداً، وفي صيغتي المفرد للتشريع المطلق والمثنى الوظيفيّ للفعل الجاري عبر السنن.

ثمّ تبيّن أنّ الوجود يصدر عن الله في مرتبتين، عالمِ الأمر حيث التصوّر الكامل قبل التجلّي، وعالمِ الخلق حيث يتجلّى التصوّر شيئاً عبر ﴿كُن﴾ ثمّ يتواصل الخلق داخل الوجود من مادّةٍ سابقةٍ بتقديرٍ محكم؛ فلكلّ شيءٍ أصلٌ تصوريٌّ سبق وجوده المادّيّ، وهو مفتاح فهم الكلمة والمسمّى لا من ظاهرهما بل من أصلهما.

ثمّ تمايزت آليات وصول النصّ والمعرفة، فالإنزال إضافةٌ فوريةٌ تُدرَك حين تصل، والتنزيل إضافةٌ متدرّجةٌ تتكشّف بارتقاء الإنسان، والوحي إسقاطٌ في وعي المتلقّي بعينه؛ والنسبة في ذلك كلّه تتبع طبيعة المضمون، فالتشريعيّ الكلّيّ لله والوجوديّ الكونيّ لرب العالمين، وما اجتمع فيه البعدان جاء بالمثنى الوظيفيّ. ثمّ تبيّنت حدود المعرفة، فللإنسان أن يدرك الظاهر الربوبيّ من داخل الوجود بالتقليم والسنن، ويقف دون الباطن المطلق الذي أبطنه الله رحمةً لا قسوة، فما أوتي من العلم إلا قليلاً يتّسع لمعرفة ربّه وإعمار أرضه.

ثمّ خُتم الباب بالنصّ القرآنيّ نفسه، كيف نزل مخطوطاً في صحفٍ مطهرةٍ نسخةً أمينةً من أصلٍ إلهيٍّ محفوظ، لا إملاءً بشرياً، يشهد لذلك رسمه الذي تعجز عنه الأيدي؛ وأنّ نسخة حفصٍ عن عاصمٍ بالرسم العثمانيّ هي الامتداد التوقيفيّ لهذا التنزيل، الحافظة للنصّ كما نزل، المشمولة بوعد الحفظ، والأحرف السبعة أبواب معانٍ لا وجوه قراءةٍ للّفظ الواحد.

وبهذه المفاتيح مجتمعةً، معرفةِ الله وذاته ومقامه، وعالمِ الأمر والخلق، وآلياتِ الوصول، وحدودِ المعرفة، والنصِّ المعتمد، يدخل القارئ الباب الثاني وقد ملك أدوات النظر؛ فينتقل من السؤال عن المصدر وكيفية وصوله إلى السؤال عن المنظومة التي تجلّى بها هذا المصدر في الوجود، منظومةِ الرحمن وأسمائها ومقاماتها، لا متلقّياً يُسلّم، بل قارئاً يزن ويستقرئ.

الباب الثاني
نظام الوجود ومقامات التدبير

بين يدي الباب الثاني

عرف القارئ في الباب الأول من هو الله، وكيف يصدر عنه الوجود، وبأيّ آلياتٍ يصل النصّ والمعرفة، وأين تقف حدود الإدراك. وكان ذلك كلّه نظراً في المصدر وكيفية وصوله. أمّا هذا الباب فينتقل من المصدر إلى تجلّيه، أي إلى المنظومة التي يظهر بها الله في الوجود ويُدبّره من داخله.

ومدار هذا الباب اسمٌ جامعٌ هو الرحمن، اسمُ الذات في تجلّيها التكوينيّ، الذي به تتجلّى الذات فتُقيم نظام الوجود على ثنائيةٍ تفاعليةٍ أضاديةٍ تعمل بالفعل لا بالقول، وبالسنن لا بالخرق، وبتفاعل الأضداد لا بإلغاء أحدها. فمن هذا الاسم تنبثق زوجيّة الوجود كلّها، وعليه تقوم بنية الباب.

ومن هذا الاسم تتفرّع المقامات والمفاهيم التي يتناولها الباب، مقام الهداية الثابتة ومصدريّة الحقّ، ومراتب التجلّي الإنسانيّ خلقاً وجعلاً، وطبيعة أصل الوجود من نفي العبث إلى نورٍ على نورٍ، وهيكلية التدبير الكونيّ في الكرسيّ والعرش والاستواء، وحدود الغيب وعلم الساعة، وحقيقة الإيمان بالغيب والملائكة، والنور والظلام والحقّ والباطل، حتى يُختم باللوح المحفوظ حيث يلتقي الكون كتاباً والقرآن لغته.

والقارئ في هذا كلّه ناظرٌ يستقرئ كيف يعمل النظام، لا متلقٍّ يحفظ أسماءه.

2.1 ـــ منظومة الرحمن: التكوين، البيان، والمسؤولية الإنسانية في ضوء الآيات الأربع الأولى من سورة الرحمن

2.1.1 ـــ تمهيد: الآيات الأربع كمفتاح وجودي

تبدأ سورة الرحمن بأربع آيات قصيرة ذات إيقاع كوني لا يُضاهى:

﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: 1-4]

ليست هذه الآيات افتتاحاً بلاغياً ولا استهلالاً تعبدياً ـــ بل هي الصيغة التكوينية الأولى التي تُعرّف اسم "الرحمن" لا من خارج الوجود بل من داخل وظيفته في خلقه. فهي لا تقول من هو الرحمن بالوصف المجرد ـــ بل تُريك ما فعله وما رتّبه وما أودعه في الوجود ـــ فتكون المعرفة به معرفة فعلية لا معرفة لفظية.

والتسلسل في هذه الآيات الأربع ليس اعتباطياً ـــ بل هو تسلسل منطقي وجودي محكم يكشف في كل خطوة عن علاقة تبنى على ما قبلها. فالرحمن أولاً ـــ أي الاسم الذي به تجلّت الذات في الوجود وحدّدت ملامح نظامه. ثم علّم القرآن ـــ أي حدّد ملامح هذا الوجود المقروء المقترن وجعله منظومة ثنائية تفاعلية أضادية مفتوحة على الدراسة والإدراك. ثم خلق الإنسان ـــ أي أوجد القارئ المُراد بعد أن وُجد النظام المقروء لا قبله، وهذا التقديم يُقرّر أن الإنسان جاء ليتلاءم مع النظام لا النظام ليخضع له. ثم علّمه البيان ـــ أي أعطاه الأداة التي تُمكّنه من قراءة هذا الوجود المقروء المقترن وتفكيكه وترجمته إلى وعي وفعل.

فمن خلال هذا التسلسل المنطقي الرباعي ـــ نظام محدَّد، ووجود مقروء مقترن، وإنسان مكلَّف، وبيان مُعطى ـــ ينكشف أن "الرحمن" هو الاسم الذي به تجسّدت الحكمة التكوينية في بنية الوجود نفسها. وأن هذه الآيات الأربع ليست مقدمة للسورة بل هي مفتاح الوجود كله ـــ من يفهمها فهماً حقيقياً يفهم لماذا خُلق وكيف يُفترض أن يتحرك في الوجود وما المسؤولية التي يحملها أمام نظام الرحمن الذي لا يُخرق ولا يُحابي.

2.1.2 ـــ الرحمن: اسم الذات في التجلي التكويني

"الرحمن" ليس صيغة مبالغة في "الرحمة" بالمعنى العاطفي الذي شاع في الفهم التراثي ـــ كأنه اسم لذات تُغدق العطف والعفو بلا حساب وتتجاوز عن الخروج على نظامها بلا نتيجة. هذا الفهم يُفرغ الاسم من معناه الحقيقي ويختزله في وجه واحد من وجوه منظومة أقام الله عليها الوجود كله. فـ"الرحمن" في حقيقته هو الاسم الذي به تجلّت الذات الإلهية المطلقة في الوجود ـــ لا من خارجه بالأمر المطلق كما هو شأن الله الذي قوله كن فيكون ـــ بل من داخله بتحديد ملامح نظامه وإيداع قانونه الثنائي التفاعلي في بنيته.

فالرحمن هو التجلي الذي أوجد الوجود على ثنائية تكاملية تحتضن الأضداد المتكاملة في منظومة واحدة مترابطة — النور والظلام، الحياة والموت، العطاء والمنع، الرحمة والعذاب، الذكر والأنثى، الخير والشر، القبض والبسط — كلها أضداد مقترنة لا يقوم الوجود إلا بتفاعلها معاً لا بسيادة أحدها على الآخر. فالرحمن اسم جامع للمنظومة كلها لا لطرف منها — وهذا الجمع هو الرحمة الحقيقية لأنه النظام الذي يُتيح للوجود أن يتحرك ويتطور ويُنتج.

ولهذا لا غرابة أن يُنسب إلى الرحمن بالاسم صريحاً العذاب والضر معاً — فيقول إبراهيم لأبيه:

﴿يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا﴾ [مريم: 45]

فالعذاب هنا منسوب إلى الرحمن لا إلى الله ولا إلى الرب — لأنه نتيجة حتمية لاصطدام الإنسان بنظام الرحمن الثنائي حين يخرج عن صراطه المستقيم — لا عقاباً تعسفياً من ذات غاضبة بل ثمرة طبيعية لمن يسير عكس قانون الوجود. كمن يقفز من شاهق فيسقط — لا لأن قانون الجاذبية عاقبه بل لأنه اصطدم بحتمية النظام الذي لا يُخرق لأحد ولا يُحابي أحداً.

والرحمن إذن هو العدل المتجسَّد في الوجود — عدل النظام الذي يسير بنفس القانون مع الجميع — من تفاعل مع سننه أنتج وتقدم وانسجم، ومن عاند نظامه اصطدم بنتائج معاندته لا بغضب الذات. وهذا العدل هو الرحمة الكبرى — لأن نظاماً يُحابي أحداً على حساب آخر لا يكون نظاماً بل فوضى — والرحمن حدّد ملامح الوجود على الثبات والعدل لأن ثباته هو الضمان الوحيد لاستمرار الوجود وتفاعله وتطوره.

تنويه:

فالرحمن اسمٌ تقوم بنيته على الثنائيّة التفاعليّة الأضاديّة، إذ تُنسب إليه سعة الرحمة وقربُ عباده، ويُنسب إليه في الآن نفسه القبضُ والأخذ والعذاب، لا على سبيل التضادّ المتصارع الذي يُلغي أحد الطرفين، بل على سبيل التفاعل الأضاديّ الذي يبني به النظام. وأصدق ما تُرى فيه هذه الأضاديّة التفاعليّة في الآفاق قوله ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَٰنُ﴾، فالبسطُ والقبضُ ضدّان يتفاعلان في فعلٍ واحدٍ مردودٍ إلى الرحمن وحده، ومن تفاعلهما ينبثق الطيران، فلا الضدّ يُلغي مقابله ولا ينفكّ عنه. وتُرى في تدبيره للأقوام قوله ﴿نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ﴾، إذ يقترن وجه المغفرة بوجه الأخذ في محضر إدارة الوجود، لأنّ الرب مقامُ التدبير الرحمانيّ في الوجود، وهو تجلّي اسم الرحمن في إجراء السنن، فالوجود صِيغ باسم الرحمن، وجاء تدبيره جامعاً للضدّين المتفاعلين كما الاسم الذي صاغه.

وليست هذه البنية استنباطاً يُستأنَس به، بل سنّةٌ يصرّح بها النصّ في نسيج خطابه، إذ يُقيم التقابل بين الطرفين ويأبى اختزال أحدهما في الآخر. فهو يُثبته في أصل الخلق إذ يقول ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ﴾، ويُثبته في مسار البشر إذ يقول ﴿فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾، ويُثبته في المصائر إذ يقول ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾، ويُثبته في التشريع إذ يقول ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾. فالأضاديّة التفاعليّة مبثوثةٌ في التكوين والمسير والمصير والتشريع جميعاً، مصرَّحٌ بها في مقامها من كلٍّ، وهذا اطّرادُها في طبقات الخطاب كلّها برهانٌ على أنّها أصلٌ بنيويٌّ لا خاصيّة بابٍ بعينه.

ثمّ يرتقي النصّ من إثبات التقابل إلى نفي التسوية بين طرفيه، تثبيتاً لأنّ كلّ طرفٍ قائمٌ بنفسه لا يُختزل في مقابله، إذ يقول ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾، ويقول في أصل الخلق ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ﴾، ويقول ﴿أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾. فنفي التسوية إثباتٌ للتمايز بين الطرفين، وحفظٌ لهما من الطمس، وهو عين ما ينقضه من اختزل الكلّ الأضاديّ في طرفٍ واحد، كالذين جعلوا له من عباده جزءاً فأفردوا الجامع للضدّين في طرفٍ دون طرف.

على أنّ الشواهد التي ينفي بها النصّ التسوية نوعان يجب التمييز بينهما لئلّا يلتبس وجه التقابل. فالأوّل تقابلٌ بنائيٌّ صريح، يُقابَل فيه اللفظ بضدّه المباشر الذي لا يُفهم أحدهما إلّا بمقابله، وطرفاه متقابلان في أصل الوضع. ومنه قوله ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾، فضدُّ من يعلم من لا يعلم؛ وقوله ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ﴾، فضدُّ الذكر الأنثى؛ وقوله ﴿أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾، فضدُّ التقوى الفجور، كما صرّح به في أصل النفس ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾. وهكذا الإسلام يقابله الإشراك، والبرُّ يقابله الإثم؛ كلُّها أطرافٌ متقابلةٌ بأنفسها في أصل بنائها.

والنوع الثاني تقابلٌ سياقيٌّ بحسب المآل، يُقابَل فيه اللفظ لا بضدّه المباشر، بل بالنتيجة التي يؤول إليها ذلك الضدّ. ومنه قوله ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾، فالمسلم لا يقابله المجرم في أصل اللفظ، بل يقابله المشرك؛ غير أنّ الإشراك مآله الإجرام وقطعُ ما أمر الله أن يوصَل، فقوبل المسلم بثمرة ضدّه لا بضدّه. والعلّة أنّ سياق الآية سياق مصيرٍ وعاقبة لا سياق تعريفٍ وتحديد، فمن طلب فيها فرقاً في أصل بناء اللفظ أخطأ المقصود، إذ ليس المراد إلّا تفاوت المآل.

على أنّ من التقابل في القرآن ضرباً يجب أن يُنزَّل منزلته ولا يُقاس على ما تقدّم، وهو ما ورد في وصف الحقّ سبحانه كقوله ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾. فليس هذا تقابلاً في الذات ولا تركيباً فيها، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، وإنّما هو منحُ العقل البشريّ مساربَ متقابلةً يُحيط بها علمَه بالحقّ من كلّ جهةٍ، فيُدرك أنّه أوّلٌ لا بداية له، آخِرٌ لا نهاية له، ظاهرٌ تدلّ عليه آياته، باطنٌ لا تُحيط به الأبصار. فالتقابل ههنا في إحاطة الإنسان الفكريّة بالمُدرَك، لا في المُدرَك المنزّه ذاته، وهو من باب البيان الذي علّمه الرحمن لا من باب الوصف المركّب. وبهذا يفترق هذا الضرب عمّا قبله، إذ الأضاديّة التفاعليّة في الخلق والمصير قائمةٌ في المخلوق، وهذه أوصاف إحاطةٍ تقوم في إدراك العارف لا في المعروف.

وإذا تقرّر هذا كلّه، تبيّن أنّ الوجود قائمٌ على الزوج المتفاعل، كما أعلن القرآن عن نفسه ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾، وأنّ اسم الرحمن، القائمَ على الأضاديّة التفاعليّة، يحاكي في بنيته بنية الوجود الذي أجراه، والوجود يحاكي في زوجيّته الاسم الذي صاغه، وكلاهما يردّ إلى ذاتٍ واحدةٍ منزّهةٍ عن التركيب والتضادّ. ومن هذا التفاعل الأضاديّ المفصليّ، لا من مجرّد التقابل الساكن، تنبثق سائر الثنائيّات التي يستقرئها هذا الكتاب في مواضعها، من الخلق والجعل، والإنزال والتنزيل، والمفرد والمثنى الوظيفيّ، والأمر والخلق، فليست أضداداً تتصارع، بل ضدّين متفاعلين يبني تفاعلُهما الطبقةَ التالية من المعنى. وعلى هذا الأصل قام هذا الكتاب، وإليه تُردّ فصوله، إذ كان أصل الوجود زوجاً متفاعلاً يجمعه مقامٌ واحد، وكان فهمه لا يتمّ إلا بقراءة طرفيه معاً.

2.1.3 — ﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾: تحديد ملامح الوجود المقروء المقترن

﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ ليست من التعليم بمعنى التدريس ولا من إلقاء نص في الفراغ — بل هي من التعليم بمعنى التحديد والتمييز والإظهار، كما في قوله تعالى ﴿وَعَلَامَاتٍ﴾ أي معالم تُحدد وتُميّز. فالرحمن حين "علّم القرآن" حدّد ملامح الوجود وأظهر معالمه باختياره نسقاً بعينه دون غيره — اختار أن يكون الكون زوجياً تفاعلياً أضادياً لا أحادياً جامداً — وهذا التحديد والاختيار هو "تعليم القرآن".

و"القرآن" في هذا السياق يجمع في اسمه معنيين متلازمين لا يصح الفصل بينهما — فهو من جهة الوجود المقروء أي القابل للدراسة والتحليل وفهم بنيته وترابطه وتناغمه، ومن جهة أخرى هو الوجود المقترن أي المؤلَّف بين أطرافه المتعددة في منظومة واحدة — مقترن بين الماضي والحاضر، بين النص والوجود، بين الإرادة الإلهية المطلقة وبين السنن الربوبية الحاكمة، بين طرفي كل ثنائية أضادية فيه. فالقرآن وجود مقروء لأنه مقترن في بنيته، ومقترن لأنه مفتوح على القراءة — فلا القراءة تتم دون فهم الاقتران ولا الاقتران يُدرك إلا بالقراءة الحقيقية.

والقراءة هنا ليست السرد اللفظي الذي اختزلها فيه الفهم التراثي — بل هي الإدراك العميق لبنية الشيء وكشف نظامه الداخلي وفهم كيف يترابط ويتناغم مع الوجود من حوله. فالكون "قرآن" لأنه مفتوح على هذا النوع من القراءة — ليس كتلة مغلقة على نفسها ولا سراً مختوماً بل منظومة مقترنة ذات بنية مترابطة متناغمة يستطيع من أُعطي البيان أن يقرأها ويفهمها ويتفاعل معها. يقول تعالى:

﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: 49]

فلم يقل من أكثر الأشياء بل من كل شيء — أي أن الثنائية التفاعلية الأضادية هي القانون الكوني الشامل بلا استثناء — ليل ونهار وذكر وأنثى وخير وشر وقبض وبسط وعطاء ومنع وحياة وموت — وفي كل حالة الطرفان المقترنان في تفاعل مستمر يُنتج الحركة والتغيير والتطور. وقوله ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ يكشف أن هذا الاقتران الثنائي ليس حقيقة كونية صامتة بل هو دعوة صريحة للإنسان أن يقرأ — أي أن يدرس ويحلل ويفهم بنية ما حدّده الرحمن في الوجود من نظام مفتوح على الإدراك.

وهذا الوجود المقروء المقترن ليس عشوائياً بل هو مقصود الرحمن تحديداً — لأن الله خارج الوجود قوله يُحقق غايته مباشرة بلا واسطة ولا زمن ولا اقتران — أما الوجود من داخله فلا يتحقق فيه شيء بالقول والتمني بل بالفعل والحركة ضمن الزمن مع الثنائية والأضداد معاً. فمن قال ولم يفعل لم يُنتج شيئاً في الوجود — لأن الوجود لا يستجيب للكلام المنفرد بل للتفاعل مع قانونه المقترن — وهذا بعينه ما يُميّز الرحمن عن الله في مقام الفعل داخل الوجود.

والكون بهذا الفهم هو القرآن الأول — الوجود المقروء المقترن الذي حدّد الرحمن ملامحه — والتنزيل هو القرآن الناطق الذي يُضيء هذا الوجود ويكشف سننه ويُعين الإنسان على قراءته قراءة صحيحة. يقول تعالى:

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: 53]

فآيات الرحمن في الآفاق والأنفس كلها صفحات في هذا الوجود المقروء المقترن — والكون ذاته ﴿رَقٍّ مَّنشُورٍ﴾ [الطور: 3] صفحة مفتوحة يقرأ فيها المتدبر بنية النظام وترابطه وتناغمه واقترانه — والتنزيل ﴿كِتَابٌ مَّسْطُورٌ﴾ [الطور: 2] نص يُضيء تلك الصفحة ويكشف سننها. فلا القراءتان تستغنيان عن بعضهما.

وعليه يكون تعليم القرآن — أي تحديد ملامح الوجود المقروء المقترن — هو الفعل التأسيسي الأول للرحمن، الذي يقوم عليه الكون من أصغر وحداته إلى أكبر منظوماته، وعليه يقوم الحساب يوم الآخرة جنةً وناراً ورحمةً وعقاباً. لذا قال تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ [مريم: 93] — فالجميع خاضعون لهذا الوجود المقروء المقترن في الدنيا والآخرة معاً — لأن الرحمن حدّد ملامح الوجود على الثنائية التفاعلية فلا مفر منه لأحد ولا خروج عليه بالقول أو التمني.

2.1.4 — ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ﴾: الغاية من النظام المقروء

التسلسل في الآيات الأربع الأولى من سورة الرحمن ليس اعتباطياً ولا مجرد ترتيب زمني — بل هو بيان لعلاقة وجودية جوهرية تحدد طبيعة الإنسان ومكانته في الوجود من الأساس. فالرحمن علّم القرآن أولاً أي أسّس النظام الثنائي التفاعلي وأودعه في بنية الوجود، ثم خلق الإنسان بعده لا قبله. وهذا التقديم يحمل دلالة لا يمكن تجاوزها — فلو قُدِّم خلق الإنسان لتوهّمنا أن النظام الكوني وُجد لخدمة الإنسان وتلبية رغباته وأنه مُلزَم بالاستجابة له متى طلب ودعا وتمنّى. أما تقديم "علّم القرآن" فيُقرّر أن النظام سابق ومستقل وثابت والإنسان هو من جاء ليتلاءم معه لا العكس — فالكون ليس مُسخَّراً للإنسان بمعنى الخضوع لطلباته بل بمعنى أنه مفتوح أمامه للقراءة والفهم والتفاعل.

وهذا يكشف أن للإنسان تكويناً خاصاً لا يشاركه فيه سائر المخلوقات — فهو ليس خارج النظام كما الله المنزَّه عن الخلق الذي قوله كن فيكون من خارج الوجود، ولم يُخلق داخله بشكل عشوائي كالحجر الذي يخضع للنظام دون أن يعيه — بل خُلق داخل النظام بتكوين يُشابه بنية النظام ذاتها حتى يستطيع قراءته وفهمه والتفاعل معه وعياً وإرادةً وفعلاً. فهو مُصمَّم على مقاس النظام لا النظام على مقاسه — وهذا التصميم هو ما يجعله المخلوق الوحيد القادر على محاكاة الكون وفهمه بل والتأثير فيه. يقول تعالى:

﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: 21]

فالإنسان ذاته آية من آيات الرحمن في الأنفس — يقرأ في نفسه ما يُوازي ما يقرأه في الآفاق — لأن النظام الذي بُني عليه الكون هو النظام الذي بُني عليه الإنسان من الثنائية والتضاد والتفاعل.

ومن هنا فإن خلق الإنسان ليس تكليفاً عشوائياً ولا امتحاناً تعسفياً — بل هو تكليف منطقي نابع من طبيعة الوجود ذاتها. فمسؤولية الإنسان أمام الرحمن ليست مسؤولية العبد أمام السيد — بل مسؤولية القارئ الذي أُعطي بنية تُشابه بنية النص وأُعطي أداة البيان لفهمه ثم سُئل عمّا فعل بهذا الفهم في الوجود — هل قرأ النظام وتفاعل معه فعلاً، أم أعرض عنه واكتفى بالقول والتمني؟

2.1.5 — ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾: آلة فك شفرة الوجود

"البيان" ليس مجرد كلام ولا قدرة على التعبير اللغوي فحسب — بل هو القدرة على تفكيك النظام الكوني وترجمته إلى وعي وفهم وعمل. وهو ما يفسّر قوله تعالى:

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31]

فالأسماء ليست رموزاً لغوية اعتباطية بل هي أدوات فهم لوظائف الموجودات في النظام الكوني — فمن عرف اسم الشيء الحقيقي عرف وظيفته في المنظومة الثنائية التفاعلية التي أقامها الرحمن. وهنا يتجلى سر "الوجود المقروء" — فالرحمن جعل الوجود قابلاً للقراءة وأعطى الإنسان آلية البيان ليستطيع أن يتبيّن ويكتشف ويُعبّر. والكون ذاته ﴿رَقٍّ مَّنشُورٍ﴾

[الطور: 3] — صفحة مفتوحة يقرأ فيها المتدبر نسق الرحمن — والتنزيل ﴿كِتَابٌ مَّسْطُورٌ﴾ [الطور: 2] — نص يُضيء تلك الصفحة ويكشف سننها.

والبشر إزاء هاتين القراءتين صنفان لا يتساويان — من يقرأ الرق المنشور وهو الكون فيُدرك سنن الرحمن في الآفاق والأنفس، ومن يقرأ الكتاب المسطور وهو المصحف فيُدرك هداية الرحمن في التنزيل. وخيرهم من يجمع بين القراءتين فيرى الكون قرآناً والقرآن كوناً — لأن من اقتصر على إحداهما دون الأخرى فقد نصف البيان الذي علّمه الرحمن وصار في موضع من ينشأ في الحلية وحدها فيكون في الخصام غير مبين.

2.1.6 — منظومة الأسماء: الله والرحمن والرب والإله

لفهم "الرحمن" تماماً لا بد من تمييز مقامه عن باقي الأسماء تمييزاً دقيقاً — لأن الخلط بينها هو في جوهره مصدر الكفر بالرحمن الذي تكشفه الآيات لاحقاً.

"الله" هو اسم الذات المطلقة المتعالية عن كل نظام وكل زمن وكل مكان — وخاصيته الجوهرية أن قوله كن فيكون، أي أن إرادته عين فعلها خارج الوجود بلا واسطة ولا زمن ولا سبب. فالله لا يحتاج إلى تفاعل ولا إلى ثنائية ولا إلى أضداد لأنه خارج منظومة الوجود كلها وقوله يُحقق غايته مباشرة.

"الرحمن" هو اسم الذات في تجليها التكويني داخل الوجود — أي الاسم الذي به أقام الله نظام الوجود على الثنائية التفاعلية الأضادية. وخاصيته الجوهرية أنه يعمل بالفعل لا بالقول، وبالسنن لا بالمعجزات، وبالتفاعل لا بالجبر. فمن طلب من الرحمن ما يطلبه من الله — أي طلب منه خرق السنن بالدعاء والتمني — فقد أخطأ المقام وخلط بين الذات المطلقة ونظامها التكويني. والرحمن لا يُخرق سننه لأحد لأنه هو السنن ذاتها.

"الرب" هو مقام التدبير داخل النظام — المدبّر الذي يتعامل مع الإنسان وفق السنن التي وضعها الرحمن، والمحاسب يوم الحساب على ما اختاره الإنسان من تفاعل أو إعراض. فالرب يُدير النظام من داخله كما يُدير الربّان السفينة ضمن قوانين البحر لا خارجها.

"الإله" هو مقام الهداية المطلقة المعصومة — أي الذات المطلقة بوصفها مُعلِّماً وهادياً ومُرشداً للناس عبر الرسالات المنزَّلة. وهو ليس اسماً منفصلاً بل وظيفة الذات المطلقة في علاقتها مع القلب والعقل والوجدان الإنساني.

وحين نقول "بسم الله الرحمن الرحيم" فإننا نستعين بالذات المطلقة التي قولها كن فيكون، ونُقرّ بأنها تجلّت في نظام كوني محكم هو الرحمن الذي يعمل بالفعل لا بالقول داخل الوجود، ونطلب منها أن تُوجّه هذا النظام لصالحنا برحمتها الخاصة التي هي الرحيم. فالبسملة إقرار وجودي بهذه المستويات الثلاثة المتمايزة لا تعويذة لفظية.

2.1.7 — الضر والعذاب: كسب الإنسان لا جبر الرحمن

من أكثر المفاهيم التي شوّهت فهم اسم "الرحمن" هو اختزاله في معنى المبالغة في الرحمة العاطفية — كأن الرحمن اسم لذات تُغدق العفو والنعمة بلا حساب وتتجاوز عن الخروج على نظامها بلا نتيجة. وهذا الفهم يتهاوى أمام القرآن مباشرة حين ينسب إلى الرحمن بالاسم صريحاً العذاب والضر معاً. يقول إبراهيم لأبيه:

﴿يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا﴾ [مريم: 45]

ويقول القرآن في سورة يس على لسان من يُحذّر قومه من الاتكاء على الوسطاء بدل التفاعل مع النظام:

﴿إِن يُرِدْنِ الرَّحْمَٰنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنقِذُونِ﴾ [يس: 23]

وفي سياق آخر صريح:

﴿قُلْ مَن يَكْلَؤُكُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَٰنِ﴾ [الأنبياء: 42]

فالعذاب والضر في هذه الآيات لا يُنسبان إلى اسم الجلالة الله ولا إلى الرب فحسب — بل إلى الرحمن بالاسم تحديداً. وهذا يكشف أن "الرحمن" ليس اسماً للرحمة المجردة بل هو اسم النظام الثنائي التفاعلي الجامع للأضداد — الرحمة والعذاب، العطاء والمنع، اليسر والعسر، النفع والضر — كلها وجوه من وجوه منظومة الرحمن الواحدة التي لا تُفهم بأخذ وجه دون الآخر.

ومن هنا فإن كلما أُنسب إلى الرحمن العذاب أو الضر فهو نتاج السلوك الإنساني خارج الصراط المستقيم لا عقاباً تعسفياً من ذات غاضبة. يقول تعالى:

﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: 30]

﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ [الروم: 41]

فالرحمن جعل للإنسان الصراط المستقيم — أي النظام الثنائي المتوازن الذي يسير فيه الوجود — ومن خرج عنه اصطدم بحتمية النظام لا بغضب الذات. فكما أن من يقفز من شاهق لا يسقط لأن الجاذبية غضبت عليه بل لأنه خرج عن شروط التوازن التي يقوم عليها نظام الرحمن في الوجود — كذلك من يخرج عن سنن الرحمن في أي مجال يصطدم بنتيجة حتمية لا بعقوبة شخصية. العذاب إذن ثمرة الكسب لا جبراً إلهياً — والرحمن في إيقاع عذابه كما في إيقاع رحمته يسير بنفس القانون الثنائي الذي لا يُخرق ولا يُحابي.

2.1.8 — الكفر بالرحمن: الجهل بالنظام لا إنكار الذات

2.1.8.1 — تمهيد: ﴿فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَٰنُ مَدًّا﴾ — الإمهال ضمن النظام لا خروج عليه

يقول الله تعالى في سورة مريم:

﴿قُلْ مَن كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَٰنُ مَدًّا حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضْعَفُ جُندًا﴾ [مريم: 75]

في هذه الآية يتجلى أحد أعمق معاني الرحمن بوصفه نظاماً سننياً لا يُخرق — فالمدّ الذي يمدّه الرحمن لمن كان في الضلالة ليس رحمةً خارقة للنظام ولا عفواً استثنائياً عن الخروج عليه — بل هو إمهال ضمن النظام ذاته، أي أن الرحمن يترك من انفصل عن سننه يمضي في انفصاله حتى يُعاين بنفسه عاقبة هذا الانفصال حين يصطدم بحتمية الواقع. فالمدّ هنا هو السنة الكونية التي تجعل النتائج تتراكم حتى تظهر — لا تدخل من خارج النظام بل استمرار له.

والضلالة في هذه الآية لا تعني فقط إنكار الاعتقاد — بل تعني الانفصال عن نظام الرحمن الثنائي التفاعلي والعيش خارج سننه. فمن عاش في الضلالة بهذا المعنى — أي من أعرض عن دراسة نظام الرحمن وتعطّل عن التفاعل معه بالجهل أو التواكل أو الخرافة — يُمهله النظام حتى يرى ما يُوعد به إما عذاباً دنيوياً حين تصطدم حياته بحتمية السنن التي أعرض عنها، وإما حساباً أخروياً حين يتجلى النظام في صورته الكاملة يوم القيامة. وفي الحالتين العاقبة ليست عقوبة شخصية من ذات غاضبة بل ثمرة حتمية لمن سار خارج النظام.

وهذا يكشف أن الطاعة للرحمن ليست طاعة شعائرية ولا دعاءً لفظياً — بل هي تفاعل سنّي متناغم مع الوجود يُنتج في الواقع ما يُنتجه كل تفاعل صحيح مع قوانين الكون. فكما أن من يتعلم قوانين الزراعة ويعمل بها يحصد، ومن يجهلها أو يُهملها يخسر — لا لأن الرحمن أراد له الخسارة بل لأن النظام يسير بحتميته بصرف النظر عن نوايا الإنسان وأمانيه — كذلك من يُهمل التفاعل مع نظام الرحمن في أي مجال من مجالات الوجود يُعاين حتمية النظام لا غضب الذات. والكفر بالرحمن إذن — كما تُؤسّس له هذه الآية — ليس إنكار الاسم بل الانفصال عن النظام، والضلالة ليست عقيدة تُنطق بها بل حالة وجودية يعيشها من يقف خارج سنن الرحمن ولو ذكر اسمه ليل نهار.

2.1.8.2 — كفر بالوجود: الجهل بالنظام بدلاً من التفاعل معه

الكفر بالرحمن في القرآن ليس نفياً للذات الإلهية ولا إنكاراً للاسم — بل هو العيش خارج بنية الوجود التي أقامها الرحمن والتصرف كأن سننه غير موجودة. فمن يقول إن الرزق مقسوم بمعنى محدد مسبقاً بصرف النظر عن السعي والعمل، أو يرى أن الشفاء في الرقية وحدها دون الطب وأسبابه، أو يظن أن المغفرة تتحقق بالألفاظ دون توبة حقيقية تُغيّر السلوك، أو يعتقد أن النجاة تأتي بالدعاء وحده دون وعي وتقوى وعمل — فهو في الحقيقة ينكر القرآن التكويني الذي حدّد الرحمن ملامحه في بنية الوجود. فهذه كلها صور لنمط واحد هو قطع الصلة بين السبب والنتيجة، وبين الفعل وثمرته، وبين الإنسان ونظام الرحمن الذي لا يستجيب للقول بل للتفاعل الفعلي معه.

ومن هنا جاءت الآية الصريحة:

﴿وَهُم بِذِكْرِ الرَّحْمَٰنِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ [الزخرف: 20]

فليس الكفر أن يقولوا لا رحمن — بل أن يعيشوا كأن سنن الرحمن غير موجودة وكأن الوجود بلا قانون يحكمه. فهم لا يتدبرون آيات الرحمن في الآفاق ولا يتعلمون من سننه في الأنفس ولا يتفكرون في بنية الوجود الثنائية التفاعلية التي أقامها — فصاروا عُمياناً عن الحق أي عن الواقع الموضوعي للكون الذي يسير بقوانين محددة ثابتة لا تُخرق بالتمني ولا تتوقف عند الدعاء. وكفرهم بالرحمن ليس عقيدةً ينطقون بها بل سلوك يحيون عليه — يُعطّلون فيه إرادتهم التفاعلية ويكتفون بالقول عن الفعل ثم يتعجبون حين لا يستجيب لهم نظام الرحمن الذي لا يعرف إلا لغة واحدة هي لغة الفعل الواعي المتناغم مع سننه.

2.1.8.3 — السجود للرحمن: الاستسلام للنظام بالفعل، لا بالخضوع العاطفي

حين قال المشركون:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَٰنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا﴾ [الفرقان: 60]

لم يرفضوا السجود لأنهم أنكروا اسماً، بل لأنهم لم يفهموا معناه. فالسجود للرحمن ليس انفعالاً عاطفياً ولا خضوعاً وجدانياً — بل هو الاعتراف العملي بالبنية الوجودية التي أقام عليها الرحمن نظامه، والانخراط الفعلي في سننها. وهذا الاعتراف لا يتحقق بالألفاظ ولا بالتمني — بل بمجموع أفعال مختارة واعية تنتج عملاً يتناغم مع قانون الوجود الثنائي التفاعلي. فمن قال "سجدت للرحمن" بلسانه ثم وقف أمام الواقع متواكلاً لم يسجد للرحمن حقاً — لأن السجود للرحمن فعلٌ في الوجود لا لفظٌ عنه.

والكون مبني على أضداد متكاملة — خيرٌ وشر، نفعٌ وضر، عطاءٌ ومنع — والإنسان مكلّف بأن يسير في هذا النظام بوعي وفعل، لا أن يهرب منه إلى الأوهام. والنجاة في المواءمة الفعلية مع السنن والهلاك في معاندتها أو الجلوس عنها. فاليابان لم تنجُ من الزلازل لأنها عرفت سننها فحسب — بل لأنها بنت مدنها وفق هذه السنن فعلاً، وأعدّت منظومات الاستجابة عملاً لا كلاماً. أما مجتمعات أخرى تُفاجأ بالكارثة ذاتها فتهلك — ليس لقلة إيمان بل لأن معرفتها بالنظام لم تتحول إلى فعل يتناغم معه. وهذا بعينه هو الفرق بين من يسجد للرحمن حقاً ومن يذكر اسمه بلا سجود.

2.1.8.4 — عباد الرحمن: من درسوا النظام الكوني وساروا فيه بفعل واعٍ متواصل

وصف القرآن عباد الرحمن بقوله:

﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَٰنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ [الفرقان: 63]

"الهَون" هنا ليس تذلّلاً ولا انكساراً ولا سلبيةً في مواجهة الحياة — بل هو أثر طمأنينة نابعة من وعي عميق بالنظام الكوني الذي أقامه الرحمن. فهم لا يمشون على الأرض بهذا السكون لأنهم أسلموا أمرهم للجهل أو للتواكل — بل لأنهم درسوا الوجود دراسةً واعية متواصلة، وأدركوا حقيقة ثنائيته التضادية، وتفاعلوا مع سننه عن علم ومعرفة حتى صارت حركتهم في الوجود حركةً متناغمة لا مُعاندة ولا مُصادمة.

فالعبد الحقيقي للرحمن هو من وصل إلى هذا الهَون عبر مسار من الدراسة والتفكر والتفاعل المستمر مع آيات الرحمن في الآفاق والأنفس — لا من ولد ساكناً أو ورث الطمأنينة عن سلف دون أن يبني وعيه الخاص بالوجود. فالهَون ثمرةٌ لا بذرة — يأتي في نهاية مسار معرفي فعلي طويل لا في بدايته.

ولهذا هم "سَلام" حين يخاطبهم الجاهلون — لا لأنهم عاجزون عن الرد أو مستسلمون للجهل — بل لأن من عرف النظام الكوني حقاً علم أن الجدل العقيم مع من لا يدرس الوجود ولا يتفاعل مع سننه لا يُنتج شيئاً في الوجود، وأن طاقته أثمن من أن تُصرف في مواجهة من يقف خارج النظام. فسلامهم ليس ضعفاً بل حكمةٌ من عرف أين يصرف فعله وكيف يتحرك في نظام الرحمن بأعلى كفاءة ممكنة.

2.1.8.5 — ﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا﴾ — اختزال الكلّ الثنائي في وجه واحد

يقول الله تعالى في سورة الزخرف:

﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ﴾ [الزخرف: 15]

﴿أَمِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُم بِالْبَنِينَ﴾ [الزخرف: 16]

﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَٰنِ مَثَلاً ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ [الزخرف: 17]

﴿أَوَمَن يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف: 18]

﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: 19]

﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الزخرف: 20]

هذه الآيات الست تُشكّل بنية متصاعدة متكاملة تكشف في كل مستوى تجلياً جديداً للكفر بالرحمن — وفيما يلي قراءة هذا التصاعد آيةً آيةً.

﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ﴾ [الزخرف: 15]

و"الجزء" هنا لا يعني البنات كما ذهب بعض المفسرين، بل يعني الوجه الواحد المُنتزَع من كلٍّ ثنائي — أي أنهم اختزلوا منظومة الرحمن الجامعة للأضداد في طرف واحد وقدّموه على أنه الحقيقة التامة. وهذا الاختزال هو جوهر الكفر الذي ختمت به الآية — لأن الكفر بالرحمن لا يبدأ بإنكار الاسم بل بإنكار بنيته الثنائية التفاعلية التي عليها قام الوجود.

ثم تتصاعد الآيات كاشفةً تجليات هذا الاختزال في مستويات متعاقبة — فالآية 16 تُجسّده في الواقع الاجتماعي المعاش حين ينسبون البنات إلى الرحمن ويستأثرون بالبنين لأنفسهم — وهو تناقض يكشف أنهم يرون في الأنثى نقصاً عن الكمال وهذا بعينه ما يقولونه في الرحمن حين يُفردون نظامه في وجه واحد. والآية 17 تكشف الوجه النفسي لهذا الاختزال — فاسوداد الوجه عند البشارة بالأنثى ليس مجرد عادة اجتماعية بل هو أثر الوعي المبرمج على الوجه الواحد الذي يرفض الوجه الآخر من الوجود كلما اعترضه.

ثم تأتي الآية 18 في غاية الدقة:

﴿أَوَمَن يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف: 18]

فمن ينشأ في الحلية وحدها — في الجانب المُصقَّل والمُزيَّن المُكتمل من طرف واحد — يفقد القدرة على البيان الكامل للوجود. و"غير مبين" هنا يتناغم تناغماً عميقاً مع ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ في سورة الرحمن — فالبيان الذي علّمه الرحمن هو القدرة على قراءة الوجود بكلا وجهيه وترجمة ثنائيته إلى وعي وفهم — أما من اختزل الوجود في طرف واحد فقد فقد آلة البيان ذاتها وصار غير قادر على تفكيك النظام الثنائي الذي أقامه الرحمن.

وهذا يقودنا إلى ملاحظة بنيوية في لغة القرآن ذاتها — فالخطاب القرآني يجري بالمذكر السالم أصلاً كونياً جامعاً يشمل الجنسين معاً، ولا يُستخرج المؤنث منه إلا حين يُراد التخصيص. وهذا ليس تذكيراً جنسياً بل هو انعكاس للبنية الكونية ذاتها — فالأصل في الوجود هو الجمع الثنائي الجامع، والتخصيص استخراج من كلٍّ لا اختزال إليه.

وهذه البنية اللغوية تُوازي ما كشفه علم الأحياء في تركيب الجنسين — فالأنثى تحمل كروموسومين من النوع ذاته

(أكس - أكس) فتكون بنيتها متماثلة الطرفين، في حين يحمل الذكر كروموسومين مختلفين (أكس - واي) أحدهما يحمل صفة التغيير والتحول في المعادلة الجينية. فمن جعل عباد الرحمن — الذين هم تجليات نظامه الثنائي — على نمط البنية المتماثلة الأطراف التي لا تحمل عنصر التغيير والتفاعل، أسقط من وعيه الطرف الفاعل المُحرِّك وجعل الوجود كتلة جامدة أحادية الاتجاه بلا حركة ولا تطور.

وهنا يصل النص إلى الآية التي تجمع كل هذا:

﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: 19]

فالملائكة هم عباد الرحمن أي تجليات نظامه الثنائي التفاعلي في الوجود — القوانين الحاكمة والسنن المزدوجة والتوازن الفاعل بين الأضداد. وجعلهم إناثاً هو إسقاط الطرف التفاعلي المُحرِّك من النظام كله — فصار الوجود في وعيهم كتلة جامدة أحادية الاتجاه لا تفاعل فيها ولا تحول. وقوله ﴿أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ﴾ ردٌّ حاسم — هل كانوا شهوداً حين وضع الرحمن نظامه حتى يصفوه بالإحادية؟ فحكمهم على النظام شهادة بغير مشهود وعلمٌ بغير أصل.

2.1.8.6 — ﴿لَوْ شَاءَ الرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾ — الجبرية ثمرة حتمية لإسقاط التفاعل

تختم سورة الزخرف هذا التسلسل الوجودي المتصاعد بآية تجمع كل ما سبق في حكم واحد:

﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الزخرف: 20]

هذا القول هو الثمرة الحتمية لكل ما سبق في الآيات من 15 إلى 19 — فمن اختزل نظام الرحمن في جزء واحد وأسقط الطرف التفاعلي من المعادلة الكونية رأى الوجود كله مقدَّراً بلا إرادة إنسانية فاعلة ولا حركة ذاتية ممكنة — فصار يقول لو

شاء الرحمن ما عبدناهم — أي ما كان لنا أن نختار أو نتدخل أو نغير. وليس هذا حديثاً عن عبادة الأوثان فحسب — بل هو التعبير الصريح عن نمط وجودي كامل يُلغي الإنسان بوصفه طرفاً فاعلاً في المعادلة الكونية ويُحوّله إلى موضوع سلبي تتقاذفه الأحداث دون أن يكون له فيها دور أو اختيار.

وتجليات هذا النمط في الحياة متعددة وجوهرها واحد — فإذا قحطوا لم يعملوا على التغيير لأنه إرادة الرحمن لا تُرد، وإذا افتقروا ناموا لأن الرزق مكتوب فلا جدوى من السعي، وإذا مرضوا لجأوا إلى الرقية دون الطب لأن الشفاء بيد الله لا بالأسباب، وإذا جهلوا لم يتعلموا لأن العلم مقسوم سلفاً، وإذا ضعفوا أمام عدو لم يُعدّوا العدة لأن النصر من الله لا من الإعداد. وكل هذه صور لحالة واحدة هي إسقاط الإرادة التفاعلية من وعي الإنسان وتعطيل دوره الفاعل في نظام الرحمن الثنائي — فصار الإنسان في وعيهم مفعولاً به لا فاعلاً، ومُسيَّراً لا مختاراً، وهذا بعينه نقيض ما أودعه الرحمن في بنية الوجود حين جعل الإنسان طرفاً تفاعلياً فاعلاً في معادلته الكونية.

وقد جاء الردّ القرآني على هذا النمط محدداً وحاسماً في ثلاث كلمات: ﴿مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ﴾ — فجهلهم ليس بالاسم بل بالنظام — لأنهم لو عرفوا حقيقة الرحمن لعلموا أن نظامه قائم على التفاعل الثنائي الفعلي لا على الجبر الأحادي، وأن الإنسان طرف فاعل في المعادلة لا موضوع سلبي فيها، وأن الرحمن لا يُغيّر واقعاً بالدعاء والتمني لأنه ليس الله الذي قوله كن فيكون خارج الوجود — بل هو النظام الذي يستجيب للفعل لا للقول، وللحركة لا للأمنية. ثم جاء التعليل ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ — والخرص في القرآن هو الحكم على المجهول بالتخمين — فهم يُصدرون حكماً على إرادة الرحمن دون أن يكونوا درسوا سننه أو تدبّروا آياته في الآفاق والأنفس — فحكمهم تخمين لا علم وظن لا برهان، ومن حكم بالتخمين على نظام لم يدرسه فقد أسقط نفسه من دائرة التفاعل مع هذا النظام قبل أن يبدأ.

ومن هنا يتضح أن الكفر بالرحمن كما كشفت هذه الآيات المتصاعدة من الآية 15 إلى الآية 20 من سورة الزخرف ليس إنكاراً للاسم — بل هو مسار متصاعد يبدأ باختزال النظام في جزء، ثم يُسقط الطرف التفاعلي من الوجود، ثم يُعطّل الإرادة الإنسانية الفاعلة، ثم ينسب هذا كله إلى مشيئة الرحمن ذاته. وهو بذلك كفر مزدوج — كفر بنظام الرحمن الثنائي التفاعلي، وكفر بالإنسان الذي جعله الرحمن طرفاً فاعلاً في هذا النظام معاً.

2.1.8.7 — الطائر والرحمن: الثنائية التفاعلية مرئية في الآفاق

يقول جلّ وعلا:

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَٰنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ﴾ [الملك: 19]

الآية لا تكتفي بالإشارة إلى أن الطير يتبع نظام الرحمن — بل تُقدّم في صميم تركيبها اللغوي مثالاً كونياً مرئياً على الثنائية التفاعلية الأضادية ذاتها. فالطير لا يطير بجناح واحد ولا بحركة واحدة — بل بتناوب البسط والقبض معاً — صفّاتٍ وقابضاتٍ — وفي هذا التناوب المستمر بين الضدين يتحقق التوازن الذي يمسك الطير في الهواء. فلو بسط جناحيه دون قبض سقط، ولو قبض دون بسط لم يرتفع — والطيران ليس أحد الطرفين بل هو التفاعل الدائم بينهما.

غير أن في الآية بُعداً ثالثاً لا يقل أهمية عن الثنائية والتضاد — وهو الحركة ذاتها. فالطير لا يطير بمجرد امتلاكه جناحين، ولا بمجرد معرفته بقانون الهواء — بل بتحريك جناحيه فعلاً والانخراط في النظام بالعمل الحركي المتواصل. فلو جلس الطير على غصن يتأمل قانون الطيران لما ارتفع عن الأرض لحظة — والرحمن لا يمسك إلا من تحرّك مع نظامه لا من اكتفى بالعلم به أو بالتمني.

والرحمن هو من أمسكه بهذا النظام الثنائي الحركي لا باليد — أي أن إمساك الطير في الهواء هو تجلٍّ مباشر لسنة الرحمن القائمة على التفاعل الفعلي بين الأضداد لا على الفكر المجرد أو اللفظ دون عمل. وقوله ﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ﴾ تعليل لهذا الإمساك — فهو بصير بكل شيء أي محيط بكل تفاصيل النظام الذي أقامه، لا يغيب عنه طرف ولا يُهمل ضد.

والاستفهام في مطلع الآية ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا﴾ توبيخ وتعجب في آنٍ واحد — أي أن المشهد أمامهم في كل لحظة — الطير يطير فوقهم بثنائية البسط والقبض وبحركته الفعلية المتواصلة — فكيف لم يتفكروا أن الوجود كله يسير بهذا المنطق ذاته؟ وكيف يظنون أن نظام الرحمن يُكتفى فيه بالقول والأمنية وهم يرون بأعينهم كيف لا يمسك الطير في الهواء إلا بتفاعل الضدين مع الحركة الدائمة معاً؟

فالطير — وهو كائن لا يملك عقلاً ولا تكليفاً — يعيش الثنائية التفاعلية الحركية في كل لحظة طيران دون أن يُقرّر ذلك أو يتأمله. فكيف يُعقل أن الإنسان العاقل المُكلَّف بالبيان والفهم يرفض هذا النظام ويكتفي بالألفاظ والأدعية ثم يختزل الوجود في وجه واحد جامد وينسب هذا الاختزال إلى مشيئة الرحمن ذاته؟

2.1.8.8 — النصر والرحمن: لا جند إلا من عرف النظام وتفاعل معه فعلاً

يقول الله تعالى في سورة الملك:

﴿أَمَّنْ هَٰذَا الَّذِي هُوَ جُندٌ لَّكُمْ يَنصُرُكُم مِّن دُونِ الرَّحْمَٰنِ إِنِ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ﴾ [الملك: 20]

الآية لا تنفي وجود جند ينصر — بل تنفي أن يكون هذا الجند من دون الرحمن، أي خارج نظامه السنني التفاعلي. فالنصر عند الرحمن ليس معجزةً تُوهب بالدعاء ولا منحةً تأتي من خارج الوجود — بل هو نتيجة حتمية لمن تفاعل فعلاً مع نظام الرحمن الثنائي وسار في سننه بوعي ومعرفة وعمل متواصل. والرحمن — خلافاً لله الذي قوله كن فيكون خارج الوجود — هو النظام الذي يستجيب للفعل لا للقول، وللإعداد لا للتمني، وللحركة الواعية لا للانتظار السلبي.

ومن هنا كان الغرور الذي وصف به القرآن الكافرين غروراً وجودياً في جوهره — فهم يظنون أن ثمة نصراً يأتي من دون الرحمن أي من دون التفاعل مع سننه، سواء توهّموه من عبادة أو دعاء أو تمنٍّ بلا عمل. وهذا الظن هو بعينه ما كشفته الآيات السابقة من الزخرف حين نسبوا الجبر إلى الرحمن وعطّلوا إرادتهم التفاعلية — فمن عطّل إرادته لا يملك جنداً حقيقياً لأن الجند الحقيقي هو مجموع الأفعال المختارة الواعية التي تنخرط في نظام الرحمن وتتفاعل مع سننه.

فالذي يتعلم السباحة وينزل الماء ويتحرك فيه ينجو — لا لأن الرحمن أمسك بيده بمعجزة بل لأنه تفاعل مع نظام الرحمن في الماء وأتقن سننه. والذي يترك الأمر قولاً دون فعل يغرق — ليس لأن الرحمن تخلى عنه بل لأنه لم ينخرط في نظامه أصلاً. وكذلك الأمم التي تُعدّ عدتها وتدرس قوانين القوة وتتقن سنن التفوق وتتحرك بها في الوجود فعلاً هي التي ينصرها نظام الرحمن — لأنها سارت في الصراط الذي أقامه — أما التي تنتظر النصر من دون الرحمن أي من دون التفاعل مع سننه فهي في الغرور الذي وصفته الآية بعينه.

2.1.8.9 — التوكل الصحيح: الفعل الواعي بعد المعرفة، لا اللفظ بعد الجهل

يقول الله تعالى في سورة الملك:

﴿قُلْ هُوَ الرَّحْمَٰنُ آمَنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا﴾ [الملك: 29]

هذه الآية تجمع في كلمتين — آمنّا وتوكّلنا — المسار الكامل للعلاقة الصحيحة مع الرحمن. والمدخل إلى فهم هذا المسار يبدأ من حقيقة إنسانية راسخة — وهي أن الإنسان يخاف ما يجهل. فالخوف من الوجود ومن سننه ومن أضداده ومن عسره ليس خوفاً من الرحمن بل هو أثر الجهل بنظامه — ومن درس ما يخشاه وعرف قوانينه وآلياته ومساراته زال جهله وزال خوفه معه، لأن المعرفة الحقيقية بالشيء هي أساس الأمان منه لا الهروب عنه.

ومن هنا يكون "الإيمان به" في الآية ليس تصديقاً لفظياً ولا انفعالاً عاطفياً ولا إيماناً بالغيب المجرد — بل هو الوقوف على ماهية الرحمن الحق، أي دراسة نظامه الثنائي التفاعلي ومعرفة قوانينه وآلياته وسننه معرفةً واقعية حقيقية. فمن آمن بالرحمن حقاً هو من درسه ولم يخشَ الوقوف على حقيقته — درس سنن الوجود وأضداده وثنائياته وتفاعلاته حتى صارت له معرفة لا ظناً، ويقين لا تخميناً. وهذا بعينه ما يُفرّق بين الإيمان الحقيقي والخرص الذي وصفت به الآية أهل الجهل بالرحمن ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ — فالخارص يتكلم في المجهول بالتخمين، أما المؤمن حقاً فيتكلم عن المعلوم بالدراسة والتدبر.

وبعد هذا الإيمان — أي بعد المعرفة الواقعية الحقة بنظام الرحمن — يأتي "التوكل عليه" ثقةً عملية لا انتظاراً سلبياً، أي يُعدّ الإنسان عدّته ويتحرك في نظام الرحمن فعلاً وفق ما عرف ثم يُفوّض النتيجة إلى عدالة النظام لا إلى خرقه. فالمتواكل يبدأ بالدعاء دون معرفة وينتظر معجزة تخرق السنن فيخلط بين التوكل والتواكل، أما المتوكل فقد درس أولاً وعرف وتفاعل مع النظام فعلاً ثم فوّض النتيجة واثقاً أن من سار في سنن الرحمن لا يُخذله النظام — لأن الرحمن لا يستجيب للقول بل للفعل المبني على المعرفة، ولا يُعطي ثمرة لمن تحرك خارج نظامه ولو أكثر من الدعاء والألفاظ.

2.1.8.10 — الرحمن وحساب الآخرة: امتداد النظام لا انقطاعه

الآخرة في القرآن ليست قطيعة مع نظام الرحمن بل امتداد له في مرحلة وجودية ذات فيزياء خاصة — فالبنية التكوينية الأضادية التي أقامها الرحمن في الوجود الدنيوي لا تنتهي بالموت بل تتجلى في صورتها الأكمل يوم الحساب. والجنة والنار وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال والمتقون والفجار — كلها أضداد كونية تنتمي إلى منظومة الرحمن ذاتها وتسير بنفس القانون الثنائي الذي يسير به الوجود كله. وقد جاء التصريح بهذا على لسان أهل الآخرة أنفسهم حين يقولون:

﴿يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا هَٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ﴾ [يس: 52]

فهم لا يقولون هذا ما وعد الله — بل هذا ما وعد الرحمن — لأن البعث والحساب هو تجلي النظام السنني لا خرقه، وهو الثمرة الحتمية للأفعال المختارة في الدنيا.

ومن أعمق ما كشفته الآيات في هذا السياق أن الدنيا والآخرة ليستا مرحلتين منفصلتين بل هما امتداد واحد — فما بناه الإنسان في الدنيا من معرفة حقيقية بنظام الرحمن وتمرّس على الصدق في القول والفعل هو بعينه رصيده في الآخرة — لا بمعنى المكافأة الخارجية فحسب بل بمعنى أن هذا الرصيد يُصبح أداةً معرفية تُمكّنه من التعامل مع فيزياء الآخرة واكتشاف آلياتها. يقول تعالى في سورة طه:

﴿وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِن لَّدُنَّا ذِكْرًا * مَّنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا * خَالِدِينَ فِيهِ وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِمْلاً﴾ [طه: 99-101]

فمن أعرض عن الذكر — أي عن معرفة نظام الرحمن في كتابه الكوني والمنزَّل — يحمل يوم القيامة وِزراً أي ثقلاً وعجزاً معرفياً يمنعه من اكتشاف آليات الآخرة والتعامل معها. أما من آمن حقاً — أي درس وعرف وتمرّس على الصدق — فيسعى نوره بين يديه وبأيمانه كما قال تعالى:

﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ [الحديد: 12]

أي أن معرفتهم المتراكمة في الدنيا تُضيء لهم طريقهم في بيئة مختلفة الفيزياء لأنهم تمرّسوا على نظام الرحمن فعلاً لا قولاً.

وهذا يُفسّر تسلسل الآيات في سورة طه حين تصف مشهد الحساب:

﴿وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَٰنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا﴾ [طه: 108]

فالصوت في الدنيا هو ثمرة التفاعل الأضادي الدقيق بين ضغط الهواء وانخفاضه وبين فتح الحبال الصوتية وإغلاقها في تناوب مستمر — فتح وإغلاق، ضغط وانخفاض ضغط، دفع وسحب — وهذا التفاعل الثنائي الأضادي هو الذي يُنتج الصوت المرتفع المسموع. أما في الآخرة فالفيزياء مختلفة ونظام الرحمن فيها لا يُنتج من الصوت إلا همساً — لأن الطاقة الإنسانية كلها خاشعة خاضعة لنظامه لا تستطيع أن ترفع صوتاً كما كانت في الدنيا.

ثم تأتي الآية:

﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلاً﴾ [طه: 109]

والشفاعة هنا ليست توسلاً بالعفو عن عقوبة ولا طلب خرق لحكم — لأن نظام الرحمن لا يُخرق لأحد — بل هي قدرة معرفية مكتسبة من الدنيا تُمكّن صاحبها من القول المرضي في بيئة لا يُقبل فيها إلا الصدق المطلق. فمن أذن له الرحمن هو من اعترف به النظام لأنه بنى في الدنيا رصيداً من المعرفة الحقيقية والفعل الصادق المتسق — فيستطيع أن يتكلم حين تخشع الأصوات كلها لأن قوله مرضيٌّ أي صادق مطابق لما عرفه وعاشه حقاً لا ادعاءً ولا خرصاً. والشفاعة بمعناها اللغوي — من الشفع أي الزوج — هي إضافة رصيد من يملك إلى من افتقر، فيُكمل الناقص بما اكتسبه صاحبه من معرفة حقيقية في الدنيا.

وضمان هذا كله وميزانه قوله تعالى:

﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: 110]

فالرحمن يُحيط بكل ما قالوه وفعلوه وعرفوه في الدنيا إحاطة كاملة — فلا يمكن الادعاء أو الافتراء في بيئة هذه الإحاطة التامة. فمن كان قوله في الدنيا صادقاً مبنياً على معرفة حقيقية أُذن له أن يتكلم ورُضي قوله — ومن كان يخرص ويدّعي بلا معرفة انكشف في بيئة لا يُخفى فيها شيء عن نظام الرحمن المحيط.

وهكذا يكون نظام الرحمن واحداً متصلاً من الدنيا إلى الآخرة — من تعلّم الصدق وبنى المعرفة وتفاعل مع السنن فعلاً حمل نوره معه، ومن أعرض حمل وِزره — والآخرة ليست محكمة خارجية تُصدر أحكاماً بل هي المرحلة التي تتجلى فيها ثمار ما بُني في الدنيا من فعل واعٍ أو غفلة متراكمة.

2.1.8.11 — خاتمة: كلّ في السماوات والأرض عبدٌ للرحمن

وحين يقف الإنسان أمام كل ما كشفه هذا الفصل عن نظام الرحمن — يعود إلى البسملة ليجد أنها لم تكن تعويذة لفظية ولا استهلالاً طقسياً بل كانت دائماً إقراراً وجودياً بمسؤولية لم يكن يدركها حق الإدراك. فحين نقول "بسم الله الرحمن الرحيم" فإننا نستعين بالذات المطلقة التي قولها كن فيكون خارج الوجود — ثم نُقرّ بأننا ندخل في نظام كوني محكم هو الرحمن الذي يعمل بالفعل لا بالقول داخل الوجود وبالسنن لا بالمعجزات وبالتفاعل لا بالجبر — ثم نطلب من هذه الذات المطلقة أن تُوجّه هذا النظام لصالحنا برحمتها الخاصة التي هي الرحيم. وهذا الطلب الأخير ليس طلب خرق للسنن ولا استثناء من النظام — بل هو طلب توفيق للسير فيه وتناغم مع قانونه الثنائي التفاعلي حتى تكون حركتنا في الوجود حركة عبد يعرف نظام سيده ويعمل وفقه لا عبد يجهله ويتمنى من خارجه.

فالبسملة بهذا الفهم ليست بداية كلام بل بداية فعل — إقرار بأن ما يُقدم عليه الإنسان يجب أن يكون متناغماً مع نظام الرحمن ومبنياً على معرفة سننه ومُفوَّضة نتيجته إلى عدالة الذات المطلقة لا إلى أوهام الخرق والاستثناء.

وهكذا تتحول سورة الرحمن من سرد للنعم إلى دليل لقراءة الوجود — كون منظّم قائم على الثنائية التفاعلية الأضادية هو القرآن التكويني، وإنسان مكلّف بفهمه والتفاعل معه فعلاً لا قولاً، وبيان مُعطى لتفكيك هذا النظام وترجمته إلى وعي وعمل، ومسؤولية وجودية حتمية إما الانسجام مع سنن الرحمن وإما الاصطدام بنتائج الخروج عنها. والنجاة في الوعي الفعلي بالوجود والهلاك في الغفلة عنه.

ويختم القرآن هذه المنظومة بآية جامعة:

﴿إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ [مريم: 93]

الآية لا تقول آتي الله بل آتي الرحمن — لأن الجميع عاقلاً ومكلّفاً وغير عاقل يخضعون لنظامه في الدنيا والآخرة معاً. فالآخرة ليست خروجاً عن نظام الرحمن بل تجلٍّ له في تكوين فيزيائي جديد يقوم على الصدق المطلق والعدل الكامل والقسط الذي لا يُحابي أحداً — من عمل وصدق استبانت له الآخرة وأضاء نوره المكتسب من الدنيا طريقه فيها، ومن غفل وكذب وادّعى بلا معرفة حمل وِزره وضاقت عليه الآخرة بما أعرض عنه في الدنيا.

والعبد الحقيقي للرحمن ليس من يُصلي فقط أو يذكر اسمه باللسان — بل من يعي نظام الوجود الثنائي التفاعلي ويعمل وفقه ولا يُعارضه بالخرافة أو التواكل أو الادعاء بلا معرفة. فعبوديته للرحمن تتجلى في فعله المتسق مع السنن لا في لفظه المنفصل عنها — تماماً كما أن الطير عبد للرحمن بطيرانه الفعلي لا بتمنيه الطيران.

والكفر بالرحمن إذن ليس إنكار الاسم — بل العيش كأن الوجود لا قانون له، والكلام كأن القول يُغني عن الفعل، والادعاء كأن الخرص يُساوي العلم. وهو كفر يبدأ في الدنيا بالغفلة عن نظام الرحمن ويمتد إلى الآخرة بالعجز عن التعامل مع فيزيائها — لأن من لم يتعلم لغة الوجود في الدنيا لم يجد في الآخرة ما يُضيء له طريقه فيها.

2.2 — الإله والإسلام والعبودية: مقام الهداية المطلقة ومصدرية الحقيقة

2.2.1 تمهيد: الإله مقام لا ذات

إن البحث في معنى الإله ليس بحثاً لغوياً ولا جدلاً تجريدياً — بل هو بحث في أخطر مقام عقدي يتعلق بعلاقة الإنسان بالحقيقة ومصدر الهداية ومعنى العبادة نفسها. وهو بحث لا يمكن فهمه بمعزل عما سبق تأسيسه في فهم منظومة الأسماء — فالله هو الذات المطلقة التي قولها كن فيكون خارج الوجود، والرحمن هو تجليها في الوجود بنظام ثنائي تفاعلي أضادي يعمل بالفعل لا بالقول، والرب هو مقام الرحمن في الوجود أي التدبير السنني الكوني المحكوم بالزمان والمكان والتفاعل المتراكم. أما الإله فهو مقام الله في الهداية — أي الإرشاد النصي الفكري المجرد الصادر عن الذات المطلقة مباشرة — لا يخضع للزمان ولا للمكان ولا للتغيير ولا للتطور — هداية ثابتة مطلقة من مصدر لا يُخطئ.

وهذا التمييز جوهري — فالرب يهدي من خلال التفاعل الزمني السنني الكوني أي عبر الواقع والتجربة والسنن المتجددة، أما الإله فيهدي من خلال الكليات الثابتة التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان والمجتمعات. ولهذا فالله يُطاع في كلياته الثابتة من مقام الإله، والرب يُتَّبع في تجلياته المتجددة من مقام الربوبية — وهذان مساران متكاملان لا متناقضان للهداية الإلهية في الوجود.

وقد جرى في الخطاب الديني السائد المتأثر بالتصورات التراثية اختزال معنى توحيد الألوهية في بُعد شعائري محض، بحيث صار يُفهم الإله على أنه من تُصرف له مظاهر العبادة الشكلية من سجود وركوع ودعاء ونذر، ويُفهم الشرك على أنه صرف هذه الشعائر لغير الله قياساً على حال الجاهلية التي عبدت الأصنام وسجدت لها وتضرعت عندها. ولا شك أن هذا الفهم صحيح في توصيف المظهر التاريخي للشرك، لكنه غير كافٍ لفهم جوهر التحذير القرآني من اتخاذ الآلهة، لأنه يركز على الفعل الظاهر ويتجاوز المنشأ المعرفي والذهني الذي يُنتج هذا الفعل. ومن هنا يتبيّن أن حصر توحيد الألوهية في الشعائر وحدها يُفضي إلى غفلة عن أخطر أشكال الشرك وهو شرك المصدرية، أي جعل جهة ما — بشرية كانت أو فكرية — مرجعاً لا يُراجَع في الحق ولا يُسأل عن الدليل ولا يُقاس على الوحي.

والحقيقة أن الشرك بمقام الإله تطوّر شكله عبر الزمن تبعاً لتطور الإنسان المعرفي — فالمجتمع الصوري المادي في الماضي عبّر عن تأليهه في صورته المادية الجلية من أصنام وتماثيل وكيانات محسوسة، لأن أرضيته المعرفية كانت صورية مادية. أما المجتمع المتحضر المجرّد في زماننا فقد ارتقى خطأه معه — إذ صار يُؤلّه المجرّدات لا المادّيات، فيُقدّس المرويات والأقوال والتراث والمذاهب ويرفعها إلى مقام ما لا يُراجع ولا يُسأل عن دليله. وكلا الشكلين شرك بمقام واحد هو مقام الإله — لكن في زمنين مختلفين وبأداتين مختلفتين — والحكم القرآني عليهما واحد.

ومن هنا تأتي هذه الدراسة لإعادة تحرير معنى الإله لا بوصفه ذاتاً أخرى ولا مجرد معبود شعائري، بل بوصفه مقام الهداية من منبع الحقيقة المطلقة ومقام المصدرية الثابتة للمعرفة العقدية. فالله هو الذات الواحدة المطلقة الحقيقة الجامعة التي لا تتعدد ولا تتجزأ والتي تندرج تحتها جميع الأسماء والمقامات. أما الإله فليس ذاتاً أخرى ولا اسماً يقابل اسم الله، وإنما هو مقام هداية

وإرشاد يُنسب إلى الله من حيث الفعل لا من حيث الذات ـــ مقام الهداية من مركز الحقيقة نفسها ومقام المصدرية المطلقة للمعرفة والحق.

بهذا المعنى يكون الإله هو الذي يهدي لا بوصفه ناقلاً للحق بل لأنه مصدر الحق ذاته، ويُتَّبع لا لقوته أو حكمته فحسب بل لأن هدايته لا يُتصوّر فيها الخطأ، ولا يُسأل في أصل مصداقية قوله هل يمكن أن يخطئ لأن السؤال نفسه ينقض الألوهية. ولهذا كان مقام الإله غير قابل للتعدد وغير قابل للاشتراك وغير قابل لأن يُمنح لغير الله. فالذي يملك الحقيقة المطلقة وحده هو الذي يملك حق الهداية المطلقة ولا يملك هذا إلا الله. ومن هنا جاء التقرير القرآني القاطع :

﴿قُلْ هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ ﴿إِنَّمَا إِلَٰهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾

فالوحدانية هنا ليست عددية بل وحدانية مصدرية ـــ مصدر واحد للحقيقة ومصدر واحد للهداية ومصدر واحد لما يُتَّبع بلا نقاش في أصل الحقانية.

2.2.1.1 ـــ البرهان البنيويّ: «الله» لا يُثنّى ولا يُضاف، و«الإله» يقبلهما

ولا يُكتفى في تقرير أنّ الإله مقامٌ لا ذاتٌ بدلالة المعنى وحده، بل في بنية اللفظ نفسها شاهدٌ قاطعٌ يعضد هذا التقرير من جهةٍ لا تحتمل التأويل. فلفظ «الله» اسمٌ للذات المطلقة، لا يقبل التثنية ولا الجمع ولا الإضافة، فلا يقال «اللهان» ولا «آللهة» ولا «اللهكم» ولا «اللهنا»، إذ الذات المطلقة الواحدة لا تتعدّد ولا تُضاف إلى أحد، لأنّ الإضافة نسبةٌ وعلاقة، والذات الجامعة قائمةٌ بنفسها لا تُنسب إلى سواها. وأمّا «الإله» فيقبل ذلك كلّه، فيُثنّى ﴿لا تتّخذوا إلهين اثنين﴾، ويُجمع ﴿أجعل الآلهة إلهاً واحداً﴾، ويُضاف فيلحقه ضمير المخاطب والمتكلّم ﴿إلهكم إلهٌ واحد﴾، ﴿وإلهنا وإلهكم واحد﴾، ﴿أنا ربّكم﴾ نظيرها في الربوبية. وهذا التباين الصرفيّ بين اللفظين ليس عَرَضاً لغوياً، بل كشفٌ بنيويٌّ عن حقيقةٍ في المسمّى: فما لا يقبل التعدّد ولا الإضافة ذاتٌ مطلقة، وما يقبلهما مقامُ علاقةٍ ووظيفة. فدلّت بنية «الإله» على أنّه مقامٌ يُنسب ويُضاف ويصحّ أن يُنصَّب فيه ـــ حقّاً أو زوراً ـــ متعدّدون، وهو ما يفسّر ورود التحذير من اتّخاذ «آلهة» لا من اتّخاذ «اللهِ» ثانٍ، إذ الذات لا يتصوّر العقل لها ثانياً حتى يُحذَّر منه، وإنّما يُحذَّر ممّا يقع فعلاً: تنصيبُ مراجعَ متعدّدةٍ في مقام الهداية الذي لا يستحقّه إلا الله.

ويبلغ هذا البرهان البنيويّ غايته في قوله تعالى ﴿وهو الذي في السماء إلهٌ وفي الأرض إلهٌ﴾ [الزخرف: 84]، فإنّ هذه الآية لا تستقيم بلفظ «الله» البتّة، إذ يستحيل أن يقال «هو الذي في السماء اللهُ وفي الأرض اللهُ»، لأنّ الذات المطلقة متعاليةٌ عن المكان لا تتحيّز فيه ولا تتوزّع على موضعين. وإنّما استقام اللفظ بـ«إله» لأنّه مقامٌ ووظيفةٌ تنفذ في الموضعين، فالمعنى أنّ مقام الهداية والمرجعية المطلقة نافذٌ في السماء كما هو نافذٌ في الأرض، والذات الواحدة (هو) من ورائهما لا تتحيّز. فاختيار «إله» دون «الله» في هذا الموضع برهانٌ صرفيٌّ قاطعٌ على ما تقرّر: أنّ الإله مقامٌ نافذٌ لا ذاتٌ متحيّزة.

اللزوم الذي تكشفه الآية بفكّ تشابهها

وفي هذه الآية، بعد أن أثبتت أنّ الإله مقام هداية، إشكالٌ يلوح للناظر: كيف يكون في السماء إله، والهداية إنّما تكون لعاقلٍ مكلّفٍ يضلّ فيُهتدى، والسماء ـــ في ظاهر ما تقرّر ـــ نظمٌ وملائكةٌ مسخّرةٌ منقادةٌ لا تضلّ فتحتاج هدايةً إرشادية؟ فإن كان مقام الإله مقام هدايةٍ للعاقل، فثبوته في السماء يلزم منه أنّ في السماء عاقلاً مكلّفاً يصحّ أن يكون محلّاً لهذه الهداية، إذ غير العاقل محلُّ تدبيرٍ ربوبيٍّ يُساق بالسنن، لا محلُّ ألوهيةٍ يُهدى بالإرشاد. ولو كان المراد التدبيرَ السننيَّ لقيل «في السماء ربّ»، فالعدول إلى «إله» دالٌّ على محلِّ هدايةٍ لعاقل.

ويُفكُّ هذا التشابه بنظيره من النصّ، على سنّة المثاني التي يصدّق بعضها بعضاً، في قوله تعالى ﴿ومن آياته خلق السماوات والأرض وما بثّ فيهما من دابّةٍ وهو على جمعهم إذا يشاء قدير﴾ [الشورى: 29]، فإنّه أثبت أنّ في السماوات دوابَّ مبثوثةً لا في الأرض وحدها، والدابّة ما يدبّ بحياةٍ وحركة، فليست السماء نظماً صمّاء فحسب. ثمّ أثبت أنّ بين دوابّ السماء ودوابّ الأرض جمعاً مقدوراً بمشيئته. فيلتئم النصّان: أثبتت الزخرف مقام الهداية في السماء فلزم العاقل، وكشفت الشورى أنّ في السماء دوابَّ مبثوثةً وأنّ ثمّ جمعاً بينها وبين أهل الأرض. فيترجّح بمجموعهما أنّ من دوابّ السماء عاقلاً مكلّفاً محلّاً للهداية، وأنّ بينه وبين أهل الأرض جمعاً واقعاً بمشيئة الله وقدرته. فإنّه عبّر بـ﴿إذا﴾ دون «إن»، و«إذا» تفيد تحقّق وقوع ما عُلّق

عليها لا مجرّد احتماله، فدلّ أنّ هذا الجمع كائنٌ لا محالة، واقعٌ في وقته الذي قدّره الله له، لا أمرٌ موقوفٌ على ما قد يقع وقد لا يقع. وإنّما لم يكشف النصّ زمن وقوعه ولا مكانه، فيُوقَف في ذلك عند حدّ ما نطق به: حتميةُ الجمع، دون تعيين حينه.

2.2.2 — التحذير القرآني من اتخاذ آلهة مع الله

إن التحذير القرآني المتكرر:

﴿أَإِلَٰهٌ مَعَ اللَّهِ﴾

﴿لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ﴾

لا يُراد به فقط نفي عبادة الأصنام بالمعنى الظاهر، بل يُراد به تحطيم منطق التأليه نفسه — أي منطق تعدد مصادر الحقيقة. فالشرك الحقيقي لا يبدأ حين يسجد الإنسان لصنم، بل يبدأ حين تُنزع مصدرية الحق من الله وتُمنح لغيره إنساناً كان أو فكرة أو مذهباً أو هوى.

وقد كشف القرآن هذا البُعد بصورة لافتة حين تحدث عن أهل الكتاب:

﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهاً وَاحِداً لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: 31]

فهم لم يتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً لأنهم خلقوا أو رزقوا أو استحقوا التعظيم الشعائري — بل لأنهم أطاعوهم في التشريع والهداية طاعةً لا تُردّ إلى الله ولا تُعرض على الوحي. وهذا بعينه هو الشرك بمقام الإله — منح مقام الهداية الثابتة لغير الله.

وكشف القرآن بُعداً آخر للشرك حين قال:

﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ [الجاثية: 23]

أي جعل هواه المصدر النهائي لما هو حق وباطل — وهذا الشرك لا صنم فيه ولا طقس بل هو شرك مصدري خالص يُسكن مقام الإله في الذات نفسها.

وفهم هذا التحذير القرآني لا يكتمل دون استيعاب بُعده الزمني التطوري — فالقرآن لم يُحذّر فقط من شرك زمن بعينه بل وضع مبدأً كونياً ثابتاً ينطبق على كل زمان وإن تبدّلت صوره. فشرك الماضي كان يتجسد في الصنم المادي المحسوس لأن تلك المجتمعات كانت تفكر بأدوات صورية مادية فكان التأليه عندها مادياً صورياً. أما شرك الحاضر فيتجسد في الصنم المفاهيمي المجرد — في المروية المقدسة والقول المعصوم والتراث المغلق والمذهب الذي لا يُراجع — لأن مجتمعات اليوم ارتقت في تجريدها المعرفي فارتقى معها شكل تأليهها. والحكم القرآني على الشكلين واحد لأن المقام الذي اعتُدي عليه واحد وهو مقام الإله.

2.2.3 — كيف يحدث التأليه عملياً: من الصنم المادي إلى الصنم المفاهيمي

التأليه في جوهره ليس فعلاً شعائرياً يبدأ بالسجود والركوع — بل هو حالة ذهنية ومعرفية تسبق الفعل وتُنتجه. فهو يحدث في اللحظة التي يُتعامل فيها مع قول أو فكرة أو تشريع على أنه الحق المطلق الذي لا يُناقش ولا يُسأل عن دليله ولا يُعرض على مرجعية أعلى. في تلك اللحظة ينتقل العقل — من حيث لا يشعر — من التعامل مع رأي بشري إلى التعامل مع مصدر حقيقة، وهذه هي الحالة الذهنية نفسها التي يكون فيها الإنسان مع الإله. فمن سلّم بالحقيقة المطلقة لغير الله ونزّهه عن الخطأ وانقاد له انقياداً كاملاً فقد ألّه ذلك المصدر ولو لم يسمّه إلهاً بلسانه.

وتأليه الماضي كان في معظمه تأليهاً لكيانات مادية محسوسة ــــ أصنام وتماثيل وظواهر طبيعية ــــ لأن الإنسان في تلك المرحلة كان يفكر بأدوات صورية مادية فكان التأليه عنده امتداداً طبيعياً لهذه الأدوات. أما تأليه الحاضر فقد تحوّل من الصنم الحجري إلى الصنم المفاهيمي ــــ من الكيان المرئي إلى الفكرة المقدسة والقول المعصوم والمروية التي لا تُرد والتراث الذي لا يُراجع والمذهب الذي صار أصلاً لا فرعاً. وهذا الشكل من التأليه أخطر من سابقه لسببين ــــ أولهما أنه أصعب رؤيةً لأنه يختبئ خلف مظهر العلم والتديّن والأصالة، وثانيهما أنه أعمق رسوخاً في الوعي لأنه يُشبع الحاجة إلى اليقين دون أن يُظهر نفسه شركاً.

ولهذا جاءت الآيات القرآنية تحارب هذا المنطق من جذوره لا من مظاهره فقط ــــ فحين حذّر القرآن من اتخاذ الأحبار والرهبان أرباباً لم يكن يتحدث عن طقس ديني بل عن منطق معرفي يجعل قول البشر في مرتبة لا تُراجع. وحين نهى عن اتخاذ الهوى إلهاً لم يكن يتحدث عن انحلال أخلاقي بل عن جعل الذات نفسها مصدراً للحق الذي لا يُسأل. وكلا النهيين يصبّان في مقصد واحد هو صون مقام الإله من أن يُشغله غير الله ــــ سواء كان ذلك الغير صنماً من حجر أو صنماً من فكر.

وفي زماننا تحديداً تتجلى أشكال هذا التأليه المفاهيمي في صور متعددة ــــ فمن يُقدّس قول عالم أو إمام أو مرجع تقديساً يجعله فوق المراجعة قد أحلّه مقام الإله، ومن يتعامل مع المرويات والأحاديث المنسوبة تعاملاً يُساويها بالنص القرآني في الحجية المطلقة قد رفع مصدراً بشرياً إلى مقام الهداية الثابتة، ومن يرى في فهم السلف الصالح لنصوص الوحي فهماً نهائياً لا يحق لمن بعدهم تجاوزه قد جمّد مقام الإله في لحظة تاريخية بعينها وهذا في حقيقته تأليه للزمان لا للإنسان. وكل هذه صور للشرك بمقام الإله في عصر التجريد المعرفي ــــ تختلف في المظهر عن شرك الجاهلية لكنها تشترك معه في الجوهر وهو منح مقام ما لا يُخطئ لما يمكن أن يُخطئ.

2.2.4 ــــ تنبيه منهجي لازم: مجال هذا البحث وحدوده

لا بد من التنبيه ــــ دفعاً لسوء الفهم ــــ أن هذا البحث محصور في مجال الدين والإيمان والعقيدة والهداية والتشريع المتعلق بعلاقة الإنسان بالله. وليس مقصوده أبداً إلغاء العقل البشري ولا تعطيل المعرفة الإنسانية ولا منع الأخذ بقول البشر في شؤون الدنيا.

فشؤون الناس المدنية من طب وهندسة وإدارة وتنظيم معاش ونظم اجتماعية تُدار بالعقل والخبرة والتجربة والمشاورة والتراكم الإنساني، وهي قابلة للنقد والتصحيح والتطوير في كل زمان. وهذا داخل في قوله تعالى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159] ــــ فالمشاورة في شؤون الحياة المتغيرة ليست تأليهاً للمستشار بل هي ممارسة عقلية مشروعة بل مأمور بها.

أما مقام الإله فلا يتعلق بهذه الشؤون المتغيرة بل يتعلق بمصدر الحق العقدي والهداية النهائية. والفارق بين المجالين جوهري ــــ فكل ما هو قابل للنقد والمراجعة والتصحيح والتطوير هو من شؤون العقل البشري لا من شؤون مقام الإله، أما ما يُرفع إلى مرتبة الحق الذي لا يُراجع ولا يُسأل عن دليله ولا يُقاس على الوحي فهذا هو الذي يُنازع مقام الإله سواء كان في شؤون الدين أو غيره.

وهنا يجب التنبيه إلى تمييز دقيق في داخل المجال الديني نفسه ــــ وهو التمييز بين النص القرآني وبين فهم البشر له. فالنص القرآني من مقام الإله ــــ ثابت لا يتغير ــــ لكن قراءته وفهمه من مقام الرب ــــ متجدد يتفاعل مع أدوات كل زمان ومستوى وعيه المعرفي. فالنص واحد لكن فهمه يتطور لأن الإنسان يتطور. وعلماء كل زمان فهموا النص بأدواتهم المعرفية وفق أرضيتهم الثقافية وهذا الفهم كان صحيحاً في سياقه ــــ لكنه لا يحق له أن يتجاوز زمنه ليصبح مرجعاً مقدساً لأجيال لاحقة تملك أدوات معرفية مختلفة وأرضية ثقافية أرقى. يقول تعالى:

﴿اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾ [الزمر: 55]

فالآية تفرّق بصراحة بين اتباع ما أُنزل من الرب ــــ وهو التفصيل التشريعيّ الأحدث المنزّل، المفهوم بأدوات كل زمان ــــ وبين اتباع الأولياء ــــ وهم المتبوعون الذين صار فهمهم للتشريع مرجعيةً تُتّبع في السلوك والحكم، فحُوّل فهمهم البشريّ

المرحليّ إلى مرجعية ثابتة تُنازع مقام الإله. فليس المقصود من يبحث في النص أو في سنن الوجود، بل من يُتّخذ فهمُه شريعةً ملزمةً من دون الله — وهذا بعينه ما حذّر منه النص.

فخلاصة هذا التنبيه أن البحث لا يدعو إلى رفض المعرفة البشرية في أي مجال — بل يدعو إلى وضع كل شيء في موضعه الصحيح — فما كان من شؤون الدنيا فللعقل والتجربة والمشاورة، وما كان من شؤون الهداية العقدية فللنص القرآني المفهوم بأدوات كل زمان لا لفهم السابقين المجمّد في لحظته التاريخية.

2.2.5 — معنى الإسلام الحق: التسليم لمصدر واحد للهداية

يتبيّن من الاستعمال القرآني أن الإسلام ليس مجرد منظومة شعائرية ولا مجرد انتساب ديني — بل هو في جوهره موقف جازم في توحيد المصدرية لله وحده في الهداية والمعرفة العقدية. وهو موقف يسبق الإيمان منطقياً لا زمنياً بالضرورة — إذ الإيمان مسار اجتهاد متدرج لا يكون مثمراً مستقيماً إلا إذا ارتكز على هذا الموقف الجازم الذي يحدد من أين يُؤخذ الأمر — من الله وحده أم من غيره. فمن اتخذ موقفه الجازم كان إيمانه يجتهد في المصدر الصحيح فكانت ثمرته هداية خالصة، ومن لم يتخذ هذا الموقف ظل إيمانه يجتهد في مصادر مشتتة فلا تكون ثمرته إلا تشتتاً — وهذا بالضبط ما قاله القرآن للأعراب حين قيل لهم ﴿لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا﴾ [الحجرات: 14] — أي اتخذوا موقفكم الجازم أولاً حتى يكون إيمانكم مستقيماً مثمراً.

وهذا التسليم لمقام الإله بوصفه المصدر المطلق للحقيقة الثابتة ليس تسليماً للفهم البشري للنص بل تسليم للنص ذاته — إذ الفهم البشري متجدد متطور بينما النص ثابت مطلق.

يقول تعالى:

﴿نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَٰهاً وَاحِداً وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 133]

فالآية تربط بوضوح بين توحيد الإله ﴿إِلَٰهاً وَاحِداً﴾ والإسلام ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ — أي أن الإسلام هو الاستسلام الواعي لمصدر واحد للهداية الثابتة لا لمصادر متعددة متنازعة. ويؤكد القرآن هذا المعنى في قوله:

﴿إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [الأنبياء: 108]

فالسؤال هنا ليس عن الإيمان المجرد بل عن الاستجابة المنهجية — هل أنتم مسلمون؟ أي هل سلّمتم بهذا المصدر الواحد للهداية والحق تسليماً يجعلكم تُحكّمون النص لا فهم البشر للنص؟

ويظهر هذا الربط بأوضح صوره في اعتراف فرعون عند الغرق:

﴿آمَنتُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [يونس: 90]

فرعون لم يقل فقط آمنت — بل قال وأنا من المسلمين — أي أُقرّ متأخراً بأن مصدر الهداية والحق ليس ذاتي ولا سلطتي ولا معرفتي بل الله وحده. وهذا الإقرار جاء في لحظة انكشفت فيها حقيقة كل شرك — حين اصطدم فرعون بحتمية نظام الرحمن في الوجود وأُسقطت من يده كل أدوات التأليه التي بنى عليها مُلكه من سلطة وقوة ومعرفة — فلم يبق أمامه إلا الإقرار بأن مقام الإله لا يليق إلا بالله.

وهذا يُبيّن أن الإسلام في حقيقته هو إفراد الله بمقام الإله — أي إفراده بمصدرية المعرفة العقدية والهداية النهائية الثابتة. فمن سلّم لله بهذا المقام وحكّم النص القرآني على فهم البشر ولم يرفع فهماً بشرياً إلى مرتبة ما لا يُراجع فقد أسلم حقاً. ومن نازع الله في هذا المقام — ولو مع إقرار لفظي بالله وإكثار من الشعائر والطقوس — فقد نقض جوهر الإسلام وخرج من معناه الحقيقي وإن بقي في مظهره. فتقديس المرويات وتأليه العلماء وتجميد الفهم التراثي وجعله مرجعاً لا يُراجع — كل هذه صور من منازعة الله في مقام الإله، وكل من وقع فيها فقد أسكن هذا المقام في غير موضعه سواء شعر بذلك أم لم يشعر.

فالشهادة ﴿لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ ليست إقراراً بوجود الله — فالمشركون الذين نزل فيهم القرآن كانوا يُقرّون بوجوده ويؤمنون به خالقاً ورازقاً — بل هي إقرار صريح بأن مقام الهداية الثابتة المطلقة لا يليق إلا به وحده ولا يُشاركه فيه أحد — لا عالم ولا إمام ولا مروية ولا موروث ولا مذهب — وكل من منح هذا المقام لغير الله فقد نقض الشهادة من جوهرها وإن رددها بلسانه ألف مرة.

وهذا الفهم لمعنى الإسلام يفتح باباً أوسع يتعلق بطبيعته بوصفه رسالة كونية عابرة للأمم والأزمان لا تشريعاً مرحلياً خاصاً بأمة بعينها. فالإسلام في جوهره الإلهي الثابت هو التسليم لله وحده في مصدرية الحق والهداية — وهذا الجوهر واحد في كل الرسالات من نوح إلى محمد، يقول تعالى:

﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: 13]

فالكلية الثابتة — إقامة الدين والتوحيد وعدم التفرق — واحدة في كل الرسالات من مقام الإله. أما التشريع التفصيلي لكل أمة فمختلف بحسب زمانها وحضارتها وأدواتها المعرفية — وهذا هو التجلي الربوبي المتجدد الذي يُسقط الكلية الثابتة في واقع كل أمة بما يتوائم معها — يقول تعالى:

﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48]

فالشرعة والمنهاج — أي التشريع التفصيلي — مختلف من أمة إلى أمة وهذا هو الربوبي المتجدد، بينما الدين في كليته واحد وهذا هو الإلهي الثابت.

وهذا ما يُقرّره القرآن تقريراً مباشراً في قوله تعالى:

﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19]

فالآية لا تقول إن الدين عند المسلمين الإسلام — بل عند الله — أي من مقام الإله الثابت المطلق الذي لا يتبدل بتبدل الأمم ولا يتغير بتغير الأزمان. فالإسلام هنا ليس اسم دين ظهر مع رسالة محمد بل هو الكلية الإلهية الثابتة التي كانت جوهر كل الرسالات من نوح إلى محمد — التسليم لله وحده في مصدرية الحق والهداية. وما تغيّر عبر الرسالات لم يكن هذا الجوهر بل التجلي الربوبي المرحلي الذي يُسقطه في واقع كل أمة بما يتناسب مع زمانها وحضارتها وأدواتها المعرفية. فالإسلام عند الله واحد — والتشريع الذي يُجسّده في الواقع متعدد متجدد — ولا تناقض بين الوحدة والتعدد لأنهما من مقامين مختلفين.

وقد كشفت آيتان متكاملتان هذا التمييز بصورة لا تحتمل اللبس. الأولى في قوله تعالى:

﴿قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ﴾ [البقرة: 139]

فالله رب الجميع واحد لا يتعدد — وهذا الثابت الإلهي المطلق الجامع. والأعمال التشريعية مختلفة من أمة إلى أمة — وهذا التجلي الربوبي المتجدد الصحيح في زمانه — ولا يعني اختلافها أن السابق كان خاطئاً بل أن التجديد كان لازماً لأن الواقع تغيّر. والإخلاص لله وحده هو الجامع الثابت بين كل الأمم وهو جوهر الإسلام الإلهي.

والثانية في قوله تعالى:

﴿وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ [الشورى: 15]

فالإيمان بما أنزل الله من كتاب — بالتنكير الشامل لكل الكتب — إقرار بأن المصدر الإلهي واحد عبر كل الرسالات. وقوله ﴿لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ قطع صريح للجدال في التشريع الربوبي المرحلي — فلا معنى للتحاجج بين الأمم في أعمالها المتجددة لأن كل أمة كانت صحيحة في تجليها الربوبي وفق زمانها. وقوله ﴿اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ يُقرّر أن الجامع بين كل الأمم

هو الله من مقام الإله الثابت (مصدرية التشريع) لا الأعمال المختلفة ولا التشريعات المتعددة — وأن الحساب سيكون على مدى الإخلاص للكلية الإلهية الثابتة لا على اختلاف التجليات الربوبية المرحلية.

وهذا الفهم بأبعاده الكاملة — من حيث تاريخ الإسلام عبر الرسالات وتطور تجلياته الربوبية وما يترتب على ذلك من فهم جديد للشريعة والأمة والاشتراك بين الرسالات — سيأتي تفصيله في موضعه من هذا الكتاب.

خاتمة لغوية: الإسلام والإيمان في ميزان البنية

يكشف التأمل النحوي في لفظي الإسلام والإيمان عن فارق جوهري في طبيعة كل منهما يتسق تماماً مع ما أسّسه القرآن في استعمالهما. فالإسلام من حيث بنيته النحوية مصدر حالة — يصف وضعاً ثابتاً لا حركة متدرجة، كالوقوف والجلوس، إما أن يكون أو لا يكون ولا يقبل التجزئة ولا النصف. وهذا ينسجم تماماً مع طبيعته بوصفه موقفاً جازماً في توحيد المصدرية لله وحده — قراراً لا يتدرج ولا يتشكك، إما أن تُسلِم وجهك لله وحده أو لا تُسلِم.

أما الإيمان فمصدر فعل مضارع بامتياز — يصف حركة مستمرة غير منتهية قابلة للزيادة والنقصان والتعمق والتراجع. ولهذا جاء القرآن بالإيمان مقروناً دائماً بالمتابعة والازدياد: ﴿وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَاناً﴾ [المدثر: 31] — فهو مسار لا يقف عند حد ومشوار لا تنتهي محطاته.

والعلاقة بينهما نحوياً هي علاقة الظرف بما يجري فيه — فالإسلام الظرف الثابت الذي يضبط الإيمان ويحدد اتجاهه، والإيمان الحركة المتدرجة التي تجري داخل هذا الظرف. فكأن الإسلام الطريق الثابت والإيمان السير فيه — من ثبت طريقه كان سيره مثمراً، ومن لم يثبت طريقه ظل سيره تائهاً مهما بذل من جهد. وهذا بعينه ما قاله القرآن للأعراب — أسلموا أولاً أي اثبتوا طريقكم، ثم سيكون إيمانكم مستقيماً مثمراً. فالإسلام حظ المجتهد في النتائج المثمرة.

وهذا الوصف ينطبق على الإسلام في مستواه الإلهي تحديداً — أما مستواه الربوبي فسيأتي تفصيله لاحقاً وهو في طبيعته أقرب إلى الحركة المتجددة منه إلى الحالة الثابتة.

2.2.6 — تعريف العبادة: السير في الطريق لا الطقس الشعائري

العبادة في الاستعمال القرآني لا تُفهم على أنها طقس شعائري فحسب — بل هي في جوهرها الاتباع والانقياد والانصياع، أي السير على مراد المعبود. فالعابد هو من يسلك الطريق الذي رسمه المعبود تسليماً والتزاماً — لا من يؤدي حركات بجسده أمامه. وهذا المعنى هو الذي يجعل العبادة مفهوماً وجودياً شاملاً لا مجرد فعل ديني موقوت.

ويُقرّب هذا المعنى مثال من الواقع اليومي — فحين تقوم الدولة بتعبيد الطرق فهي لا تعبّدها بمعنى التقديس بل بمعنى التمهيد والتنظيم والتوجيه. وحين يسير الناس على هذه الطرق فهم منقادون للنظام الذي وُضع لا لأنهم يعبدون الدولة بل لأنهم سلّموا بأن هذا هو الطريق الصحيح للسير. كذلك عبادة الله ليست عبادة الطريق لذاته بل هي السير في الطريق الذي رسمه الله اتباعاً لإرادته وانقياداً لمراده.

ومن هنا يتضح أن العبادة مرتبطة ارتباطاً جوهرياً بمقام الإله — فمقام الإله هو مقام رسم الطريق من منبع الحقيقة المطلقة، والعبادة هي السير في هذا الطريق. ولا يكون هذا السير عبادةً حقيقية إلا إذا كان الطريق صادراً عن مصدر لا يُخطئ — ولا يكون هذا المصدر إلا الله. فكل من رُفعت تعاليمه إلى مرتبة الطريق الذي لا يُراجع — سواء كان بشراً أو فكرة أو تراثاً أو نظاماً دينياً موروثاً — فقد مُنح مقام الإله ولو لم يُسمَّ بذلك، وسار من اتبعه عابداً له ولو لم يشعر بذلك.

وهنا يكشف القرآن حقيقة وجودية جوهرية لا مفر منها في قوله تعالى:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]

فهذه الآية ليست تكليفاً بطقس شعائري محدد فحسب — بل هي إخبار عن حقيقة الإنسان الوجودية التي لا يملك منها فكاكاً. فالإنسان في تركيبه الفطري لا يمكنه إلا أن يكون عابداً — مخلوق بطبيعته على الانقياد والاتباع والسير في طريق ما، لا

يستطيع أن يعيش بلا مرجعية يتبعها ولا هداية يسير عليها. فالسؤال إذن ليس هل يعبد أم لا — بل من يعبد ولمن يُفرد مقام الهداية الثابتة في حياته.

فمن لم يجعل الله مصدر هدايته الثابتة جعل غيره لا محالة — إما هواه كما قال تعالى ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ﴾ [الجاثية: 23]، وإما عالماً أو مرجعاً أو تراثاً أو منظومة فكرية. وكلها عبادة لأن العبادة هي السير في طريق ما من مصدر ما — والإنسان لا يملك أن يخرج من هذه المعادلة بل يملك فقط أن يختار من يضعه في مقام الإله من حياته. فغاية قوله تعالى ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ كشف هذه الحقيقة الفطرية لا تكليف الإنسان بطقس — والرسالة الإلهية جاءت لتوجّه هذه العبادة الفطرية الحتمية إلى مصدرها الصحيح الوحيد وهو الله في مقام الإله لا غيره.

والعبادة بهذا المفهوم الشامل تنقسم إلى مستويين متكاملين — عبادة من مقام الإله وهي السير في الكليات الثابتة التي لا تتغير بتغير الزمان كالعدل والصدق وإفراد الله بالهداية المطلقة، وعبادة من مقام الرب وهي التفاعل الواعي مع تجليات هذه الكليات في الواقع المتغير وفق أدوات كل زمان ومستوى وعيه. فالكلية ثابتة والتجلي متجدد — والإنسان مكلف بالأمرين معاً — أن يلتزم الكليات ولا يتخلى عنها، وأن يفهم تجلياتها في واقعه لا في واقع من سبقه.

2.2.7 — الربط بين العبادة ومقام الإله: الطاعة والاتباع وحدود كل منهما

إذا كانت العبادة هي السير في الطريق الذي رسمه المعبود، فإن فهم حدود هذا السير يستلزم تمييزاً دقيقاً بين مفهومين قرآنيين لا يصح الخلط بينهما — وهما الطاعة والاتباع.

الطاعة مرتبطة بمقام الإله — أي بالكليات الثابتة الصادرة عن الذات المطلقة التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان. فالله يُطاع في كلياته المطلقة — لا شرك، لا ظلم، لا كذب، لا إفساد — وهذه الكليات ثابتة عبر كل الرسالات ولا يملك زمان أن يُعدّلها ولا مجتمع أن يُفاوض عليها. فمن أطاع الله في هذه الكليات فقد أفرده بمقام الإله حقاً.

أما الاتباع فهو مرتبط بمقام الرب — أي بتجليات هذه الكليات في الواقع الزمني المتغير. فالرب يُتَّبع لا يُطاع — لأن تجلياته في الوجود متجددة ومرنة تتفاعل مع مستوى وعي كل زمان وأدواته المعرفية. واتباع الرب هو فهم كيف تتجلى الكلية الثابتة في الواقع المعاش — وهذا الفهم قابل للتطور والمراجعة والتجديد لأنه يتفاعل مع الزمن لا يقف ضده.

والقرآن يُقدّم لنا دليلاً مباشراً على هذا التمييز بين مستوى الكلية الثابتة ومستوى التجلي المرن في آيتين متكاملتين. الأولى تُثبت الكلية الإلهية الثابتة:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: 48]

هذا حكم من مقام الإله — ثابت لا يتغير ولا يُنسخ ولا يتطور عبر الرسالات ولا بتغير المجتمعات. لكن تجلي هذا الحكم في الوجود يتفاعل مع مستوى وعي كل زمان — فالمجتمع الصوري المادي في الماضي فهم الشرك في صورته المادية الجلية من أصنام وتماثيل لأن أرضيته المعرفية كانت مادية صورية. أما مجتمع اليوم المتحضر المجرّد فشركه تجرّد معه — إذ صار يُشرك بتقديس المرويات ورفع الأقوال البشرية إلى مرتبة ما لا يُراجع ومنح التراث الفقهي مقام الهداية الثابتة التي لا تُسأل. فالكلية واحدة لا شرك — لكن تجليها في الواقع يتطور مع تطور الإنسان ومستوى إدراكه.

والآية الثانية تُثبت مرونة التشريع الربوبي المتجدد:

﴿مَّا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [البقرة: 105]

فالآية تنسب التنزيل إلى الرب لا إلى الإله — وهذا دليل قرآني مباشر على أن ما أُنزل على النبي في جانبه التشريعي التفصيلي المتعلق بواقع المجتمع وزمانه وحاجاته هو من مقام الرب — أي تنزيل ربوبي مرن يتفاعل مع الواقع الزمني والمكاني لذلك المجتمع تحديداً. فلم تقل الآية من إلهكم بل من ربكم — والفارق جوهري يكشف أن التشريع التفصيلي حين

ينزل على أرض الواقع يكون من مقام الرب المتجدد لا من مقام الإله الثابت. وغيظ الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين كان بالضبط من هذا التنزيل الربوبي المتجدد الذي جاء مناسباً لذلك الزمان ومتجاوزاً لما جمّدوه من فهوم سابقة جعلوها مرجعاً ثابتاً لا يُراجع.

فالآيتان معاً تُجسّدان المنظومة كاملة — كلية إلهية ثابتة لا تتغير، وتجلٍّ ربوبي متجدد يُجسّد هذه الكلية في كل زمان بما يناسبه — وكلاهما ضروري ولا يُغني أحدهما عن الآخر. من أخذ الكلية وجمّد تجليها في لحظة تاريخية بعينها فقد أخطأ مقام الرب، ومن جدّد التجلي دون أن يلتزم الكلية فقد أخطأ مقام الإله.

وهنا يتجلى المعنى العميق لقوله تعالى:

﴿اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾ [الزمر: 55]

فالآية لا تنهى عن الاستفادة من العلماء والمفكرين — بل تنهى عن رفعهم إلى مرتبة الاتباع المطلق الذي يجعل فهمهم مرجعاً نهائياً لمن بعدهم. فعلماء كل زمان فهموا النص القرآني بأدواتهم المعرفية وفق أرضيتهم الثقافية — وكان فهمهم صحيحاً في سياقه ونافعاً في زمانه. لكن هذا الفهم لا يحق له أن يتجاوز زمنه ليصبح مرجعاً مقدساً لأجيال لاحقة تملك أدوات معرفية مختلفة وأرضية ثقافية أرقى — لأن في ذلك تجميداً لمقام الرب الذي هو بطبيعته متجدد وخلطاً بين فهم بشري مرحلي وكلية إلهية ثابتة.

فخلاصة هذا التمييز أن الإنسان المسلم يقف في علاقة ثلاثية متوازنة — يُطيع الله في كلياته الثابتة من مقام الإله إطاعةً لا تُناقش في أصل حقانيتها، ويتبع الرب في تجليات هذه الكليات في واقعه المعاش فهماً متجدداً يتطور مع تطور وعيه وأدواته، ويستفيد من الأولياء والعلماء استفادةً نقدية واعية دون أن يرفعهم إلى مرتبة ما لا يُراجع — لأن الرفع إلى هذه المرتبة هو بعينه الشرك بمقام الإله الذي جاءت الرسالات كلها لتحريره.

2.2.8 — النتيجة النهائية: لا إله إلا الله بمعناها الوجودي الكامل

تتجمع خيوط هذا البحث كلها في نقطة واحدة — وهي أن الشهادة ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ ليست إقراراً بوجود الله فحسب، فالمشركون الذين نزل فيهم القرآن كانوا يُقرّون بوجوده ويؤمنون به خالقاً ورازقاً ومدبّراً — بل هي إقرار بأن مقام الهداية الثابتة المطلقة لا يليق إلا به وحده ولا يُشاركه فيه فهمُ بشرٍ مهما علا قدرُه، ولا قولٌ منقولٌ مهما تواتر.

والله في هذا المقام يُطاع في كلياته الثابتة التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان — وهي الكليات التي أُنزلت من مقام الإله عبر كل الرسالات ثابتةً لا تُنسخ ولا تتبدل. أما الرب فيُتَّبع في تجليات هذه الكليات في الواقع الزمني المتجدد — تجليات تتفاعل مع مستوى وعي كل زمان وأدواته المعرفية وأرضيته الثقافية ولا يحق لفهم زمان أن يُجمّد ويُفرض على زمان آخر.
والأولياء والعلماء يُستفاد منهم استفادةً نقدية واعية لأن فهمهم كان صحيحاً في سياقه لكنه لا يعبر الزمن ليصبح حقاً مطلقاً لمن بعدهم.

والإنسان في هذه المنظومة لا يملك أن يكون غير عابد — فهو مخلوق بطبيعته على الانقياد والاتباع والسير في طريق ما كما كشفت آية ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56] — والسؤال ليس هل يعبد بل من يعبد. فمن لم يجعل الله مصدر هدايته الثابتة جعل غيره لا محالة — هواه أو عالمه أو تراثه أو مذهبه — وكلها عبادة لأن العبادة هي السير في طريق ما من مصدر ما والإنسان لا يملك الخروج من هذه المعادلة بل يملك فقط أن يختار من يضعه في مقام الإله من حياته.

والشرك بمقام الإله لم يكن في يوم من الأيام حكراً على زمان بعينه — بل هو إشكال وجودي متجدد يتبدل شكله مع تطور الإنسان المعرفي دون أن يتبدل جوهره. فشرك الماضي كان صنماً من حجر يُقدَّس ويُتوسَّل به ولا يُسأل — وشرك الحاضر صنم من فكر يُقدَّس ويُتَّبع ولا يُراجع — وكلاهما يشتركان في إسكان مقام ما لا يُخطئ فيما يمكن أن يُخطئ.

ومن هنا يتبيّن أن الإسلام الحق ليس انتساباً ولا طقساً ولا موروثاً — بل هو حالة وجودية واعية يعيشها من أفرد الله بمقام الإله في حياته — فأطاعه في كلياته الثابتة، وتتبّع تجلياتها في واقعه المتجدد، واستفاد من علماء زمانه وعلماء من سبقه استفادةً نقدية واعية دون أن يرفع فهماً بشرياً مرحلياً إلى مرتبة ما لا يُراجع.

فالله هو الذات الواحدة المطلقة التي لا تتعدد ولا تتجزأ. والإله مقام لا ذات — مقام الهداية الثابتة والمصدرية المطلقة للحقيقة العقدية — لا يليق إلا بالله. والرب مقام الرحمن في الوجود — التدبير السنني المتجدد المتفاعل مع الزمان والمكان. والعبادة هي السير الواعي في الطريق الذي رسمه الإله سيراً يجمع بين ثبات الكليات وتجدد الفهم — لا تجميد ولا انفلات — لأن من جمّد أخطأ مقام الرب، ومن انفلت أخطأ مقام الإله.

وتبقى الشهادة الجامعة لكل هذا:

﴿لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾

أي لا مصدر للحقيقة الثابتة، ولا هداية مطلقة، ولا حق لا يُراجع في أصل صدقه، إلا الله — وما سواه يُستفاد منه بعقل ونقد وتجربة، لا بعبادة.

2.3 الخلق والجعل: مراتب التجلي الوجودي للإنسان

2.3.1 الإنسان كيانٌ مزدوج: النفس بوصفها الوعي، والجسد بوصفه الأداة

لا يمكن فهم خلق الإنسان في القرآن دون التمييز الجوهري بين النفس والجسد، فهما كينونتان مختلفتان في الأصل، متكاملتان في الوظيفة. فالنفس هي الكينونة الواعية، صاحبة الإدراك والاختيار والمسؤولية، والجسد هو الأداة الزمنية التي تُمكّن النفس من التفاعل مع بيئة الأرض.

أولاً: النفس، الكينونة الواعية غير الجنسية

النفس ليست مخلوقةً في لحظة الخلق المادي، بل موجودةٌ سابقًا في عالم التصوّر، أي عالم الأمر، في حالةٍ سمّاها القرآن موتًا، لا بمعنى العدم، بل بمعنى الحبس عن التفاعل والفعل، وهذا ما تشير إليه الآيتان المحوريتان:

قال تعالى في سورة البقرة، الآية 28: كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.

وقال في سورة غافر، الآية 11: رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ.

والموتان متماثلتان كيفيًّا في جوهرهما، فليستا عدمًا، بل حالتا حبسٍ عن التفاعل، الأولى قبل الحياة الدنيا، والثانية بعدها. فالموت ليس فناءً، بل استيفاءٌ، أي رجوع النفس إلى أصلها بعد انتهاء دورتها التفاعلية. ومن هنا، فإن النفس جنسٌ واحد، لا ذكرًا ولا أنثى، كما يؤكّد قوله تعالى في سورة الأعراف، الآية 189: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا. فالتفريق بين الذكر والأنثى ليس في النفس، بل في الجسد الذي يُلبَس.

ثانياً: الهبة والجنس ـ تخصيصٌ لموجود لا إنشاءٌ لماهية

يقول تعالى في سورة الشورى، الآيتين 49 و50: «لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثاً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ * أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَاناً وَإِنَاثاً وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيماً إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ».

وأوّل ما يُلحَظ في الآية أنّها بَنَت المسألة على أفعالٍ متمايزة لا فعلٍ واحد: «يَخلُق»، ثمّ «يَهَب»، ثمّ «يَجعَل». والتمييز بينها دالٌّ لا عبث فيه. فالخلق إيجادٌ للماهية من أصلها، والهبة إيتاءٌ وتخصيصٌ لموجود، والجعل تصييرٌ وتحويلٌ لاحقٌ على الخلق ـ من مرتّبات الوجود لا من أصله. فليس الجعل خلقاً مبتدأً، بل تحويلٌ في الصيرورة يطرأ على ما قد خُلق.

ويتأكّد هذا باستقراء لفظ «الهبة» في مواضعه؛ فحيثما ورد كان الموهوب ذريةً أو ولياً أو نبياً قائم النوع: «وهب لي على الكبر إسماعيل وإسحاق» في إبراهيم 39، و«وهبنا له إسحاق ويعقوب» في الأنبياء 72، و«وهبنا لداود سليمان» في ص 30. فالهبة في القرآن إيتاءٌ لموجودٍ مقدورٍ في نظام الخلق، لا إنشاءٌ لجوهرٍ جديد.

فإذا تقرّر هذا، ظهر أنّ التذكير والتأنيث ليسا خلقاً في النفس، بل تخصيصٌ جسديّ يقع في نظام الخلق البيولوجيّ. فالنفس في أصلها واحدةٌ لا جنس لها، كما تقرّر في الأعراف 189: «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ»؛ والتذكير والتأنيث صفةُ الجسد الذي تُخصَّص له النفس. وقد كشف العلم أنّ هذا التخصيص يقع في بنية الخلية التناسلية نفسها، إذ يحمل الحيوان المنويّ ما يتعيّن به الجنس ذكراً أو أنثى ـ ويُستأنس بهذا الكشف تصديقاً لكون الأمر جسدياً لا نفسياً، دون أن يُبنى عليه الحكم، إذ مدار البيان النصّ لا المعمل.

ثمّ تأتي تتمّة الآية فتُحكِم المنظومة إحكاماً رباعياً: إناثاً فقط، أو ذكوراً فقط، أو الصنفين مزدوجين «ذُكراناً وإناثاً»، أو انتفاء النسل «عقيماً». والعقم ـ في هذا النسق ـ حالٌ طارئةٌ في الجسد لا أصلٌ في الخلقة، بدليل مجيئه بلفظ «يجعل» (التصيير اللاحق) لا «يخلق» (الإيجاد الأصليّ). فالعقيم لم يُخلَق على العقم ابتداءً بوصفه ماهيةً، بل صُيِّر إليه في مسار الوجود ـ وهذا يؤكّد أنّ مدار الآية كلّه على الجسد ومقدوراته وأطواره، لا على ماهية النفس.

فتبقى النفس ـ في أصلها ـ واحدةً لا ذكرَ فيها ولا أنثى، ويكون التذكير والتأنيث والعقم كلّها أحوالاً جسديةً تجري في نظام الخلق البيولوجيّ ـ خلقاً في الأصل، وتخصيصاً في الهبة، وتصييراً في الجعل ـ بينما تظلّ النفس بمعزلٍ عن ذلك، من أمرٍ أعلى. وذلك تمام البيان الذي أرادته الآية.

ثالثًا: الجسد، اللباس العضوي المؤقّت

الجسد ليس ذات الإنسان، بل أداة وجوده الزمني، مخلوقٌ من عناصر الأرض من طينٍ وماءٍ وعناصر، ويُحلَّل بعد الوفاة إلى ترابه، كما قال تعالى في سورة طه، الآية 55: مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ. وهو يُشبَّه ببدلة الغوّاص أو بذلة رائد الفضاء، أداةٌ تُمكّن من العيش في بيئةٍ لا تتناسب مع طبيعة الكينونة الأساسية. ويدلّ على ذلك قوله تعالى في سورة الزمر، الآية 42: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا.

وهنا تجب الإشارة إلى نقطةٍ مهمة، فلفظة حين، لا عند، تعني أن النفس تُتوفّى في لحظة فقدان الوعي، حتى لو بقي الجسد يُظهر علامات الحياة من تنفّسٍ أو نبض. أي أن الموت هو لحظة انفصال النفس عن الجسد، وليست مجرد توقّف الأعضاء. فربما نرى أحيانًا إنسانًا في حالة احتضار الموت وكأن النفس فيه موجودة، بينما يكون الله قد استوفاها، وهذا من رحمة الله في عدم تعذيب النفوس.

رابعًا: مراحل الخلق، من التصور إلى التجلي

تدعم هذه الرؤية آيتان محوريتان. قال تعالى في سورة الأعراف، الآية 11: وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ. فالخلق سابقٌ على التصوير، أي أن الكينونة الواعية، وهي النفس، أُوجدت أولًا، ثم صُوّرَ لها جسدٌ يُعبّر عنها في عالم الحواس.

وقال في سورة المؤمنون، الآية 14: ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ. فبعد اكتمال البناء الجسدي من نطفةٍ وعلقةٍ ومضغةٍ وعظامٍ ولحم، جاءت نتيجة خلقٍ آخر، وهو ذرء النفس في الجسد، أي إدخال الوعي، فصار الجسد حيًّا.

خامسًا: الزوجية الوجودية، النفس والجسد

ويبرز التمييز القرآني البليغ بين قوله تعالى في سورة الأعراف، الآية 189: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا، وقوله في سورة الزمر، الآية 6: خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا. فالزوج هنا ليس كينونةً

منفصلة، بل الجسد المكوَّن من عناصر الأرض، الذي يُكمل وظيفة النفس، ويجسّد اختيارها. وهذا يتوافق مع قوله تعالى في سورة الذاريات، الآية 49: وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ. فالمخاطَب هنا ليس الرجال والنساء، بل كل إنسانٍ بوصفه زوجًا مكوَّنًا من نفسٍ وجسد.

فالإنسان، ذكرًا كان أو أنثى، هو زوجٌ واحدٌ مكوَّن من كينونتين: النفس وهي الكينونة الواعية، غير الجنسية، المسؤولة، والجسد وهو الأداة الحسّية، الجنسية، الفانية.

2.3.2 الخلق والجعل ـ من التكوين إلى التمكين

قبل الدخول في تفصيل الخلق والجعل، يحسن التنبيه إلى أنّ هذه الثنائيّة من ظلال الأصل الأضاديّ التفاعليّ المؤسَّس في مبحث الرحمن (2.1.2)، إذ الخلق والجعل وجهان متفاعلان لا يُفهم أحدهما إلا بمقابله، ومن تفاعلهما تنبثق مرتبة التجلّي الوجوديّ للإنسان. فليست هذه ثنائيّةً طارئةً في هذا الموضع، بل تطبيقٌ للأصل الذي عليه قام الوجود كلّه.

فالخلق والجعل فعلان إلهيّان متمايزان في القرآن، وقد ظنّهما كثيرون مترادفين فالتَبس عليهم فهم آياتٍ كثيرةٍ وردا فيها معاً. والقاعدة المنهجيّة في هذا الكتاب ألا ترادف في القرآن، فإذا اجتَمع لفظان في سياقٍ واحدٍ فلا بدّ أن لكلٍّ منهما وظيفته الخاصّة التي لا يؤدّيها الآخر.

والخلق في القرآن فِعل إيجادٍ بتَحويلٍ جذريٍّ من مادّةٍ أصلٍ إلى تَشكيلٍ مُراد، والقَصد فيه هو المخلوق ذاته بصورته النهائيّة، لا المادّة الأولى التي خُلق منها. فحين يَخلق الله الإنسان من طينٍ، فإنّ المراد هو الإنسان لا الطين، والطين مادّةٌ عابرةٌ في الطريق إلى المخلوق المراد، تَتحوّل وتَتركّب وتَتشكّل حتى تَنتهي إنساناً كامل البِنية والوظيفة. والخلق إذن نَقلةٌ جذريّةٌ في الطبيعة، يَخرج بها الشيء من حالٍ إلى حالٍ جديدةٍ لا تُشبه الأولى في شيء، مع بقاء أنّ المادّة استَمرّت في التَّحوّل دون أن تَأتي من عدم. وهو بهذا يفارق الأمر التكوينيّ الذي يجيء به الشيء من عالم الأمر إلى الوجود بلا سابقٍ ماديّ، إذ ذاك إدراجٌ بـ﴿كُن فَيَكُونُ﴾، ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾، فالأمر إيجادٌ للمتصوَّر من عالم الأمر لا خلقٌ من مادّةٍ، والخلق تكوينٌ من مادّةٍ سابقةٍ لا إيجادٌ من عالم الأمر.

أمّا الجعل ففِعل إيجادٍ بتَغييرٍ جزئيٍّ في مخلوقٍ قائم، والقَصد فيه هو التَّغيير الذي يَطرأ على المخلوق، لا إنشاء كيانٍ جديدٍ من أساسه. فالمخلوق موجودٌ ابتداءً، ثمّ يَجري عليه تَغييرٌ في صيرورته يَكسبه وظيفةً جديدةً أو وضعاً جديداً أو علاقةً جديدة. والجعل لا يُحوّل المخلوق إلى مخلوقٍ آخر، بل يُضيف إلى وجوده القائم بُعداً لم يَكن فيه قبلاً.

وينحصر الفرق بينهما في ثلاث نقاطٍ محوريّة، أُولاها أنّ الخلق يَتعلّق بإنشاء المخلوق ابتداءً من مادّةٍ أصلٍ، والجعل يَتعلّق بتَغييرٍ في مخلوقٍ قائم، وثانيتها أنّ القَصد في الخلق هو المخلوق النهائيّ بصورته الجديدة، والقَصد في الجعل هو التَّغيير الذي يَطرأ على المخلوق في صيرورته، وثالثتها أنّ الخلق نَقلةٌ جذريّةٌ في الطبيعة، والجعل تَعديلٌ جزئيٌّ يَترك أصل المخلوق على حاله ويُضيف إليه أو يُعدّل فيه.

ومن هذا التَّمييز يَتّضح لماذا يَأتي الفعلان معاً في آياتٍ كثيرةٍ دون أن يَكون أحدهما مُكرّراً للآخر. فالله قد يَخلق ثمّ يَجعل، أي يُنشئ المخلوق ابتداءً ثمّ يُضفي عليه وظيفةً أو وضعاً معيّناً، فيَكون الخلق هو الإنشاء، والجعل هو الإضافة الوظيفيّة، وكلٌّ منهما له موضعه الذي لا يؤدّيه الآخر.

وإذا كان الخلق تَكوُّناً من موجودٍ لا إيجاداً من عدمٍ، فإنّ خلق الإنسان لا يَخرج عن هذا الأصل. ويَكفي للتَّأمّل في آلية الخلق ضمن الوجود قوله تعالى على لسان عيسى عليه السلام ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: 49]، فالمسيح شَكّل من مادّةٍ موجودةٍ هي الطين هيئةً متصوّرةً هي الطير، ثمّ نَفخ فيها بإذن الله فصارت طيراً حياً. ثلاث مراحلٍ لا واحدة، مادّةٌ سابقة، ثمّ تَشكيلٌ لها على هيئةٍ جديدة، ثمّ نفخٌ يُحوّلها من مجرّد شكلٍ إلى كائنٍ حيّ، والقَصد من الفعل كلّه هو الطير لا الطين.

ومن أدقّ ما يَكشفه القرآن في هذا الباب أنّ النفس الإنسانيّة في أصلها واحدة، لا تَعدّد فيها ولا تَمايز جوهريّ، يقول الله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: 189]، ويقول ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: 1]. والآيتان تَستعملان «منها» في الزوج، أي أنّ الجسم، زوجَ النفس، صَدر منها بوجهٍ ما. ولا يَعني هذا أنّ النفس فاعلةٌ في تَكوين جسمها، فالفاعل الحقيقيّ في الخلق والجعل هو الله، وإنّما يَعني أنّ الله خَلق الجسم بإحكامٍ يَأخذ بطبيعة النفس في الاعتبار، فجاء الجسم منسجماً معها بقَصدٍ إلهيٍّ لا بفعلٍ منها. والصياغة القرآنيّة «منها» تَكشف هذا الإحكام، فكأنّ النفس هي التي تُكوّن جسمها بحسب ما يُلائمها، والفاعل في الواقع هو الخالق الذي قَدّر لها زوجاً يَتناغم معها.

والاختلاف بين الآيتين كاشف، ففي آية الأعراف ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾، وفي آية النساء ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾، واختلاف الفعل بين الجعل والخلق ليس تَكراراً ولا اختلاف صياغة، بل يَكشف بُعدين متمايزين للزوجيّة بين النفس والجسم. ففي «خَلق منها زوجها» يَكون الخلق تَأسيساً جوهرياً للجسم، بحيث يَكون منذ أصله متفاعلاً مع النفس مُجسّداً لها أداةً لها لا معطّلاً ولا معارضاً. فالنفس بذاتها فكريّةٌ غير صوريّة، لا تَملك أداة الإظهار، فإذا غَضبت لم يَظهر غضبها إلا بالجسم الذي يُصوّر هذا الغضب فيُترجمه تَقطيباً للوجه واحمراراً للعينين وارتفاعاً للصوت، وإذا فَرحت لم يَظهر فرحها إلا بجسمٍ يُصوّره ابتساماً وانفراج وجهٍ وحركةٍ منطلقة. والجسم في أصل خلقه مُهيّأٌ لهذه الوظيفة، يَتفاعل مع كلّ ما تَنتجه النفس من إراداتٍ ومشاعرَ وأفكار، وهذا التَّأسيس قائمٌ في الخلق ذاته، لا تَكيّفٌ لاحقٌ عليه.

أمّا في «جَعل منها زوجها» فالجعل تَكيّفٌ صَيروريٌّ لاحق، فالنفس في حياتها تَكتسب طِباعاً واتّجاهاتٍ وإراداتٍ، فيَتكيّف الجسم مع ما اكتَسبت تَدريجياً. فالنفس التي تَعتاد الغضب تَستقرّ في جسمها ملامح الشدّة حتى في حال الهدوء، والنفس التي تَعتاد الطمأنينة تَستقرّ في جسمها ملامح السكينة حتى في حال التوتّر، والنفس التي تَلتزم الخير ينعكس ذلك على بِنية جسمها وحركته، والنفس التي تَنحرف عن الخير ينعكس انحرافها على هيئتها. والجعل هنا تَكيّفٌ يَجري في صَيرورة الإنسان لا تَأسيساً ابتدائياً.

ومن هنا يَتّضح أنّ الإنسان زوجٌ واحدٌ مكوَّنٌ من نفسٍ وجسم، وأنّ الجسم في أصل خلقه مُؤَسَّسٌ ليَكون أداةً للنفس مُجسّداً لها، ثمّ يَتكيّف في صَيرورته معها بحسب ما تَكتسبه. فالخلق تَأسيس، والجعل تَكيّف، وكلاهما من فعل الله بإحكامٍ يَأخذ بطبيعة النفس في الاعتبار، والنفس هي الأصل في كلا الفعلين، لا فاعلةً ولكنّها مَرجع الإحكام الذي يَجري عليه التَّقدير.

ولا يَقتصر الجعل على تَكيّف الجسم مع النفس، بل يَمتدّ إلى تَرقية الإنسان من حالٍ إلى حالٍ أَسمى. ومن هنا قال الله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]، ولم يَقل خالقٌ في الأرض خليفة، لأنّ البشر كانوا موجودين منتشرين على الأرض ككائناتٍ حيويّة، مثل آدم وغيره من البشر، وهذا ما تُؤكّده الدراسات في المستحاثات المكتشفة، والفرق بين أعمار البشر أمثالنا من آدم وغير آدم ممّن سَبقه. لكنّ آدم لم يَكن بعدُ في مقام الخلافة، إلى أن استَقرّ وبَرهن على مدى تَطوّره بيولوجياً، فبَلغ درجةً من النضج البيولوجيّ والعقليّ أَهّلته لحَمل الأمانة، فاستَحقّ التعليم والنفخ.

فجُعل في آدم وذريّته العقل والبيان، أي رُفعوا من مرتبةٍ حاليّةٍ إلى مرتبةٍ متقدّمة، وذلك حين عُلّم آدم الأسماء كلّها، ونُفخ فيه من روح الله. وخصائص الجعل تَكمن في أنّه لا يُوهَب بل يُكتَسب، ويَرفع من حالٍ إلى حالٍ أَسمى، ويُحسّن الوظيفة ويُعلي المقام، وهو لا يُوجد شيئاً من عدمٍ، بل يُفعّل كامناً، شرط أن يَكون ذلك الكائن قد أَبدى استعداداً للتَّحوّل، وانسجاماً مع الغاية. والنفوس، رغم اشتراكها في أصلٍ واحدٍ بفعل الخلق، ليست متماثلةً في خصائصها الوجوديّة بفعل الجعل، لأنّ الخلق أصلٌ ثابت، والجعل مُكتسَبٌ متجدّد، والتَّمايز ليس في الذات بل فيما اكتَسبته الذات.

2.3.3 من الخلق إلى الخلق الجديد: مسار الخلود

وفي الآخرة، بعد الحساب، لا تعود النفس إلى الجسد الفاني، بل تُلبَس خلقًا جديدًا، جسدًا خالدًا، متناغمًا مع طبيعة الخلود، كما قال تعالى في سورة قّ، الآية 15: أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ. وحيث يكون الجسد الجديد متحوّرًا لا يفنى، متناغمًا مع الخلود الأبدي، كما قال تعالى في سورة الدخان، الآية 54: كَذَٰلِكَ وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ.

وهذا اللبس الجديد هو الجسد الأبدي الذي يتناسب مع مصير النفس، جنةً إن كانت مهيأةً للنور، ونارًا إن كانت مهيأةً للظلام.

خاتمة القسم: الإنسان رسالة وجودية لا كائن عابر

الإنسان إذن ليس كائنًا عابرًا بين الجنة والنار، بل رسالة وجودية تبدأ بنفسٍ متصوّرة، وتتجسّد في جسدٍ مكوَّن، وتُرفع إلى مقامٍ مَجعول، ثم تُكلَّل في خلودٍ مُعلَّم. والغاية ليست النجاة فحسب، بل الارتقاء إلى مقامٍ لا يعلمه إلا الله، لمن استطاع أن يكون خليفةً في الأرض بالعقل والاختيار، وحبرًا في الروضة بالمعرفة والفهم، وشاكرًا في الوجود بالوعي والتسليم.

2.4 أصل الوجود ـ من نَفي العبث إلى نور على نور

2.4.1 تَمهيد منهجي ـ لماذا يَضلّ سؤال «الغاية» حين يُسأل في غير موضعه

من أَكثر الأَسئلة شيوعاً في التَّفكير الديني والفلسفي سؤال: ما غاية الخلق؟

غير أن شيوع السؤال لا يَعني بالضرورة صلاحيته في كل مستوى من مستويات النَّظر. فالغاية في أصل معناها مفهوم دنيوي خالص، فهي لا تُتصوَّر إلا حيث يوجد فاعل ناقص، يَنتقل من حال إلى حال، ويَعمل ليَبلغ مَقصداً لم يكن متحقّقاً من قبل. ولذلك فإن الغاية تَفترض ضمناً نَقصاً سابقاً وزماناً وانتظاراً واكتمالاً لاحقاً.

وحين يُسقط هذا المفهوم مباشرة على أصل الوجود دون تمييز بين مستويات الخطاب، يَقع الخطأ المنهجي الأول، إذ يُعامَل المُطلق معاملة المحدود، ويُقاس الكامل بمقاييس النَّاقص. ومن هنا فإن هذا الفصل لا يَسعى إلى الإجابة عن سؤال الغاية بالمعنى الشائع، بل يَسعى أوّلاً إلى تَفكيك صلاحية السؤال ذاته حين يُوجَّه إلى أصل الوجود.

2.4.2 الوجود ليس لعباً ولا لهواً ـ نَفي العبث لا يَعني إثبات مَقصد نهائي

يُؤكّد القرآن في أكثر من موضع أن الوجود ليس عبثاً ولا لهواً، فيقول الله تعالى:

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ۝ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ [الأنبياء: 16-17]

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: 115]

تَأتي هذه الآيات في سياق نَفي توصيف الخلق بالعبث واللعب واللهو، لا في سياق تَعريف أصل الوجود أو بَيان غايته النهائية. فالعبث واللعب واللهو ألفاظ تَدلّ على انعدام المعنى وانتفاء الحكمة والنَّسق، ونَفيها لا يُحدّد طبيعة المعنى، بل يَرفع توصيفاً خاطئاً عن الأمر الإلهي.

وقوله تعالى ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا﴾ يَفصل بوضوح بين فعل لا معنى له ولا امتداد، وبين فعل الخلق الذي يَستلزم نظاماً واتساقاً وبنية كونية ممتدة. فاللهو لو كان مُراداً لا يَقتضي إيجاد سماوات وأرض ولا إقامة سنن، مما يَدلّ على أن الخلق من حيث هو خلق لا يَنتمي إلى مجال العبث أصلاً.

أمّا قوله تعالى ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ فهو استفهام إنكاري موجَّه للإنسان داخل العالم، يَنفي أن يَكون وجوده داخل هذا النظام الكوني بلا دلالة، دون أن يُقرّر ما هي هذه الدلالة ولا كيفيتها. فالآية لا تُجيب عن سؤال «ما الغاية» بل تُسقط افتراضاً سابقاً هو أن الوجود بلا معنى أو بلا حكمة.

ومن هنا فإن نَفي العبث لا يُساوي منطقياً إثبات غاية مَقصدية مغلقة، ولا يَفرض بالضرورة تَصوّراً نهائياً للمقصد. فالقرآن يَنفي أن يَكون الوجود فعلاً اعتباطياً، لكنه لا يَقول إن الوجود مشروع موجَّه نحو هدف يُنجَز ثم يُغلق عنده المسار. وهذا التَّفريق بالغ الأهمية، لأن كثيراً من القراءات انتَقلت مباشرة من نَفي العبث إلى إثبات غايات أخلاقية أو نفعية أو جزائية، دون أن تَتوقّف عند السؤال الأعمق، هل مفهوم الغاية أصلاً صالح حين يُسقط على أصل الوجود.

وعليه فإن هذه الآيات لا تُعرّف أصل الوجود ولا تُقرّر غايته، بل تَنفي عنه أوصاف العبث واللهو، تَمهيداً للانتقال من سؤال «هل للوجود معنى» إلى سؤال أَدقّ وأَعمق، ما طبيعة هذا المعنى.

2.4.3 خلق السماوات والأرض أَكبر من خلق الناس ـ ضَبط معنى العِظَم لا نَفي الغاية

يقول الله تعالى:

﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [غافر: 57]

لا تَأتي هذه الآية في سياق نَفي مكانة الإنسان، ولا في سياق إبعاده عن مَركز الاهتمام الإلهي، بل في سياق ضَبط معنى العِظَم وعَدم الخَلط بين العَظمة التَّكوينية والعَظمة الغائية. فالعِظَم هنا عِظَم بنيوي كوني، لا عِظَم مَقصد أو شَرف.

والإنسان من حيث الوظيفة الكونية هو موضع التَّجلي النهائي للوعي داخل النظام، وخلقه هو المقصود من انتظام هذا البناء الكوني الهائل. غير أن كَون الإنسان غاية لا يَعني أن خلقه أَعظم من حيث البنية، ولا أن حجمه الوجودي أَكبر من السماوات والأرض. فالعَظمة هنا عَظمة الإطار، لا عَظمة الغاية.

وعليه فإن السماوات والأرض أَعظم من حيث الامتداد والتَّعقيد والبنية والاحتواء، لكنّها ليست أَعظم من حيث المقصود. فهي الوعاء الكوني الذي أُعدّ ليَظهر فيه الإنسان بوصفه كائناً واعياً، لا مجرّد جرم ضمن الأَجرام. ومن هنا لا يَنفي القرآن مَركزية الإنسان بل يَضبطها، مَركزية من حيث الغاية الكونية، لا من حيث أصل الوجود ولا من حيث العَظمة البنيوية.

وبذلك يَكون الوجود الكوني كله موجَّهاً نحو الإنسان، لا بوصفه أصل الوجود، بل بوصفه موضع الوعي داخل الوجود.

2.4.4 تَسخير السماوات والأرض ـ دلالة الغاية الكونية لا الغاية الوجودية

يقول الله تعالى:

﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: 13]

يُساء فهم التَّسخير أحياناً حين يُنفى عنه كل بُعد غائي، أو حين يُفهم على أنه مجرّد توصيف عَرضي لعلاقة الإنسان بالكون. غير أن التَّسخير في السياق القرآني ليس تَعليلاً لأصل الوجود، لكنه في الوقت نفسه ليس وَصفاً مُحايداً بلا دلالة.

فالتَّسخير لا يُجيب عن سؤال «لماذا وُجد الوجود»، لكنه يُجيب بوضوح عن سؤال «لأَجل من انتَظم هذا الوجود الكوني». فكَون السماوات والأرض مسخَّرة للإنسان يَدلّ دلالة صريحة على أن الإنسان هو الغاية الكونية الوظيفية لهذا النظام، أي الغاية داخل إطار الخلق، لا الغاية المطلقة لأصل الوجود. فالكون لم يُخلق عَبثاً، ولم يُترك بلا جهة، بل وُجِّه توجيهاً واضحاً نحو تَمكين الوعي الإنساني من العمل والفهم والتَّدبر.

وعليه فإن التَّسخير ليس نَفياً للغائية، بل إثبات لغائية منضبطة، غائية لا تَتجاوز الكون إلى أصل الوجود، ولا تُسقط على العلم المطلق، لكنّها تُثبت أن هذا البناء الكوني بأسره قد أُعدّ ليَكون مجال ظهور الإنسان بوصفه كائناً مدركاً، لا مجرّد مستهلك للنعمة. فالتَّسخير تَهيئة لغاية كونية مَحددة، لا تَعليل لأصل الوجود، ولا تَفسير لفيض العلم المطلق.

2.4.5 من هو المخاطَب في هذا الوجود ـ الإنسان بوصفه وعياً لا مادة فقط

عند هذه النقطة يُصبح السؤال مشروعاً، من هو المخاطَب في هذا الوجود؟ هل هو الإنسان بوصفه كياناً مادياً فحسب، أم بوصفه عقلاً ووعياً وقدرة على الإدراك؟

والقرآن حين يُخاطب الإنسان لا يُخاطب جسده بل وَعيه، ولا يُخاطب وجوده الفيزيائي بل قدرته على الفهم والتَّدبر. فإن الآيات حين تَستدعيه لتَنظر في خلق السماوات والأرض، أو لتَستدلّ من اختلاف اللَّيل والنهار، أو لتَتفكّر في خَلقه هو نَفسه، إنّما تَستدعي ملكة التَّجريد والإدراك فيه، لا مجرّد جهازه الحسي. وحتى حين تُذكر الجوارح في القرآن، فإنها تُذكر بوصفها أدوات للوعي، لا بوصفها مَقصد الخطاب. فالسَّمع والبصر والفؤاد ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 36] أَدوات الإدراك التي يَتشكّل بها الوعي ويَتفاعل بها مع الوجود، لا أَجزاء مادية مَسؤولة بذاتها.

ومن هنا فالإنسان ليس غاية الخلق بمعنى أنه نهاية المَسار الوجودي، بل هو موضع إدراك داخل الوجود، نقطة وعي ظَهرت داخل نظام أَوسع. وحين يَنتظم الوجود الكوني الهائل ـ بسماواته وأرضه وسننه ـ ليَظهر فيه هذا الوعي الإنساني، فإن مَركزية الإنسان تَتحدّد بهذا المعنى الدقيق، لا بمعنى أنه أصل الوجود، ولا بمعنى أنه أَعظم ما في الوجود بنيةً، بل بمعنى أنه الموضع الذي يَتحقّق فيه الإدراك للوجود نفسه.

وبهذا المعنى لا يَكون الإنسان غاية أصل الوجود، لكنّه يَظلّ غاية داخل الإطار الكوني الوظيفي، بوصفه موضع الإدراك الذي من أَجله انتَظم هذا النظام.

2.4.6 العبادة ـ وظيفة توجيه لا غاية وجود

في هذا السياق يُفهم قوله تعالى:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]

والآية تَبدأ بواو الابتداء والعطف، ثم «ما» النافية، ثم خَلقتُ بصيغة المتكلم المفرد، ثم الجن والإنس (وهما الأَصل الإنساني بحاليه الإنسي والجني)، ثم «إلا» للحَصر والاستثناء، ثم «ليعبدون» مَكسورة النون. وكل لفظ منها يَحمل دلالة محدّدة لا تَستقيم القراءة دونها.

فالنَّفي مع الاستثناء «ما خلقت ... إلا» لا يَعني أن العبادة هي الغاية النهائية لخلق الإنس والجن، بل يَعني أن في طبيعتهم خصلة الاتباع والانقياد. فهم مَجبولون على أن يَكونوا متَّبعين لشيء مَا، مُنقادين لجهة ما، لا يَستقيم وجودهم بلا اتجاه ولا انتماء. لكنّ القرآن في الوقت نَفسه يَترك لهم حرية الرَّأي في أي طريق يَسيرون وأيّ فكر يَعتقدون، فيَكون الانقياد طبيعة، والوجهة اختياراً.

ثم تَأتي الكسرة على النون «ليعبدونِ» دلالة على الأَرجح في المَسار، أن يَكون الانقياد لله، لأن هذا هو الأَنجع والأَسلم، وهو الوحيد المنجي. فالكسرة لا تَنفي الحرية بل تُرشد إلى وَجه الانقياد الذي يَستقيم به الإنسان.

والعبادة ههنا أَشمل من حَصرها في التَّشريع فقط. فهي تَشمل التَّتويج المعرفي ـ أي ارتقاء الوعي بالعلم والفهم ـ وتَشمل الارتقاء في اخبار الوجود ـ أي قراءة آيات الله الكونية والتَّفاعل معها ـ مشمولاً ذلك كله بالانضباط المجتمعي والتَّشريعي. فهي عبادة المعبود الذي عَبَّد لنا الطريق، أي مَهَّده وذَلّله، الطريق الذي يَشمل كل المحاور الفكرية والنَّفسية والمجتمعية والتَّشريعية.

وعلى هذا فإن «ليعبدون» لا تُفهم بوصفها تَعليلاً لخلق الكون، بل بَياناً لما يَقتضيه الوجود الإنساني من اتجاه وانتماء واصطفاف نَحو الوجه. فهي عبادة الانتماء قبل عبادة الفعل، وعبادة الاتجاه قبل عبادة الطقس. ومن ثم لا تُنكر هذه الآية

العبادة الربوبية اللاحقة في إطار التَّكليف، لكنّها تَضع لها أَساسها الأعمق، أن العبادة في أَصلها مَقام وجودي يَنتظم به وَعي الإنسان مع أَصل الوجود.

2.4.7 الجنة والنار ـ دار وظيفية لا نهاية المطاف

وعلى هذا الأَساس لا تَكون الجنة والنار غاية الخلق، بل مَرحلتين وظيفيتين داخل مَسار أَوسع. فهما ليستا نهاية المطاف بل جزء من نظام تَأهيلي ممتد، حيث يَنتقل الوعي من حال إلى حال بحَسب درجة انسجامه مع أصل الوجود.

ولتَقريب المعنى، يُمكن النَّظر إلى جهة إدارية تَطلب عدداً من الأَشخاص لمُهمّة كبرى. فالاختبار والقَبول ليسا غاية بحدّ ذاتهما، بل مَرحلة تَمهيدية لمَا بَعدهما، حيث يَبدأ العمل الحقيقي بعد العبور من الاختبار. وكذلك الجنة والنار ليستا نهاية المطاف بل مَرحلة من مَراحل الوجود، يَتحدّد بهما موقع الوعي ضمن المَسار، لا انتهاء الوعي ذاته.

وهذا الفهم يُعيد قراءة الجنة والنار من زاويتين، الأولى أنّهما دار وظيفية لا غاية مَقصدية، والثانية أنّهما مَوضع ضمن مَدار أَوسع لا نهاية مَدار. ومن هنا فإن سؤال «ما بعد الجنة والنار» ليس سؤالاً مُلحداً ولا مُتعدّياً، بل سؤال مَشروع يَطرحه القرآن نفسه حين يَربط خلودهما ببقاء السماوات والأرض، كما سيأتي في القسم الخاص بقوله تعالى ﴿مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾.

والفرق بين الفهم التَّقليدي وبين هذا الفهم لا يَكمن في إنكار الجنة والنار ـ فهما ثابتتان في القرآن قَطعاً ـ بل في تَحرير معناهما من الجمود الذي حَوّلهما إلى مَقصد أوّل وأَخير، إلى مَوضع وظيفي ضمن مَدار وجودي أكبر.

2.4.8 الخطأ والانغلاق ـ ليسا مخرجات العلم المطلق بل إمكاناته

وهنا يَبرز الاعتراض الأَخطر، إذا كان الوجود صادراً عن علم مطلق، فكيف يَظهر الخطأ والانغلاق والنار؟

الجواب أن العلم المطلق لا يُنتج الخطأ، بل يَفتح مجال الإمكان، إمكاناً للاختبار الإدراكي داخل المجال الحرّ. فالعلم في إطلاقه يَحتوي كل الإمكانات لا الإمكان الواحد، يَحتوي إمكان الاتصال وإمكان الانفصال، إمكان الانسجام وإمكان الانغلاق، إمكان الانفتاح على الوجود وإمكان الانكفاء عن الوجود. وهذا الاحتواء ليس إنتاجاً للخطأ، بل فَتح للمجال الذي يُمكن أن يَظهر فيه الخطأ كاحتمال من ضمن الاحتمالات.

ولتَقريب ذلك، النظام الرياضي علم يَقيني لا يُخطئ، لكنه يَسمح بإمكان الخطأ لمن يَستخدمه. فالخطأ ليس صادراً عن العلم بل عن تَفعيل محدود داخل مجاله، وعن استعمال جزئي لقواعده. والقانون الرياضي حين يُطبَّق تطبيقاً ناقصاً يُنتج نَتيجة خاطئة، لكن الخطأ في التَّطبيق لا في القانون. والقانون نفسه يَبقى صحيحاً، يُتيح الصحة والخطأ معاً، لا لأنه ناقص، بل لأن مَن يَستعمله مَحدود.

وبالمثل فإن الانغلاق والنار ليسا خَللاً في أصل الوجود، بل نَتيجة اختيار إدراكي داخل مجال حرّ. إنّهما ليسا ضدّ العلم بل نَتيجة عَدم الانسجام معه. فالنار في القرآن لا تَأتي على الإنسان من خارج، بل تَنبثق من نَتائج اختياره، حين يَنفصل وَعيه عن النَّسق ويَنغلق على نَفسه. وهذا الانغلاق هو ذاته الذي يُسمّيه القرآن ظُلماً، لأن صاحبه يُظلم نَفسه قبل أن يُظلم غيره، يُظلمها بحجبها عن النور الذي به تَنتظم. ومن هنا فإن النار ليست عقوبة آتية من خارج بل ثَمرة وجودية لانفصال الوعي عن أَصله، وثَمرة الانغلاق هي الانغلاق نَفسه.

2.4.9 في رَوضة يُحبرون ـ ما بعد النَّجاة

يقول الله تعالى:

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ﴾ [الروم: 15]

الرَّوضة في أصل اللُّغة ليست مجرّد مكان نعيم سَكوني، بل حيّز خصب يَنمو فيه ما يَنمو، تَتجدّد فيه الحياة وتَزدهر، ولا يَستقرّ على حال واحد. والتَّحبير ليس فَرحاً جامداً ولا سُروراً ساكناً، بل زيادة في العلم والفهم، وامتداد في الوعي. وحين يَجمع القرآن بين هاتين اللفظتين ـ الرَّوضة والتَّحبير ـ فإنه يَكشف عن طبيعة ما بعد النَّجاة، أنه ليس حالة سكون نهائي، بل طور من أَطوار الاتساع المعرفي.

وهذا يَفتح الجنة على فهم مختلف عمّا اعتاده التَّصور الشَّائع. فالجنة ليست محطّة نهائية يَستقرّ فيها صاحبها على حال واحد لا يَتغيّر، بل حيّز يَتواصل فيه نُموّ الوعي وزيادة الفهم. وكلّ ما يَطرحه القرآن من نِعَم في الجنة ـ الأَزواج، والثِّمار، والظلال، والأنهار ـ يَنبغي أن يُقرأ في ضوء هذه الطبيعة الديناميكية، لا في ضوء التَّصور الجامد الذي يَجعل الجنة مكافأة سَكونية لمن نَجا.

ومن هنا فإن «يُحبرون» تَكشف أن النَّجاة ليست نهاية المطاف بل بدايته الحقيقية، وأن الجنة طور من أَطوار الوجود يَستمرّ فيه الوعي في الانفتاح على ما لا يَنتهي من العلم والفهم.

2.4.10 «ما دامت السماوات والأرض» ـ زوال الدار وبَقاء المدار

يقول الله تعالى في بَيان حال أَهل النار وأَهل الجنة:

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ۝ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ ۝ وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: 106-108]

اختيار التَّعبير القرآني «ما دامت» ليس وصفاً بلاغياً عابراً، بل تَقرير دلالي دقيق يَدلّ على دَوام مَشروط، لا على بَقاء مطلق سَرمدي. فالدَّوام هنا مَرتبط ببَقاء السماوات والأرض، أي بالإطار الذي تَقوم عليه ثُنائية الجزاء والدار والمَقام.

وعلى هذا فإن السماوات والأرض ـ لا بوصفهما أَجراماً مادية فحسب، بل بوصفهما امتداداً لبنية الوجود الوظيفي الذي تَنتظم فيه الجنة والنار ـ ليستا أَزليّتين في ذاتهما، بل لهما نهاية مهما طال أَمد هذا الدَّوام ووُصف بالخلود داخل إطاره.

ومن هنا فإن خلود الجنة والنار خلود داخل الدار، لا خلود للدار ذاتها. فإذا انتهى هذا الإطار يَبقى حينئذ المَدار، مَدار الانسجام مع أصل الوجود، لا مَقام الجزاء.

وبذلك يُفرّق النص القرآني بين دَوام وظيفي له أَمده، وبَقاء حقيقي لا يَتعلّق بزمن ولا بإطار. فالدار مَرحلة مهما طالت، أمّا المَدار فباقٍ ببَقاء الوجه، لا بزمن السماوات والأرض.

2.4.11 أصل الوجود ـ نور على نور

هنا نَصل إلى لبّ الفصل، لا بوصفه بداية بل بوصفه نَتيجة طبيعية لكل ما سَبق:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [النور: 35]

هذه الآية لا تَصف فعلاً مَقصدياً، بل طبيعة وجودية. فالعلم المطلق بطبيعته نور، والنور من شَأنه الإشعاع والانفتاح والانتشار، تَوسّع دائم في أَصله بوصفه سمة للعلم المطلق، دون حاجة إلى تَفعيل أو باعث خارجي. فالنور لا يُسأل لماذا يُشرق، فإشراقه هو ذاته طبيعته، لا فعل يَصدر عنه ولا مَقصد يَسعى إليه.

ومن هنا فإن أصل الوجود ليس مشروعاً ولا خطّة ولا غاية، بل ظهور أَثر علم مطلق. والوجود كلّه ـ بما فيه الإنسان ـ أَثارة من هذا الظهور. ليس الوجود فعلاً مُرسلاً نحو هَدف، بل تَجلٍّ طبيعي لطبيعة العلم المطلق حين يَكون نوراً. وهذا يَنقلنا من سُؤال «لماذا وُجد الوجود» إلى فهم أَعمق، أن الوجود ظَهر لأنّ النور من طبيعته أن يُشرق، والعلم المطلق من طبيعته أن يَتجلى.

وحين يَكون الأصل نوراً فإنّ ما يَنبثق عنه نور أيضاً، ليس شيئاً مغايراً، بل امتداد لطبيعة الأصل. ومن هنا التَّعبير القرآني الدقيق ﴿نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾، حيث النور لا يَكون نوراً مرة واحدة بل يَتراكب على نَفسه، يُضاعف حضوره دون أن يَنفصل عن أَصله. فالعلم المطلق نور، وما تَجلّى منه في الوجود نور، وما يَهتدي إليه الإنسان من هذا التَّجلي نور، وكلّها امتدادات في طبيعة واحدة لا تَفصل بينها فواصل وجودية.

وبهذا يَكتمل الفهم، أن أَصل الوجود ليس قَصداً إلى هَدف، بل ظهور طبيعي لما يَستحيل عليه الانكتام، علم مطلق هو نور بطبيعته، يُضيء فيَكون الوجود.

2.4.12 «كل شيء هالك إلا وجهه» ـ الخاتمة الوجودية

يقول الله تعالى:

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: 88]

الآية صَريحة في حَصر الهلاك بالشَّيء. «كل شيء هالك»، أي كل ما انضَوى تحت وَصف الشَّيئية يَهلك. والشَّيء في القرآن هو ما تَحقّق وجوده الصُّوري، أي ما له صورة وامتداد وحدّ. فالهلاك مَحصور إذن في عالم الأَشياء، لا في غيره.

ثم تَأتي الاستثناء «إلا وجهه». ووجه الله ليس شَيئاً، لأنه لا صورة له ولا حدّ. هو رَمز النور التَّام بما يَتضمّنه النور من وَعي وعِلم ومَعرفة، وكلها مجرّدات تَخرج عن نسبتها للشَّيء. فالوعي ليس شَيئاً، والعلم ليس شَيئاً، والمعرفة ليست شَيئاً. وكلها لا تَدخل في حَيّز الشَّيئية، فلا يَلحقها وَصف الهلاك.

ومن هنا يَستقيم البَيان. فمَن دار بمَدار النور متَجرّداً من صورية الوجود بَقي. ومَن أَبى التَّجرّد فَني. لأن الآية تَحصر الفَناء أو الهلاك بالشَّيء فقط، فمَن بَقي ارتباطه وجودياً ولم يَخرق التَّصوّر الصُّوري فيه ولم يَتجرّد، يَهلك مع كل شَيء، ومَن خَرق التَّصور الصُّوري وتَجرّد إلى مَدار النور، يَبقى ببَقاء الوجه.

والفَرق بين البَقاء والفَناء هنا ليس فَرقاً في القُربى من الله أَو البُعد عنه، بل فَرق في طبيعة الوجود ذاته. فمَن ظَلّ شَيئاً يَهلك بحُكم كَونه شَيئاً، ومَن تَحوّل إلى مَدار نوري متَجرّد بَقي بحُكم خروجه عن الشَّيئية. فالبَقاء بَقاء بطبيعة المَدار لا بشَفاعة من خارج، والهلاك هلاك بطبيعة الشَّيء لا بعقوبة من خارج.

ولهذا جاء التَّعبير بـ«وجهه» تَحديداً ولم يَأت بـ«إلا الله» ولا بـ«إلا ذاته». فالذات الإلهية مُنزَّهة عن أن يَطرأ عليها فَناء أو زوال، ولا يَدخلها وَصف الهلاك بحال. أمّا «الوجه» فهو الهوية والدلالة والتَّوجه. الهوية أي ما به تُعرف الذَّات وتَتميَّز، والدلالة أي ما به يُستدَلّ على المَدلول، والتَّوجه أي الاتجاه الذي يَنحو إليه الموجود. فالوجه إذن دلالة على المَدار النوري الذي إن دار فيه الموجود تَجرَّد عن شَيئيته وبَقي.

وبذلك تَختم الآية المسار الوجودي كله بخلاصة واحدة، أن البَقاء ليس للأَشياء بما هي أَشياء، بل للاتجاه المتجرّد من الشَّيئية. فالهلاك مَحو كلّ ما ظَلّ شيئاً، والبَقاء حفظ لما تَجرّد إلى النور. وبهذا يُفهم أن نهاية الدار ليست عَدماً، بل انكشاف المَدار، حيث تَزول الأَشياء وتَبقى الأَنوار.

الخلاصة النهائية

ليس للوجود غاية بالمعنى الدنيوي المَقصدي، لأن الغاية مفهوم لا يَتعدّى عالم الفعل المحدود. أمّا أَصل الوجود فهو ظهور متَّسق لأثَر علم مطلق من طبيعته أن يَكون نوراً مشعّاً. والدار تَزول بزوال الإطار، أمّا المَدار ـ مَدار النور ـ فباقٍ ببَقاء وجهه العليم. نور على نور.

2.5 الكرسي والعرش والاستواء ـ هيكلية الفهم وتَدبير المنظومة

2.5.1 الكرسي ـ هيكلية الفهم لا حدّ العلم

القرآن لا يَقول «وَسِعَ عِلْمُهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» رغم أن ذلك حقّ لا مرية فيه، لكنه يَقول:

﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: 255]

والتَّعمّد في هذا التَّعبير ليس لُغوياً فحسب، بل وجودي مَعرفي. فالكرسي هنا لا يَرمز إلى ذات العلم الإلهي المطلق ـ فهو أَسمى من أن يُوصف بمساحة أو حدّ ـ بل يُشير إلى الهيكل المعرفي المُعدّ لفهم نظام السماوات والأرض، ذلك النظام الذي يُمكن للإنسان أن يَسلك فيه طُرق الفهم ويَرتقي عَبر درجات المعرفة.

ومن هنا فإن الارتباط بين «الكرسي» وجذر «كَرَسَ» الذي يَدلّ على التَّكديس والتراتبية، كما في «الكُرّاس» و«الكَراريس»، ليس مجرد اشتقاق لُغوي، بل إرشاد إلى طبيعة هذه المعرفة. فهي مَعرفة طبقاتية لا تُفهم دفعة واحدة، كل طبقة منها مشفرة لا يُفكّ شفرتها إلا بعد فهم الطبقة التي دونها، وهي نظام مُترابط لا يُمكن فَصل جزء عنه دون اختلال فهم الكلّ. وهذا تَماماً كقوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ﴾ [النبأ: 12]، وقوله ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا﴾ [الملك: 3]، فطباقاً تَعني طبقة فوق طبقة، كلٌّ منها يُبنى على التي قَبلها، وكلٌّ منها يَحمل وظيفة لا تُدرك إلا في سياق البنية الكاملة.

ولذلك فإن الكرسي في الآية ليس وصفاً للعلم الإلهي المطلق ـ فذاك لا يُحاط به ولا يُوصف بسَعة مكانية أو وظيفية ـ بل هو الجانب الوظيفي من العلم الإلهي الذي يُهيَّأ لفهم هذا الكون المخلوق، ويُقدَّم للعقل البشري كمنهاج تَراتبي يَسلكه المتأمّل، لا كمخزن مَعرفي يُفرغ دفعة واحدة.

ومن هنا يَتبيّن أن الكرسي يُشير إلى مَرحلة ما بعد الخلق، فالكون قد خُلق بعلم سابق، ثم وُضعت له بنية مَعرفية قابلة للاكتشاف، وهذا هو الكرسي. أي ليس الكرسي سَبب الخلق، بل وَسيلة فَهمه. فإذا كان العَبد يَتأمّل السماء الثانية فلا يُدرك سرَّها إلا بَعد أن يُلمّ بقوانين السماء الدنيا، وإذا أَراد فهم الحياة في الكوكب الثالث فلا يَنجح إلا بَعد أن يُتقن لُغة الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، وهي طبقات مَعرفية تُشبه الكَراريس المُكدَّسة.

وهكذا يُصبح الكرسي رَمزاً للمنهج الوجودي المعرفي الذي يُتيح للإنسان أن يَسلك طريق الفهم دون أن يَدّعي اختراق الغيب. فهو لا يَمنحه كل علم الله، بل يَمنحه من العلم ما يَكفي لفهم ما أُنيط به من وَظيفة في هذا الكون. وهذا بالضبط ما يَحفظ لله مكانته المطلقة، ويَمنح الإنسان مَسؤوليته الممكنة.

2.5.2 العرش ـ تَدبير المنظومة المكتملة لا جلوس على مَقعد

إذا كان الكرسي يُشير إلى الهيكل المعرفي الذي يُهيّئ الفهم، فإن العرش يُشير إلى النظام الكامل الذي يُهيّئ التَّدبير. والفرق جوهري، الكرسي كيف نَفهم، والعرش كيف يُدار. ولهذا لا يُقال في القرآن «استوى على الكرسي» بل:

﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: 5]

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: 54]

فالاستواء على العرش ليس جلوساً حسياً، بل إحكاماً للتَّدبير، بَعد أن تَكتمل البنية وتُهيّأ للتَّشغيل.

والعرش ليس كياناً منفصلاً، بل وَظيفة نظام مكتمل. فلا معنى لعرش الملك إذا لم يَكن هَناك شعب يُدار، وجيش يُدافع، وقضاة يَحكمون، ووزراء يُدبّرون، واقتصاد يُنتج، وقوانين تُنظّم، ومعرفة تُبتكر. فالعرش هنا ليس الخشبة المزينة التي يَجلس عليها الملك، بل مَحلّ القرار والرعاية والتَّحكم في المنظومة الحية كلها. ومن هنا فإن «الجلوس على العرش» تَعبير مجازي عن استلام زمام التَّدبير الكامل لمنظومة متكاملة الأركان.

ولتقريب المعنى مثال من واقع البشر، حين تَقول الأمم «تَربّع فلان على عَرش الشِّعر» أو «تَربّعت تلك المدرسة على عَرش الفلسفة» أو «تَربّع ذاك الفريق على عَرش كرة القدم»، فالكلّ يَفهم أن المقصود ليس عَرشاً خَشبياً يُجلس عليه، بل الهيمنة التَّنظيمية الكاملة في مجال ما، بعد أن تَكتمل الأركان وتَتمكّن الأدوات. فمن تَربّع على عَرش مَجال ما، فمعناه أنه أَحكم منظومته فيه، وسَيطر على مَفاصل القَرار في ذلك المجال، وصار لا يُنازعه فيه مُنازع. أي أن «العرش» في كل هذه الاستعمالات نظام هَيمنة متكامل، لا مَقعد ماديّ.

وعندما يَقول القرآن ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾، فإن المقصود أن الكون قد أُكملت بنيته في ستة أيام، وبَدأ تَشغيله كنظام حيّ مترابط موزون، وكل جزء فيه ـ من ذرّة إلى مجرّة ـ يَخضع لتَدبير لا يَغفل ولا يَنام، كما يَدلّ ختام آية الكرسي ﴿وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾.

فالعرش في السياق الإلهي رَمز لسيادة التَّدبير على النظام الكوني المتكامل، نظامٍ يَشمل القوانين الفيزيائية، ودَورات الحياة والموت، والتَّوازنات البيئية، والذاكرة الوراثية، ونَواميس العدل والجزاء، كلها متَّسقة تَحت تَدبير واحد. وليس في هذا التَّشبيه تَجسيم، بل تَجريد وَظيفي يُقرّب للفهم أن العرش ليس مكاناً، بل مَقام تَدبير مطلق، لا يُمكن أن يَتحقق إلا حين تَكون المنظومة مكتملة الأركان، سليمة الروابط، محكمة التَّشغيل. ولهذا لا يُعقل أن يَكون عرش دون نظام، ولا أن يُستوى على عرش قبل أن يُبنى الكون.

2.5.3 الاستواء ـ حالة النظام لا جلوس على مَقعد

إن ذكر الاستواء على العرش في قوله تعالى:

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: 54]

لا يَعكس تَسلسلاً زمنياً بَسيطاً بَين فعل يَنتهي وفعل يَبدأ، بل يَعكس تَحوّلاً وجودياً من مَرحلة التَّشكيل (الخلق) إلى مَرحلة الاستعداد للتَّدبير (الاستواء). فالـ«ثم» هنا ليست فاصلاً جامداً، بل علامة على اكتمال مَرحلة وولوج أُخرى، مَرحلة لا تَبدأ فجأة، بل تَتدرّج منذ اللحظة الأولى من الخلق.

فالكون لم يُخلق فارغاً ثم «يُجلس» الله عليه، بل إن عملية الاستواء بَدأت من أوّل يوم من أيّام السِتَّة، كتَهيئة تَراكمية لمنظومة سَتُصبح لاحقاً قابلة للتَّدبير. ويُؤكّد هذا أن الاستواء ليس صعوداً ولا جلوساً مادياً، بل حالة كونية يَبلغها النظام حين يَصير متماسك البنية، مترابط العَناصر، موزون الحَركات، مُستعدّاً للحياة والتَّفاعل والصيرورة. حينئذ يُقال «استوى على العرش»، أي صار الكون جاهزاً للتَّدبير، فبَدأ التَّدبير يَجري فيه.

وهذا التَّدبير لا يُشبه تَدخّلاً خارجياً، بل هو انسياب داخلي لنظام أُحكمت قوانينه، كأنّما العرش هو ذات هذا النظام في حالة اكتماله، والاستواء هو دخوله في مَرحلة التَّشغيل الذاتي المُوجَّه. وليس أَدلّ على ذلك من أن الاستواء في لُغة العرب ـ كما في «استوى القمر» أو «استوى البناء» ـ يُشير إلى الاستواء البنيوي، أي اكتمال الهيكل، وتَحقيق التَّوازن، وبلوغ حالة الصلاحية للوظيفة.

فاستوى على العرش إذن، يَعني أَحكم تَدبير هذا الوجود حين صار مهيّأً له، لا جَلس على مقعد بعد أن فَرغ من العمل.

2.5.4 وكان عَرشه على الماء ـ تَدبير الحياة في مَهدها الأوّل

لا تَقول الآية «استوى على العرش الذي على الماء»، بل تَقول:

﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: 7]

بصيغة الماضي التأسيسي، أي في المرحلة التي بَدأ فيها التَّدبير الكوني يَأخذ شكلاً قابلاً للحياة، كان العَرش ـ أي نظام التَّدبير المنظَّم ـ مَرتبطاً بالماء ارتباطاً وَظيفياً. وذلك لأن الماء ليس عنصراً كيميائياً فحسب، بل الوسط الحيوي الأوّل الذي لا تَنشأ فيه الحياة إلا ضمن تَوازنات دقيقة من الحرارة والضغط والتَّركيب الكيميائي والطاقة.

وقد أَشار القرآن إلى هذا الأَساس حين قال:

﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء: 30]

فليس المقصود أن «كل شيء حيّ» مَصنوع من الماء فحَسب ـ فكلّ الكائنات كذلك ـ بل أن نُشوء الحياة ذاتها كظاهرة كيميائية بيولوجية وَظيفية، مَرتبط بالبيئة المائية كشَرط وجودي أوّلي. ومن هنا فإن «العرش على الماء» لا يَعني أن الله كان «يَجلس على ماء»، بل أن نظام التَّدبير الكوني ـ في بداياته التَّشغيلية ـ كان منصبّاً على بيئة مائية كمَهد وحيد للحياة. أي أن القوانين والتَّوازنات والنواميس التي تَضبط نُشوء الخلية الأولى وتَكاثرها وتَحوّلها وانتقالها إلى أَشكال أَكثر تعقيداً، كلها كانت تَعمل ضمن إطار مائي، ومن ثَمّ ضمن عَرش يُهَيمن على هذا الإطار.

وبمرور الزمن وحين انتَقلت الحياة من الماء إلى اليابسة، لم يَعد العَرش مَقصوراً على الماء، بل اتَّسع ليَشمل اليابسة والجو والفضاء، فصار عَرشه ـ أي تَدبيره ـ يَشمل كل الوجود القابل للحياة. ولهذا جاء التَّعبير بصيغة الماضي «وكان عرشه على الماء»، لأنه يُشير إلى مَرحلة تَأسيسية مَعينة من مَراحل التَّدبير، ليست نهائية، بل أُولى محطّاته الحيوية. وهذا تَماماً كما نَقول اليوم «بَدأت الثَّورة الصِّناعية في بريطانيا»، دون أن نَعني أن الصِّناعة اختَفت منها، بل أن النظام الذي سيُعمَّم لاحقاً قد وُضع فيه أَساسه الأوّل.

وكما تَكشف البحوث العلمية ـ التي لا تُضيف على القرآن، بل تُقرّ بصدق توصيفه ـ أن أَوّل خَلية حية نَشأت في بيئة مائية مُحكمة الشروط، فإن الآية ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ لا تَتعارض مع هذا، بل تُشير إليه بأَدقّ تَعبير وَظيفي، فالعرش تَدبير محكم، والماء بيئة نُشوء الحياة، والعرش على الماء تَدبير الحياة في مَهدها الأوّل.

الخلاصة النهائية:

الكرسي والعرش والاستواء ثَلاثة مَفاهيم مُتمايزة لا مترادفة. الكرسي هَيكل الفهم الذي يُتيح للإنسان أن يَتدرّج في المعرفة طبقة فوق طبقة، فيَدرك من الكون بقَدر ما يُلمّ به من قوانينه. والعرش نظام التَّدبير الكامل الذي تَنتظم فيه المنظومة الكونية بأَسرها بَعد اكتمال بنيتها. والاستواء حالة دخول هذا النظام في مَرحلة التَّشغيل بَعد أن تَهيّأت أَركانه. وأمّا قوله «وكان عَرشه على الماء» فيُشير إلى المَرحلة التَّأسيسية الأولى، حين كان التَّدبير منصبّاً على بيئة الماء التي نَشأت فيها الحياة قبل أن تَتسع لتَشمل الوجود كله. وفي هذه المفاهيم الأَربعة لا تَجسيم ولا جلوس ولا مكان، بل تَجريد وَظيفي يَكشف كيف يَنتظم الكون بعلم الله، ويُدار بتَدبيره، ويَتدرّج في الفهم الإنساني عَبر منهاج تَراتبي تَكشفه الآيات.

2.6 الغيب وعلم الساعة

2.6.1 تمهيد

يُعدّ مفهوم «الغيب» من أكثر المفاهيم القرآنية تَعرّضاً للالتباس، حتى صار في الوعي السائد مرادفاً لكل ما هو مجهول أو مستقبلي أو غامض. غير أن القرآن لا يَستعمل لفظ «الغيب» بهذا الإطلاق العائم أبداً، بل يُحدّده تَحديداً وجودياً دقيقاً.

والآية المفصلية في تَأسيس هذا التَّحديد قوله تعالى:

﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ [الحشر: 22]

فالله جَمع بَين «الغيب» و«الشَّهادة» في صيغة واحدة، وكل لفظ منهما يَفتح مَجالاً علمياً متَمايزاً عن الآخر، يَتقابلان تَقابلاً بَنيوياً تَستلزمه الواو العاطفة بَينهما.

أمّا «الغيب»، فهو علم الله بالموجود الواقع، أي بكل ما تَحقّق في الوجود من ماضيه إلى حاضره، وغاب عن إدراك البشر. فالغيب إذن نَقيض الشَّهادة الإنسانية، لا نَقيض الوجود. وهو ما وُجد فعلاً ـ في الكون أو التاريخ أو الحاضر ـ ثم غاب عن مدارك الناس.

وأمّا «الشَّهادة» في الآية، فهي مَصدر مَأخوذ من جذر «شَهِدَ»، يَستوعب معنَيَين متَكاملَين تَكشفهما المشتقَّات الأُخرى من الجذر نَفسه.

المعنى الأوّل يَكشفه لفظ «الشّهيد»، وهو الحاضر على الواقع حضوراً عَينياً مباشراً، يُعاين الحَدَث في وقوعه. ومنه قوله تعالى ﴿وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ [النساء: 41]، أي حاضراً معهم تَراهم وتُعاينهم.

والمعنى الثاني يَكشفه لفظ «الشَّاهد»، وهو الخبير المحيط بالأمر إحاطة معرفية فكرية، حضوره عَقلي لا حسّي. ومنه قوله تعالى ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا﴾ [يوسف: 26]، فالضَّمير في «أَهلها» يَعود على الشَّهادة نَفسها لا على امرأة العزيز، أي شاهد من أهل الشَّهادة، أي من أهل الخبرة والمعرفة بالقَرائن. فهو يَفصل في المعضلة بإحاطته العقلية لا برؤية الواقعة، إذ لم يَكن حاضراً حين وَقع الحَدث، بل جاء بَعد وقوعه فاستَنبط من قَرينة قميص يوسف ما حَسم الموقف. ولو كان قَريباً لها من أَهل بَيتها لكانت شَهادته مَطعوناً فيها بالقَرابة، فلا تُفيد في حَسم النِّزاع. ومن هنا تَتأَكَّد القراءة بأن الشَّاهد كان من أَهل الخبرة بالشَّهادة، لا من أهل المرأة.

والشَّهادة بوصفها مَصدراً تَجمع المعنَيَين معاً، لأنها فعل الشّهد كله، يَدخل فيه ما يَفعله الشَّهيد وما يَفعله الشَّاهد. وحين يَكون الفاعل هو الله، تَبلغ الشَّهادة مَبلغها الأكمل، فالله شَهيد بحضور كامل لا يَغيب، وشاهد بإحاطة معرفية مطلقة لا تَجهل قَرينة ولا تَفوتها سُنَّة.

ومن هنا يَتجلَّى الميزان الدقيق. الشَّهادة في الآية تُقابل الغَيب تَقابلاً بَنيوياً محكماً. فالغَيب ما تَحَقَّق في الوجود وغاب عن الإدراك البَشري، والشَّهادة ما تَحَقَّق وحَضر، إمّا حضوراً عَينياً يُعاينه الحاضر، وإمّا حضوراً فكرياً يَستنبطه الخبير. والله عالم بهما معاً، لا يَعزب عنه ما حَضر الناس ورَأوه، ولا ما حَضر الواقع وغاب عن مَداركهم، ولا ما يَتَطلَّب إحاطة خبيرة بقَرائنه وسننه.

أمّا علم الله بالمستقبل فلا يَدخل في الشَّهادة بحَدّ ذاتها، لأن المستقبل لم يَتحقَّق بَعد. وإنّما يَنبثق علمه بالمستقبل من شُمولية علمه المطلق التي تُحيط بكل المعطيات والسنن إحاطة كاملة، فيَعلم ما سيَكون نَتيجة لما هو كائن. والقرآن لا يَستعمل لفظ «الشَّهادة» للدلالة على علم الله بالمستقبل، بل يَستعمل ألفاظاً أُخرى تَدلّ على شُمولية علمه، كقوله ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 29].

ولذلك يَربط القرآن الغيب دائماً بثلاثة عَناصر لا تَنفصم، الوجود الفعلي والغياب الإدراكي والمَقام الإلهي. وهذا ما تُثبته الآيات المحكمات:

﴿وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [النمل: 75]

فكل موجود غائب عن الإدراك الإنساني وهو متحقّق واقعاً، فهو مُدرَج في الكتاب المبين، أي في البنية الوجودية المنظَّمة للكون.

وقال تعالى:

﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: 59]

والكتاب المبين الذي تَذكره هاتان الآيتان مَفهوم بنيوي محوري في منظومة التَّوثيق الإلهية، يُذكر هنا في سياق الغيب بوصفه السجلّ الوجودي الذي يَحوي كل ما تَحقَّق في الكون من ذرّة وورقة وحبَّة. وسيُفَصَّل بنيته الكاملة وعلاقته بالإمام المبين وعالم الأمر في الباب الثالث، فصل 3.7.

فالورقة الساقطة، والحبّة في ظلمات الأرض، وحركة الذرّة، وأَحداث الأمم الماضية ـ كلها حقائق واقعية متحقّقة، لكنها غائبة عن إدراك الإنسان. ومن هنا يَتبيّن أن الغيب ليس مجالاً للتَّخمين ولا للتَّكهّن، بل مجال للتَّفكر فيما وُجد ولم يُدرَك.

ولكن أيضاً يُميّز التَّنزيل الحكيم بين علم الله المطلق فيما هو خارج الوجود وفيما هو داخله، وغيب الربوبية ما تَحقّق وجوداً وما تَستشرفه السنن، كما سيُبيّن البحث ذلك.

2.6.2 غيب الله ـ العلم الإلهي المطلق

غيب الله ـ أو ما يُعبَّر عنه بعلم الله المطلق ـ يَشمل كل تحقّق في الوجود الكوني وما خارجه، ويَشمل كذلك الإمكانات غير المفعَّلة التي لم تُنزَّل بَعد إلى حيّز التحقّق الوجودي، واختصّ به الله وحده. ويَدخل في هذا المَقام الكيفية النهائية لقيام الساعة، وطبيعة الوجود الآخر، وقوانين الحياة الجديدة بَعد تَبدّل النظام الكوني (أَخبار الساعة وحيثياتها من جنة ونار وحساب)، ويوم تُبدَّل الأرض غير الأرض والسماوات.

وهذا الغيب خارج عالم الشَّيء، غير مُدرَج في الزمكان، ولا يَخضع لسنن كونية قابلة للاستقراء، إلا بقَدر ما نَزل منه خَبراً في النَّص. وهو محفوظ في عالم الأمر (عالم التَّصورات الإلهية الكاملة)، لا في عالم التَّفاعل. ولهذا قال تعالى ﴿إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ ولم يَقل «إلى ربك»، لأن هذا العلم يَعود إلى ذات الله المطلقة، لا يُمكن الإحاطة به وجودياً ضمن سنن الكون ونظامه.

فغيب الله الخالص هو ما خَرج عن الزمكان ولم يُدرَج في السنن، أي الغيب الذي اختصّ به الله وحده، لا لأن البشر قَصّروا عن إدراكه، بل لأنه خارج أَصلاً عن حيّز الإدراك والسنن في الزمكان. يقول تعالى:

﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النمل: 65]

وهذه الآية تُعدّ آية فاصلة في ضَبط مفهوم غيب الله، لأنها لم تَنفِ العلم عن البشر فحسب، بل نَفت الشعور ذاته. فقوله ﴿وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ ليس جهلاً عارضاً، بل انعدام قابلية الإدراك أصلاً، لأن الحديث ليس عن حدث مدرج في السنن يُمكن استشرافه أو قراءته، بل عن حال خَرج من عالم الشَّيء إلى مستودع الله. فالأنفس التي يَتوفاها الله ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: 42] تَخرج بخروجها من الجسد عن الحيّز الزمكاني، فلا تَعود موضوعاً للسنن، ولا قابلة للرصد، ولا داخلة

في شبكة الأسباب والمسبَّبات. وبذلك تُصبح هذه الأنفس غيباً إلهياً خالصاً، لا لأن الله أَخفاه، بل لأنها لم تَعد جزءاً من الوجود الذي تُدار قوانينه بالربوبية. ولهذا جاء التَّعبير ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾، فالاستثناء هنا للحَصر، ولم يَقل «إلا الرب».

ويَتعزّز هذا المعنى في السياق نَفسه بقوله تعالى ﴿أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [النمل: 64]. فبَدء الخلق ليس عملية سنَنية يُمكن تتبّعها، بل فعل إلهي سابق على النظام نَفسه. والسنن لا تَعمل إلا بَعد أن يَكون هَناك خَلق قائم. أمّا البَدء الأوّل فهو خارج كل سنَنية، ولذلك لا يُدرَك ولا يُستقرأ ولا يُقاس. وكذلك الإعادة في قوله ﴿ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ ليست استمراراً لنظام سابق، بل إيجاداً جديداً بقوانين جديدة، ولهذا لا يُمكن إخضاعها لمنطق الزمكان ولا لعالم الشَّيء.

ثم يَقول تعالى ﴿بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ﴾ [النمل: 66]. فلم يَقل «جَهلوها» بل قال «ادّارَك علمهم»، أي تَوقّف وانغَلق وانتَهى، لا يُمكن الوصول إليها. ولم تُنسب الساعة هنا إلى الغيب بل إلى العلم، لأن الآخرة ليست امتداداً للكون الحالي، ولا واقعة داخل الزمكان، ولا خاضعة للسنن المعهودة. وإنّما هي تحقّق جديد لم يُنشأ بَعد، محفوظ في علم الله، موجود في عالم الأمر لا في عالم الشَّيء. ولهذا لم يُسمِّ القرآن الآخرة غيباً بالمعنى السنَني، بل جَعل علمها لله، كما في قوله ﴿إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ [فصلت: 47] وقوله ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ [لقمان: 34]. فالعلم هنا علم إلهي محض، لا لأنه خَفي، بل لأنه لم يَدخل بَعد حيّز التحقّق الوجودي.

ويَبلغ النَّص ذروة الدقة في قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ [النحل: 77]. فالآية لا تَتحدث عن تَوقيت الساعة، بل عن أَمر الساعة. والأمر هنا ليس حَدثاً يُمكن تَتبّعه، ولا مَساراً يُمكن قراءته، ولا قانوناً سنَنياً، بل فعل إلهي مباشر، يَقع خارج الزمن، ويَقلب بنية الوجود دفعة واحدة. ولهذا أُضيف علمها هنا إلى الله ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾.

والخلاصة المحكمة لغيب الله الخاصّ به وحده، أنه كل ما خَرج عن حيّز الزمكان ولم يُدرَج في السنن، ولا يُمكن إدراكه بالعقل أو التَّجربة، ولا يُستقرأ بالعلم. ولا يُطلب من الإنسان الإيمان به على أَساس الكشف، إلا ما أُنزل به نصّاً في القرآن. ويَدخل فيه الأنفس المتوفاة عند الله، وكيفية البعث، وطبيعة بَدء الخليقة وإعادتها، وأَمر الساعة، وقوانين الوجود الآخر. وهو علم مطلق لله لا يُبحث ولا يُستكشف ولا يُجادَل فيه، بل يُسلَّم لله، لأنه ليس من مجال الربوبية، إلا ما أَتى في التَّنزيل الحكيم تَذكيراً للناس لعلهم يَتقون. أمّا ما عدا ذلك مما وُجد واقعاً وغاب عن إدراكنا، فهو علم ربوبي، داخل الكتاب المبين، مَأذون للإنسان أن يَتفكّر فيه ويَكشفه ويَقرأ سننه ما استَطاع، ولا يُكلّف الله نَفساً إلا وُسعها.

2.6.3 غيب الربوبية ـ الغيب الوجودي السنَني

أمّا غيب الربوبية، فهو الغيب المُدرَج داخل عالم الشَّيء، أي داخل الزمكان والنظام الكوني الجاري. وهو كل ما وُجد فعلاً ـ في الماضي أو الحاضر ـ لكنه غاب عن إدراك الإنسان. ومن ذلك سقوط الورقة، وحركة الذرّة، وأَحداث الأمم الماضية، وآثار الأعمال الإنسانية ومآلاتها. وهذا الغيب مَرتبط بالسنن، قابل للاستكشاف والاستقراء بالعقل والبَحث، مُدرَج في الكتاب المبين باعتباره جزءاً من البنية الوجودية المنظَّمة.

ومن الغيب قَصص الأمم السابقة التي تُفيد الوقوع كحَدث تاريخي، وتَأتي في النَّص بحالة الإنباء، كقوله تعالى ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ [آل عمران: 44]. ومن شواهد الغيب الوجودي كحَدث مسجَّل قوله تعالى ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ [يوسف: 52]. ومنها قوله تعالى ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ﴾ [الكهف: 22].

ويُعدّ قوله تعالى ﴿قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ﴾ شاهداً دَقيقاً على أن العَدد، من حيث هو مقدار زمني، يَدخل في حيّز الوجود الزمكاني، ومن ثَمّ يُدرَج في مجال الربوبية، أي مجال التَّدبير والسنن. أمّا فيما يَتبع بقوله ﴿قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الكهف: 26]، فهنا الكيفية التي جَرى بها هذا اللبث قد أُغلق بابها تَماماً، لأنها تَعلّقت باستيفاء الأنفس وخروجها من نطاق الزمان، ودخولها مستودع الحفظ الإلهي، وهو مَقام لا يَخضع للسنن ولا للبَحث، بل يَختصّ به علم الله

وحده. وهكذا يُفرّق النَّص بَين غيب يُرجى إدراكه أو بَيانه لارتباطه بالوجود، وغيب يُسلَّم به لكَونه خارجاً عن الزمكان أصلاً.

وفي قوله تعالى ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ﴾ [سبأ: 3]، تَتبيّن قاعدة دقيقة، أن علامات إتيان الساعة في أَمر وقوعها لا في حيثياتها مُدرَجة في السنن، ويُمكن تَتبّعها وإدراكها، لأنها قُرنت بمَقام الربوبية.

ومن أَهم الشَّواهد على اقتران تَوقيت الساعة وعلاماتها بالربوبية قوله تعالى:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 187]

وهنا تَنبيه منهجي مُهمّ. التَّنزيل الحكيم لم يَصف الساعة وعلاماتها بالغيب لعَدم تحقّقها في الوجود، لأن تَعريف الغيب كما أَسلفنا هو كل متحقّق في الوجود وغاب عن إدراك البشر فقط. ومن هنا فإن كل ما يَتعلّق بالساعة فيما لم يَتحقّق يُنسب لعلم الرب في التَّوقيت، ولعلم الله في حيثياتها. حيث قُرن علم تَوقيت الساعة بقوله «قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي»، أي أن تَوقيتها مُدرَج في الوجود، وقوله «لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ»، أي لا يُمكن التَّكهّن بها أو اصطفاء أَحد بها كتَوقيت ولو كان رسولاً، بل أُرجئ إدراكها للسنن، أي في البَحث والتَّقصي. لكن قوله «ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» يَعني أنه يَصعب إدراكها لدقة تَقفّيها علمياً، ولذلك نَفهم قوله تعالى ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: 15].

أمّا في حيثياتها وأَحوالها، فأُخرجت من الربوبية ونُسبت إلى الله بقوله «قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ»، لأن حيثياتها وأَحوالها لم تُدرَج وجودياً، إذ إنها لم تَتحقّق وجوداً بَعد، بل ما زالت في أَمر الله. ويُمكن فهم هذا المفهوم فهماً سليماً بَعد التَّمييز بين مَقام الألوهية ومَقام الربوبية، وبين ما هو مُنزَّل في عالم الشَّيء وما هو محفوظ في عالم الأمر.

ومما تَقدّم يَتضح أن غيب الله من جهة الذات واحد شامل، لكن من جهة العلاقة مع المخلوق، نُميّز بين غيب يُؤذَن باستكشافه (الربوبي) وغيب يُسلَّم به (الإلهي) مثل الأنفس المتوفاة عند الله، وكيفية البعث، وطبيعة بدء الخليقة والإعادة، وأمر الساعة. فغيب الرب واقع متحقّق داخل الوجود غاب عن الإدراك لا عن الوجود، أمّا تَوقيت الساعة فليس غيباً لعَدم تحقّقها وجوداً، بل هو علم ربوبي مُدرَج في بنية الوجود وغير مكتمل وجودياً لأنه يَتشكّل زمنياً، وهو «ثقيل» أي يَتطلّب فهماً دقيقاً للسنن وقراءة عميقة للعلامات. ولأنه ثقيل، فإن أَكثر الناس لا يُدركه، فيَأتيهم «بغتة». أمّا أَحوال الساعة وكيفية الانهيار وطبيعة الوجود الجديد، فهي من «علم الله» في عالم الأمر، غير مفعَّلة وجودياً، ولا تَدخل في دائرة الاستشراف أَصلاً.

2.6.4 المستقبل ـ ليس غيباً بل مجال استشراف عَقلي

المستقبل إذن ليس من الغيب. إنّما هو ما سيُوجد لاحقاً، بناءً على السنن الكونية التي وَضعها الله، والاختيارات الحرة التي يُمارسها المكلّفون، والتَّفاعلات الديناميكية بَينهما. والله يَعلم ما سيَكون، لا لأنه «شاهَده» كصورة مسجَّلة في لوح، بل لأنه يَعلم تَماماً كيف ستَتفاعل السنن مع المعطيات الحالية، ويُحيط بجميع الاحتمالات الناتجة بدقّة لا تُدانيها دقة.

﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٌ﴾ [المرسلات: 7]

﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ﴾ [الطور: 7]

و«لواقع» لا تَعني «متابَع سَلَفاً»، بل تَعني حتمي الوقوع، لأن السنن التي تُؤدّي إليه موجودة الآن، وإذا لم يَتغيّر مَسارها، فلا بدّ أن تُنتج ما وُعد به. وهذا يُعيد للعقل البَشري دوره التَّكليفي، ليس كاشفاً عن غيب، بل مستَشرفاً للنَّتائج من خلال علم الأَسباب والسنن.

2.6.5 علم الله بالمستقبل ـ معرفة تَفاعلية لا صورة ساكنة

القرآن لا يَقول أَبداً «يَعلم ما سيَكون»، بل يُكرّر في مواضع متَعددة:

﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ [غافر: 18، الأنبياء: 28، طه: 110]

﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ [الشورى: 7]

فـ«ما بين أيديهم» الحاضر، و«ما خَلفهم» الماضي. أمّا المستقبل فلا يُذكر، لأنه ليس واقعاً وجودياً بل احتمال قائم على التَّفاعل. وهذا الصمت ليس لمعاينة علم الله أو التَّقليل منه ـ حاشاه ـ فعلمه مطلق بلا حدود، ولكنه صَمت متَعمّد ليُرشدنا، ويَمنحنا حرية كاملة في رَسم مستقبلنا. لو كان المستقبل «موجوداً» كغيب، لقال «يَعلم ما سيَكون»، ولم نَجد آية تَذكر قوله إنه يَعلم ما سيَكون، ليَحفظ لنا ديناميكية الوجود وحرية الإرادة ودور العقل في التَّدبر.

وعلم الله بالمستقبل إذن، ليس كمن شاهَد فيلماً مسبقاً ـ كما قد يُوهَم ـ لأن رؤية مَشهد مسبق ليس علماً بل مُعاينة. إنّما بعلمه المطلق يَعرف كلّ معادلة فيزيائية، فيَعلم كيف ستَتحرّك كل ذرّة في كل لحظة. وليس ذلك علماً ساكناً، بل علم حيّ ديناميكي يَتجدّد مع كل تَفاعل.

والمستقبل هو ما سيُوجد، فهو مجال للعقل أن يُعدّ له، ويَتوقّعه، ويُصلحه. والقرآن لا يَمنع التَّنبؤ العلمي بل يَمنع ادّعاء معرفة المستقبل كأنه مَشهود. لأن ما لم يُوجد بَعد ليس غيباً، بل مُهمّة للعقل أن يُهيّئ لها. والله يُريدنا أن نَعي أن المستقبل ليس مَسطوراً كمَشهد مسبق، بل مَسار نَكتبه اليوم، وَفق السنن التي وَضعها، والخيارات التي نَتخذها.

2.6.6 تَنويه ـ التَّمييز بين الإيمان بالغيب والخشية بالغيب

ثَمّة مسألة مهمّة تَستوجب التَّوضيح، وهي التَّفريق الوجودي بين قوله تعالى:

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: 3]

وقوله:

﴿الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ وَهُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: 49]

ومن أَخطر مَواضع الخَلط في الوعي الديني المعاصر وَضعُ الإيمان والخشية في مَرتبة واحدة، أو اعتبار الخشية درجة أَعلى من الإيمان، بَينما النَّص القرآني يُقدّم تَرتيباً مغايراً تَماماً، يَقوم على مَراتب وجودية واضحة، نَجاة ثم إيمان ثم قُرب. ولا يُمكن فهم هذا التَّمييز إلا بربطه مباشرة بمشهد الآخرة كما رَسمته سورة الواقعة، وبمفهوم الحساب والكتاب واليمين والشمال.

أوّلاً، أَصحاب اليمين ـ مَقام النَّجاة لا مَقام القُرب. يَقول تعالى في وَصف مَشهد القيامة ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ [الحاقة: 19]، ويَقول ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ﴾ [الحاقة: 25]. وهذا التَّقسيم يُثبت حقيقة لا تَحتمل التَّأويل، أن كل من أُعطي كتاباً فهو واقف في مَقام الحساب. فاليمين والشمال ليسا رَمزَين إيمانيَّين، بل نَتيجتَين بَعد المحاسبة. وعليه فإن أَصحاب الشمال هم الذين هَلكوا بَعد الحساب، وأَصحاب اليمين هم الذين فازوا بَعد الحساب. لكن النَّجاة لا تَعني القُرب ولا تَعني الإيمان الكامل، بل تَعني تَجاوز الهلاك فقط. وهنا يَأتي الوَصف القرآني الدقيق لهؤلاء الناجين ﴿الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ وَهُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ﴾. فالآية تَصف حالاً نَفسياً ووجودياً يَجمع الخشية والإشفاق والخوف من الحساب وتَرقّب الساعة.

وهؤلاء هم أَصحاب اليمين، أَطاعوا الرب في حدود الحلال والحرام، والتَزموا الأَوامر والنَّواهي، وخافوا الانزلاق، فتَوقّفوا عند حدّ النَّجاة. ولذلك كانت خشيتهم خشية ربوبية، لأن الرب هو مَقام كل ما يَخصّ السلوك القيمي في المجتمعات، أي ما يُعنى بالصراط المستقيم، وهو كذلك مَقام التَّدبير، ومَقام الجزاء، ومَقام الحساب، ومَقام الجنة والنار. فالذي يَخشى ربّه هو الذي يَسير في سلوك الضوابط الاجتماعية دون أن يَتعداها إلى الوعي والاجتهاد في المعرفة والاطلاع بما يُرضي الله، إنّما يَقتصر في حياته على خشية فعل الرب القادم الذي سيَقع عليه حساباً وجزاء. ولهذا فإن الذين يَخشون ربهم بالغيب هم الذين لم يَتجاوزوا مَقام الحساب، لكن خشيتهم أَنقذتهم من السُّقوط في مَقام الشمال.

ثانياً، السابقون ـ مَقام القُرب بلا حساب. ثم تَنتقل سورة الواقعة نَقلة حاسمة ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ۝ أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ۝ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ [الواقعة: 10-12]. وهنا يَقع الفَرق الجَذري. فلا ذكر لكتاب ولا ليمين ولا شمال ولا لحساب ولا لميزان ولا لخشية ولا لإشفاق، بل ﴿فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ بفاء التَّعقيب التي تُفيد الدخول المباشر دون تَوقّف. وهذا يَدلّ دلالة قَطعية على أن المقرَّبين لا يَقفون مَوقف المحاسبة أَصلاً. لأن من يُحاسَب يُوزَن ويُنتظَر ويَخشى ويُشفَق. أمّا من يُقرَّب فقد تَجاوز الحساب قبل وقوعه، وخَرج من منطق المُوازنة، وصار في مَقام الطمأنينة لا الخشية.

ثالثاً، من هم الذين يُؤمنون بالغيب. هنا يَعود بنا القرآن إلى بداية المنهج ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ۝ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: 2-3]. فالإيمان هنا ليس تَصديقاً لَفظياً ولا خوفاً ولا تَرقّباً، بل الإيمان هنا من الأَمن، أي زوال الريب وزوال الخوف وزوال القلق من المصير. لأن هؤلاء بَحثوا وتَفكّروا وقَرأوا السنن، وفَهموا الكتاب والوجود، وقَدّموا لحياتهم، كما قال تعالى ﴿يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي﴾ [الفجر: 24]. فالتَّقديم عَمل وعلم وجهاد وتَزكية ووصل وأَمر بالمعروف ونَهي عن المنكر، وتَجاوز للاكتفاء بالحدّ الأَدنى. وهؤلاء لا يَخشون الحساب ولا يُشفقون من الساعة، بل يَطمعون في الزيادة من فضل الله، كما قال ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: 35]. وهذا هو الفَرق بين من يَخشى الرسوب ومن يَطمح إلى المرتبة الأولى. فالطالب الذي اجتَهد ووَعى لا يَخشى الامتحان، بل يَنتظره بثقة وربما بطَمع في التَّميّز.

الخلاصة النهائية

الغيب في القرآن ليس ما لم يوجد بَعد، بل ما وُجد واقعاً وغاب عن إدراك الإنسان.

فهو نَقيض الشَّهادة لا نَقيض الوجود وهو على مستويين، غيب الله المطلق الذي اختصّ به وحده فيما هو خارج الوجود ـ كأمر الساعة وحيثياتها وطبيعة الوجود الآخر ـ وغيب الربوبية فيما تَحقّق وجوداً وفيما تَستشرفه السنن.

أمّا المستقبل فليس غيباً لأنه لم يوجد بَعد، إنّما هو مَسار نَكتبه بسلوكنا اليوم وَفق السنن. والإيمان بالغيب أَرفع من الخشية بالغيب، فالخشية مَقام الناجين بَعد الحساب، والإيمان مَقام السابقين المقرَّبين الذين تَجاوزوا الحساب أَصلاً. فمن آمن بالغيب أَمِن، ومن خَشي ربه بالغيب نَجا، ومن تَفكّر في الشَّهادة عاش، والكلّ في عَدل الله لا في ظلمه.

2.7 الإيمان بالغيب والملائكة

2.7.1 تَمهيد ضروري ـ ما معنى الإيمان في التَّصور القرآني

الإيمان في المنظور القرآني ليس لَفظاً يُقال، ولا موقفاً نَفسياً عابراً، ولا تَسليماً تَلقينياً لما وَرثه الإنسان عن محيطه، بل هو حالة معرفية مركَّبة، تَقوم على المعرفة والفهم واليقين، ثم الطمأنينة العقلية والنَّفسية. فلا إيمان بلا معرفة، ولا طمأنينة بلا وَعي، ولا يَقين بلا نَظر وبَحث.

ولهذا يَسبق الإيمان العمل في الخطاب القرآني، إذ لا يُتصوَّر عمل صالح دون إدراك واع لماهيته ومَقصده. فكما لا يُقام بناء بلا مخطّط، لا يَستقيم العمل قبل الإيمان.

والقرآن يَذمّ الاتباع القائم على التَّلقين لا على الفهم، فيَقول تعالى:

﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 22]

فالاقتفاء بلا وَعي لا يُنتج إيماناً، ولا يُثمر عملاً صالحاً. كما يَجعل القرآن الطمأنينة علامة على صدق الإيمان لا مجرّد التَّصديق اللَّفظي:

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال: 2]

فالإيمان يَزيد، ولا يَزيد إلا إذا كان مفتوحاً للفهم والتَّدبر، لا مغلقاً بالتَّلقين. وعليه، فالإيمان القرآني ليس تَصديقاً خَبرياً جامداً، بل تَصديق ناتج عن فحص وتَأمل، واستقرار داخلي ناتج عن إدراك. ومن هنا، لا يَصح البحث في الإيمان بالملائكة، أو بأيّ غيب، دون البَدء بتَفكيك معنى الإيمان نَفسه، كيف يُؤمن الإنسان وبماذا يَطمئن عقله وما الفَرق بين الإيمان والمعرفة الموروثة.

2.7.2 ما معنى الغيب في المنظور القرآني

الغيب في القرآن لا يَعني المجهول المطلق، ولا ما يَستحيل إدراكه، بل يَعني ما غاب عن الحواس المباشرة مع كَونه قابلاً للإدراك العقلي والاستيعاب السنَني. وقد سَبق في الفصل الذي قَبله ضَبط معنى الغيب من جهة علم الله، حيث الغيب ما تَحقّق وجوداً، والشّهادة استشراف موثّق لما تَكشفه السنن. أمّا في هذا الفصل فالنَّظر إلى الغيب من جهة الإنسان لا من جهة الله، أي من جهة الإدراك البشري.

ومن هذه الجهة يُقيم القرآن تَمييزاً واضحاً بين مستويين، المشهود والغيب.

فالمشهود ما يَقع تحت نطاق الحواس، إمّا حضوراً عيانياً، أو وجوداً محسوساً ثَبت بالتَّجربة. وهذا المجال لا يُطلب فيه إيمان، لأن الإيمان وَظيفة الوعي لا الحواس. فلا يُقال «أُؤمن بوجود الشَّمس» بل «أَراها».

والغيب من جهة الإنسان غائب عن العيان، حاضر في الوجود، مُدرَك بالعقل من خلال آثاره وانتظامه وقوانينه وانسجامه مع السنن الكلية. ومن هنا يَكون الإيمان بالغيب إيماناً إدراكياً لا تَسليمياً. فالقرآن لا يَمدح من يُؤمن بما لا يُعقل، بل يَمدح من يَعقل ما لا يُرى. ولهذا افتَتح وَصف المتقين بقوله تعالى:

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: 3]

أي الذين يُدركون الغيب بالبحث والمثابرة بعقول واعية مطمئنة، لا الذين يُسلّمون بلا وَعي. والفَرق الجوهري أن المشهود خارج مجال الإيمان لأنه حاضر بالحس، والغيب داخل مجال الإيمان لأنه غائب عن الحس حاضر في العقل.

2.7.3 الإيمان بالغيب ـ بَحث متواصل وتَدبر مفتوح

الإيمان بالغيب في القرآن دراسة وبَحث في الغيبيّات الحاضرة وجودياً، الغائبة حضورياً، وإدراك واع لها يُورث طمأنينة في القلب ويَقيناً في العقل. فمن يُؤمن بالغيب دون فهم مقلِّد، ومن يُنكر الغيب بحجة عَدم رؤيته حبيس الحس. أمّا المؤمن المقصود في التَّنزيل الحكيم فيَعقل الغيب كما يَعقل السنن، ويَطمئن إليه كما يَطمئن إلى القوانين غير المرئية.

ولهذا جاء قوله تعالى ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: 3] بصيغة المضارع الدالّة على الاستمرار، لا بصيغة الفعل الماضي الذي يَدلّ على لحظة منقَضية. فالمؤمنون بالغيب ليسوا أَصحاب يَقين جامد قاله أَحدهم مرة فاكتَفى به، بل هم في حالة بَحث دائم، وتَدبر متَواصل، واستقصاء وجودي لا يَتوقف. إنهم آلية مَعرفية حية، لا تَتوقف عن السُّؤال حتى يَطمئن العقل والقلب، ثم لا تَلبث أن تَستأنف بَحثها لتَزداد إيماناً.

والمجال الأَعظم لهذا البَحث المستمرّ هو القرآن نَفسه. فالقرآن في آياته الكونية والقصصية يَعرض غيبيّات دُعي الإنسان إلى دراستها والتَّفكر فيها، لا إلى تَلقّيها بوصفها سَرداً مغلقاً. فأَنباء الأمم السابقة، والسنن التاريخية، والحقائق الكونية، كلها غائبة عن المشاهدة، حاضرة في النَّص، قابلة للتَّحليل وَفق منهج القرآن نَفسه. ولهذا يَجعل القرآن التَّدبر شرطاً للفهم:

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]

فالقرآن قابل للتَّفكيك الداخلي، ومَفاتيح فهمه مُودَعة فيه، لا مستوردة من خارجه. ومن هنا يَتعمّق الإيمان حين يَتحقّق في صاحبه شَرطان متَلازمان، الإخلاص في طَلب الفهم لا في طَلب تَأييد ما يَعتقد سَلفاً، والتَّنزّه عن الإسقاطات المسبقة من خارج النَّص. فمن دَخل القرآن بمسلَّمات جاهزة وَجد فيها ما يُؤيّدها ولو بتَكلّف، ومن دَخله مفتوح العقل تَلَقّى منه ما يَفتحه على آفاق لم يَكن يَتصوّرها. والإيمان بالغيب لا يَنمو بالأوّل، بل بالثاني.

2.7.4 القرآن نَفسه بوصفه غيباً مدروساً ـ من التِّلاوة إلى الاستكشاف

قبل الانتقال إلى دراسة أيّ غيب قرآني، وعلى رَأسه الملائكة، لا بدّ من التَّوقف عند حقيقة منهجية مَركزية، وهي أن القرآن نَفسه من أَعظم الغيبيّات التي يَنبغي دراستها، لا الاكتفاء بتلاوتها. فالقرآن ليس كتاب طقوس، بل كتاب هداية وعلم ومعرفة. قال تعالى:

﴿لَّٰكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء: 166]

نَزل بالمعرفة، وحَوى أَنباء عن الكون، وقَصصاً عن أُمم لم نَشهدها، وسنناً تَحكم الوجود، وكلها غيبيّات حاضرة في النَّص، غائبة عن المشاهدة، قابلة للإدراك العقلي بالتَّدبر. ومن هنا، فإن الغيب القرآني لا يَبدأ بالملائكة، بل يَبدأ بالنَّص نفسه، لأن النَّص واقع بَين أَيدينا، لكنه غائب عن الفهم السَّطحي، ولا يَنكشف إلا لمن تَعامل معه بوصفه مجال بَحث لا مادة تلاوة فقط.

ولهذا فإن قوله تعالى ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: 24] ليس دَعوة للتلاوة فقط، ولا للحفظ، ولا للترديد، بل دَعوة صريحة إلى الاستكشاف العقلي، والغوص في البنية الداخلية للنَّص، وتَحليل انسجامه، واستخراج سننه. فالتَّدبر بهذا المعنى ليس نَشاطاً إيمانياً ثانوياً، بل الشَّرط المعرفي للدخول إلى عالم الغيب القرآني.

2.7.5 من تَدبر القرآن إلى إقامة الصلاة ـ انتقال الوعي من الفرد إلى الجماعة

في ضوء هذا الفهم، يُصبح معنى قوله تعالى ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ نَسقاً معرفياً متكاملاً لا تَجاوراً شكلياً. فالإيمان بالغيب تَدبر وبَحث وفَهم واكتشاف وطمأنينة، وإقامة الصلاة إخراج لهذا الوعي من حيّز الفرد إلى حيّز الجماعة. وعليه، لا يُمكن اختزال الصلاة في هذا السياق في الركوع والسجود، لأن الإيمان بالغيب قد سَبقها بوصفه وَعياً معرفياً.

فالصلاة وَفق هذا النَّسق فضاء جماعي للتَّداول العلمي، ومجلس لإظهار ما انكشف بالتَّدبر، ومنصّة لبناء الجماعة على أَساس الفهم لا التَّقليد. إنّها مؤسسة وَعي، لا طقساً معزولاً.

2.7.6 الملائكة ـ تَعريف جامع

من أَعظم الغيبيّات التي يَنبغي تَدبرها بَعد القرآن نَفسه، الملائكة. والقارئ المتَدبر يَجد أمامه سُؤالاً جوهرياً يَنبغي حَسمه قبل الدخول في التَّفاصيل: ما هي الملائكة بالضبط؟ هل هي كائنات منفصلة عن النظام الكوني، تَتلقى أَوامر آنية فتَنفّذ ما يُملى عليها؟ أم هي جزء من النظام نَفسه، فتَكون السنن العاملة في الوجود وقوانينه التي تَحكم سَيره؟

والآية المفصلية في الحَسم قوله تعالى:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ ۝ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ۝ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [ص: 71-73]

ودلالة «ساجدين» هنا الخضوع لا الانحناء الجَسدي. فالملائكة كلها خَضعت للإنسان حين سُوّي ونُفخ فيه من الروح. وهذا الخضوع لا يَكون لكَيانات منفصلة عن الإنسان تَتلقى أَوامر، بل لسنن وقوانين يَكتشفها الإنسان ويَستثمرها بمَلَكة الفهم والوعي.

ومعنى ذلك أن الملائكة هي السنن والقوانين العاملة في الوجود نَفسها. ليست جنوداً مُستقلين عن النظام يُنتظَر منهم تَدخّل آني خارج قوانين الكون، بل هي النظام التَّنفيذي للكون ذاته، مجموع السنن التي تَحكم حركة كل شَيء فيه، من حركة الذرّة إلى دَورة الكواكب، ومن نظام الفصول إلى الدَّورة المائية في الكوكب.

والشَّاهد على هذا الفهم تَجلّيات السجود في تاريخ الإنسان نَفسه. فالإنسان رَكب البحار حين فَهم ملائكة الرياح والمياه فسَجدت له. وطار في الجو حين فَهم ملائكة الهواء والجاذبية فسَجدت له. واستَعمل الكهرباء حين فَهم ملائكة التَّيار الكهربائي فسَجدت له. واستَثمر الطاقة الشَّمسية حين فَهم ملائكة الإشعاع فسَجدت له. واستَخرج الغاز والمعادن حين فَهم ملائكة الباطن فسَجدت

له. واستَغلّ الجاذبية في الجسور والأبراج حين فَهم سننها فسَجدت له. واستَثمر الأَرض بما فيها من نَبات وحَيوان وثَروات حين فَهم ملائكتها فسَجدت له.

كل هذا ما كان ليَتحقّق لو كانت الملائكة كَيانات منفصلة تَأبى التَّعامل مع الإنسان، أو تُرفع عنه قُدرتها فجأة. لكنّها سَجدت أي خَضعت لمن فَهمها واستَثمرها، لأن الله جَعلها لتَسجد لمن يَستحق هذا السجود بمَلَكة الفَهم والوعي.

ويُؤكّد هذا المعنى من زاوية أُخرى قوله تعالى:

﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: 13]

فالسجود في آية ص يُساوي التَّسخير في هذه الآية. الملائكة سَجدت أي خَضعت أي سُخّرت. وما في السماوات والأَرض هو تَجلّي هذه الملائكة، أي السنن التي تَحكم كل شَيء فيهما.

2.7.7 الملائكة ـ ضمن عالم الشَّيء لا خارجه

وعلى ضَوء هذا التَّعريف الجامع، يَستقيم موقع الملائكة في النظام الكوني. فالقرآن يُميّز بين الأَمر والشَّيء تَمييزاً واضحاً. فالأَمر أَصل الإرادة الإلهية السابقة على الوجود، وهو المستوى الذي يَسبق التَّحقق الكوني. والشَّيء، أو الخلق والوجود، مجال التَّكوّن والحدوث، حيث تَظهر السنن وتَنتظم الوقائع. قال تعالى:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: 82]

فالأَمر سابق على الشَّيء، والشَّيء لاحق عنه بوصفه تَحقّقاً في عالم الوجود.

والملائكة بوصفها السنن العاملة، لا يَصحّ وَضعها في عالم الأَمر، لأن السنن لا تَكون إلا داخل الوجود، تَتفاعل فيه وتَنتظمه. ومن هنا تَتصل الملائكة بالرياح والمطر والنَّفس والزَّمن والموت والحياة، أي بكل تَجلّيات الوجود الكوني. فهي ليست مَصدراً للأَمر، ولا مَرتبة سابقة للوجود، ولا مجالاً فوق السنن، بل هي السنن نَفسها بوصفها فاعلة في الكون.

ومن ثَمّ، فالأَدقّ أن يُقال الأَمر الإلهي سابق على الخلق، والملائكة جزء من الخلق العامل، أي من عالم الشَّيء، تَعمل بوصفها قوانين الوجود لا وَسائط بين عالمين.

2.7.8 الجَعل والوظيفة ـ قراءة وَظيفية لآية الأَجنحة

قال تعالى:

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فاطر: 1]

صيغة الجَعل في القرآن لا تَدلّ على الخلق الأَوّل، بل على التَّحويل الوظيفي داخل عالم الوجود، كما في «جاعل الليل سَكناً»، و«جاعل النهار معاشاً»، و«جاعل الجبال أَوتاداً». فالليل موجود قبل أن يُجعل سَكناً، والنهار موجود قبل أن يُجعل معاشاً، والجبال موجودة قبل أن تُجعل أَوتاداً، لكنّ الجَعل أَسبغ عليها وَظيفة محدّدة في النظام.

وعلى هذا الفهم، فالملائكة هي السنن الموجودة، ورُسلاً وَظيفة أُسندت إليها لتَنفيذ مَدلولات معينة، وأُولي أَجنحة امتدادات لهذه الوَظيفة في الوجود، ومثنى وثُلاث ورُباع أنماط متَدرّجة لاتساع تَأثير السنّة الواحدة. فسُنّة الجاذبية لها امتدادات، فهي تَحفظ الأَقدام على الأَرض، وتَجعل الأَجرام تَدور في فلكها، وتَنظم سُقوط المطر، وتُؤثّر في حركة المدّ والجزر. هذه الامتدادات هي «الأَجنحة» التي تَتعدّد بحَسب ما تُؤدّيه السنّة الواحدة من وَظائف. والآية إذن لا تَصف هَيئة كائنات مُجنّحة، بل تَكشف تَنظيم وَظائف السنن داخل عالم الشَّيء.

2.7.9 الملائكة والكون ـ الاستثناء السنَني بوصفه فعلاً ملائكياً

يُقدّم القرآن الملائكة في سياق معركة بدر بوصفها أَداة تَنفيذ لاستثناء سنَني مَقصود، لا بوصفها خَرقاً فوضوياً لقوانين الكون، ولا تَدخّلاً سحرياً خارج النظام. قال تعالى:

﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِأَلْفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ [الأنفال: 9]

ثم قَيّد هذا المدد بقوله:

﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: 10]

فالنَّصر هنا لم يَكن نَتيجة تَوازن مادي مَألوف، إذ لم يَكن المؤمنون في موضع سنَني يَسمح بالغَلبة وَفق المقاييس المعتادة، قِلّة وعُدّة وتَنظيماً. ومع ذلك وَقع النَّصر، لا بإلغاء السنن، بل بتَفعيل سنن أُخرى كانت قائمة بذاتها في الوجود.

فالمدد لم يَتمثّل في كائنات تَنزل لتُقاتل، بل في تَفعيل السنن الكونية بنحو استثنائي لصالح المؤمنين. ولأن الملائكة هي هذه السنن، صحّ تَسمية ما حَدث بالمدد الملائكي. فالسيول التي أغرقت وأوحلت وشَتّتت الصفوف ملائكة الماء العاملة. والرياح التي أَربكت تَماسك العَدوّ ملائكة الهواء العاملة. والرَّعد الذي أَلقى الرعب في القلوب والبَرق الذي خَطف الأبصار ملائكة الكهرباء الجوية العاملة. وفي المقابل، فُعِّلت السنن نَفسها بنحو مغاير لصالح المؤمنين. فالنَّسيم الذي ثَبّت الأَقدام ملائكة الهواء في وَضع ضدّ سابقه، والغَيث الذي طَهّر النفوس وربط القلوب ملائكة الماء في وضع نافع، والنعاس الذي أَنزل السكينة وثَبّت العزائم ملائكة الرحمة التي أودعت طمأنينة النصر في قلوب المؤمنين.

ولهذا قال تعالى:

﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: 17]

أي أن الفعل البَشري وَقع داخل نظام كوني فُعِّلت سننه استثناءً بأَمر الله، فانهارت النَّتيجة المتَوقّعة دون أن تُلغى السنن نَفسها. فالقوانين بَقيت قوانين، لكنّ تَفعيلها جاء على نحو لم يَكن المعادون يَتوقّعونه. وهذا هو معنى المدد الملائكي في القرآن، ليس خَرقاً سحرياً للنظام، بل تَفعيلاً مَدروساً للسنن داخله.

2.7.10 سجود الملائكة لآدم ـ تَسخير النظام للوعي

وقد سَبقت الإشارة إلى آية ص في القسم الجامع، وهنا تُذكر صَورة أُخرى من السجود في سياق آدم نَفسه:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 34]

فالسجود في الآيتَين، كما في آية ص، خضوع وَظيفي لا انحناء جَسدي. والمعنى أن السنن الكونية كلها سُخّرت لآدم بوصفه أَوّل من حَمل الوعي المدرك على هذه الأَرض. ولهذا قُرن السجود بالخلافة في آية البقرة 30، فالخلافة هي قراءة السنن وتَفعيلها، والسجود هو خضوع السنن لمن يَقرأها.

والاستثناء في «إلا إبليس» يَكشف معنى دقيقاً. فإبليس ليس سُنّة عاملة في الوجود كباقي الملائكة، بل قوّة نازعة إلى الانفصال عن النظام، تَعمل خارج الانضباط السنَني الذي تَعمل به الملائكة. ولهذا «أَبى واستكبر»، لأنه يَملك مَنطقة من الإمكان لا تَملكها السنن العاملة بانتظامها التِّلقائي. والمهم هنا أن الاستثناء يُعزّز المعنى لا يَنقضه. فالملائكة كلها خَضعت لأنها سنن لا تَخرج عن نظامها، وإبليس وحده استَثني لأنّه ليس سنّة عاملة بل قوّة نزوعية حُرة.

ومن هنا تَتجلى دلالة الاستخلاف الكاملة. فالإنسان ليس سيداً للكون من خارجه، بل خليفة فيه يَعمل من داخل سننه، وكلما تَعمّق فهمه لها ازداد سجودها له، وكلما جَهلها فُرضت عليه وعَجز عن استثمارها. فالسجود هنا ليس حَدثاً تاريخياً وَقع لمرة واحدة، بل سُنّة دائمة تَتجدّد كل يوم، يَختبرها كلّ من يَكتشف قانوناً كونياً جديداً ويَستثمره.

2.7.11 تَسبيح الملائكة ـ انتظام وجودي لا اختيار أَخلاقي

قال تعالى:

﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء: 20]

التَّسبيح هنا لا يَعني أَلفاظاً، بل الانتظام الكامل بالدور الوجودي دون انقطاع. فالملائكة بوصفها السنن العاملة في الوجود، تُسبّح بمعنى أنها تَلتزم مَدارها التَّنفيذي ليلاً ونهاراً دون توقف ولا فُتور. فكما أن سُنّة الجاذبية لا تَتعطل لحظة واحدة، وسُنّة دَوران الأَرض حول الشَّمس لا تَنقطع، وسُنّة تَعاقب الليل والنهار لا تَفتر، كذلك الملائكة تُسبّح، أي تَنتظم في وَظيفتها بلا انقطاع.

ومعنى ذلك أن التَّسبيح في حقّ الملائكة وَصف لطبيعتها لا تَكليف عليها. فالكائن الواعي ـ كالإنسان ـ يُسبّح حين يَختار الانقياد للنظام بإرادته، أمّا الملائكة فتُسبّح بطبيعة كَونها سنناً عاملة، إذ هي ذاتها لُغة هذا الانقياد. وفي هذا المعنى يَلتقي قوله تعالى ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: 44] مع تَسبيح الملائكة، لأن كلّ شَيء في الوجود يُسبّح بانتظامه على السنّة التي خُلق عليها، والملائكة هي مجموع هذه السنن في صورتها الفاعلة.

2.7.12 الإيمان بالملائكة ـ إيمان بالنظام لا بالغيبيات الأَسطورية

الإيمان بالملائكة وَفق هذا النَّسق ليس إيماناً بكائنات متخيَّلة لا تُرى ولا تُقاس، بل إيمان بأن الكون مَحكوم بسنن لا تَتخلّف، وأن هذه السنن مَجعولة لتَسجد لمن يَفهمها، وأن وَظيفة الإنسان الاستخلافية هي قراءة هذه الملائكة (السنن) والعمل من خلالها لا في ضدّها.

فمن رَأى انتظام الظَّواهر، وفَهم سننها، وأَدرك أن خَلفها نظاماً تَنفيذياً لا يَختلّ، فقد آمَن بالملائكة إيماناً قرآنياً واعياً. ومن استَكشف قانوناً كونياً جديداً واستَثمره في حياة الناس، فقد جَعل ملائكة هذا القانون تَسجد له بحَسب السُّنّة الإلهية القائلة «اسجدوا لآدم». ومن وَقف عاجزاً أمام السنن لا يَفهمها ولا يَقرأها، فقد فاتَه السجود الذي وُعد به، ليس لأن الملائكة أَبت، بل لأنّه لم يَملك مَلَكة الفهم التي تَستوجب السجود.

وبهذا التَّعريف يُصبح السؤال الحقيقي ليس «هل تُؤمن بالملائكة»، بل «كيف تَفهم النظام الذي تُجسّده الملائكة، وكيف تَتفاعل معه بوصفك خليفة واعياً يَستحقّ سُجودها».

الخلاصة النهائية

الإيمان في القرآن حالة معرفية مركَّبة تَقوم على الفهم واليقين والطمأنينة، لا تَلقيناً موروثاً ولا تَصديقاً جامداً. والغيب من جهة الإنسان ما حَضر في الوجود وغاب عن الحس، يُدرَك بالعقل لا بالحاسّة، فيَنفصل عن المشهود الذي يُدرَك بالحاسّة لا يَحتاج إيماناً. والإيمان بالغيب بَحث مستمرّ بصيغة المضارع، يَتعمّق بالإخلاص وتَنزّه القارئ عن إسقاطاته المسبقة على النَّص. والقرآن نَفسه أَوّل غيب يُدرَس، والصلاة فضاء جماعي لإظهار ما تَكشّف بالتَّدبر.

والملائكة هي السنن والقوانين العاملة في الوجود نَفسها، ليست كائنات منفصلة عن النظام، بل النظام التَّنفيذي للكون. سَجدت للإنسان بمعنى أنها سُخّرت لمن يَفهمها ويَستثمرها بمَلَكة الوعي، وكلما تَعمّق فهم الإنسان لها ازداد سجودها له. والإيمان بها إيمان بانتظام الكون، وفهمها يَكشف معنى الاستخلاف، إذ يَصير الإنسان خليفة فيه يَقرأ سننه ويَعمل من داخلها لا من خارجها. وبهذا تَتكامل الدائرة، إيمان عاقل، وغيب مدروس، وملائكة مفهومة، وخليفة واع.

2.8 النور والظلام والحق والباطل

2.8.1 أصالة البرهان في التلقّي ـ تقديم الحجّة على النقل

قبل الدخول في تَفكيك البنية القرآنية للنور والظلام، لا بدّ من تَبيّن سَبَب تَشويش الفهم عند القارئ المعاصر. فقد أدّى تَراكم القرون إلى أن يَحتلّ النَّقل أحياناً مَوضع المَصدر، ويُتَّخذ معياراً للمعقول، حتى صار بعضُهم يُعَرّف «الحق» بما وَرد في كتب الفقه أو التَّفسير، لا بما يُثبته الواقع وَفق سنن الله في الوجود.

وقد ذَهب بعضُهم إلى تَقديم النَّقل على العقل تَقديماً مطلقاً، وفي هذا تَفويتٌ لتَفضيل الإنسان بعقله الذي كَرّمه الله به. ويَترتّب على ذلك أن تَغيب الوظيفة التَّأسيسية للوحي، فبَدل أن يَكون النور منزَّلاً ليُنير الإنسان ويَفتح له طريق الاستكشاف، قد يُتَّخذ سَقفاً للتَّقليد وحدوداً للتَّفكير.

ولذلك يَعود هذا الفصل إلى الأَصل القرآني النَّقي، حيث لا يُقبَل الظنّ مكان البرهان، ولا يُقدَّم النَّقل مكان المنهج، ولا يُفرَّق بين المخلوق والنور الذي يُهتدى به إليه.

2.8.2 النور ـ مَصدره الله ومنزَّل في الوجود

النور في القرآن ليس استعارة لسانية، ولا حالة روحية غامضة، ولا شعوراً ذاتياً، بل هو حقيقة وجودية موضوعية، بها يُدرَك الواقع، ويُميَّز الحق من الباطل، ويَخرج الإنسان من ظلام الجهل إلى نور المعرفة.

والنور على مستويين متمايزَين يَنبغي ضَبطهما منذ البداية. فالنور في مَصدره الله، ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: 35]. وهو في هذا المستوى ذاتي الإشعاع، لا يَستمدّ من خارج ذاته، ولا يَحتاج إلى تَفعيل، كما تَكشف الآية ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾. والعلم المطلق بطبيعته نور، يُشعّ ويَتوسّع ذاتياً، لأن الكمال المعرفي يَستلزم الامتداد والانتشار.

أمّا النور في الوجود الكوني والإنساني فمنزَّل لا ذاتي منه. ويَدلّ على ذلك صيغة الإنزال في قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ [النساء: 174]

﴿وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ﴾ [الأعراف: 157]

فالإنزال يَفترض إسقاطاً في الوجود لما ليس فيه أو منه. ولو كان النور أَصلاً في الوجود لما احتاج إلى إنزال، ولكان الإنزال تَحصيلاً لما هو حاصل. ويَدلّ سياق الكون نَفسه على أن النور الفيزيائي كذلك منزَّل لا أَصل فيه. فالكون في امتداده الكلّي فضاء دامس بارد، لولا الفوتونات التي تَأتي من النجوم لتَخترقه، فحَيث تَصل تُحدث ضياء، وحَيث لا تَصل يَبقى الظلام على حاله.

ومن هنا التَّعبير القرآني الدقيق ﴿نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾، حيث النور الذي يُنزَل في الوجود يَتراكب على نَفسه. فالوحي نور منزَّل، والعلم المكتشف نور يَنبثق من تَدبر هذا الوحي، والاستنارة الإنسانية نور يَستضيء به الوعي. وكلها نُور على نُور، تَعود في النهاية إلى مَصدرها الإلهي الذي لا يَنفد.

2.8.3 الكتاب نوراً منزَّلاً ـ بَياناً للواقع وتَوثيقاً للحقيقة

لو لم يُنزَّل النور في صورة كتاب مبين، لبَقي الإنسان في ظلامه الابتدائي. فالمعرفة الحقيقية لا يَكفي أن تَكون حالة عقلية متَقلّبة، بل يَجب أن تُنزَّل وتُوثَّق وتُبيَّن، لتَكون معياراً ثابتاً يُعاير به الإنسان ما يَدور في عقله.

ولهذا فإن الكتاب ليس نصّاً تَعبدياً فحسب، بل هو نور منزَّل يَكشف للإنسان الواقع كما هو، ويُبيّن له السنن التي تَحكم الوجود، ويُوثّق الحقيقة من مَصدرها الأَصيل. ومن خلال هذا النور المنزَّل يُفهم الوجود، وتُستنبط القوانين، ويُصوَّب المسار.

ومن هنا نُدرك أن الحق هو كل ما له بُرهان موضوعي يَعضده، ويَتحقّق في الواقع، ويَقوم على سنن وجودية ملموسة. أمّا الباطل فهو وَهم مفتعَل لا أَصل له في الوجود، يَزول حين يُقابله الحق، كما سيُفصَّل لاحقاً.

2.8.4 الليل والظلام ـ تَمييز ضروري قبل البَحث

قبل المضي في الحديث عن الظلام، لا بدّ من تَمييز دقيق بين الليل والظلام، فقد يُتوهَّم أنّهما شَيء واحد، والقرآن يُميّز بَينهما تَمييزاً جوهرياً.

فالليل نظام كوني وَظيفي له مكانه في تَدبير الوجود. قال تعالى ﴿وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا﴾ [الأنعام: 96]، وقال ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ۝ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا﴾ [النبأ: 10-11]. فالليل سَكن ولباس، والنهار مَعاش، وكلاهما من الجَعل الإلهي ضمن النظام الكوني، يَتعاقبان لأداء وَظائف متَكاملة.

أمّا الظلام فحالة فقدان لا نظام وَظيفي. وهو على مستويين. الأوّل الظلام الفيزيائي، فقدان البَصر، أي انعدام الإمكانية البَصرية بسَبب غياب الضوء. وهذا هو الظلام الكوني بمعناه الفيزيائي، الذي يَغلب على امتداد الكون كله. والثاني الظلام الوَعيوي، فقدان البَصيرة، أي انعدام الإمكانية الإدراكية للحقائق. وهذا هو الظلام الذي يَتكلّم عنه القرآن في معظم مَواضعه، إذ يَنشأ من غياب الوعي الحقّ، وانقطاع الصلة بالمعرفة السنَنية، وتَعطّل البَصيرة عن إدراك الواقع كما هو.

والآية ﴿يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا﴾ [الأعراف: 54] تَكشف العلاقة الكونية بَين الليل والنهار تَعاقباً لا تَناقضاً، فالنهار يُغشّي الليل لا الظلام، لأن الليل نظام يَستقبل النهار، أمّا الظلام فحالة فقدان لا تَنتظم في تَعاقب، بل تُعالَج بإنزال النور.

2.8.5 الظلام حقيقة موضوعية في الوجود ـ والنور تَنزّل عليه

تَأسيساً على ما سَبق، يَتجلى ضابط منهجي بالغ الأَهمية، وهو أن الظلام حقيقة موضوعية في الوجود، والنور تَنزّل إلهي عليه. ولا يُقال «الظلام أَصل» لأن لفظ «الأَصل» يَحمل دلالة معيارية إيجابية تَنطبق على الحق والنور لا على الظلام، بل يُقال «حقيقة موضوعية»، أي معطى وجودي قائم بصرف النظر عن قيمته.

والشَّواهد على ذلك متَكاثرة. فعلى مستوى الكون، الفضاء الكوني في امتداده الكلّي ظلام دامس، لا تَصله إلا فوتونات قَليلة من النجوم البعيدة. وحتى الكوكب الذي نَسكنه لولا نَجم الشَّمس وما يُرسله إليه من فوتونات لكان غارقاً في ظلام دامس بارد. فالنور الذي نَستمتع به في النهار ليس صفة ذاتية للأَرض، بل عطاء يُنزَل عليها من خارجها.

وعلى مستوى الإنسان، يولد طفلاً لا يَعلم شيئاً، قال تعالى ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [النحل: 78]. فالحقيقة الموضوعية في وعيه ابتداءً ظلام البَصيرة، لا نورها. ثم يُنزَل عليه النور المعرفي تدرّجاً، عبر الحواس والعقل والكتاب، فيَستنير به وعيه ويَخرج من ظلامه الموضوعي إلى البَصيرة.

ومن هنا فإن العلاقة بين الظلام والنور عَمودية لا أُفقية. ليست تَنازعاً بين قُطبَين متَكافئَين، كما تَتوهّم الفهوم الثُّنوية القديمة، بل إنزال من فَوق على حقيقة من تَحت. الظلام لا يُحارب النور، بل يَنحسر في موضعه بقَدر ما يَنزل النور عليه. وكلّما زاد التَّنزيل زاد الانكشاف، وكلّما أُعرض عن المنزَّل عاد الظلام إلى مَوضعه.

2.8.6 الظلمات بصيغة الجمع ـ والنور بصيغة المفرد

يَستعمل القرآن «الظلمات» بصيغة الجمع و«النور» بصيغة المفرد. وهذا الاختيار اللُّغوي ليس عَفوياً، بل دلالي محكم.

﴿يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [البقرة: 257]

فالنور واحد لأن الواقع واحد، والحق واحد، والمَصدر واحد. فمَهما تَعدّدت تَجلّيات النور، في الكتاب وفي الكون وفي العقل المستنير، فإنها كلها تَعود إلى مَصدر واحد، وتَكشف حقيقة واحدة.

أمّا الظلمات فمتَعدّدة، لأن الظلام في حقيقته فقدان، والفقدان قد يَأخذ صوراً كثيرة. فثَمّة ظلام الجهل البَدائي قبل التَّنزيل، وظلام الظنّ القائم على غير برهان، وظلام التَّقليد الذي يَتجاوز العقل، وظلام الخرافة التي تَستبدل النور المنزَّل بأَوهام، وظلام الهوى الذي يَنحرف بالإنسان عن المنهج، وظلام تَحريف المعرفة الذي يَلبس الباطل لباس الحق.

ومن أَوضح تَجلّيات هذا التَّحريف، تَحويل التَّشريع المنزَّل إلى تَشريع مُدخَل عَبر الرواية. ففي قضية الزنا حدّد القرآن عقوبة واضحة عادلة متَناسبة، قال تعالى ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2]، عقوبة لا تُؤدّي إلى الموت، وتُطبَّق على الرجل والمرأة على السواء. هذا هو النور، تَشريع موثَّق في الكتاب، يَحمي الحياة، ويُطبّق العدل دون إفراط أو تَفريط. وسيُقدَّم في هذا الكتاب في موضعه المناسب تَعريف دقيق لماهية الزنا في البنية التَّشريعية القرآنية.

لكنّ ما حَدث في الواقع أن دَخلت عقوبة «الرجم» التي لا ذكر لها في القرآن إطلاقاً، من باب الروايات غير الموثَّقة، وأَعراف ما سَبق الوحي التي لم تُمحَ. فأَصبح الرجم في وَعي كثير من الناس حقيقة دينية، بَينما هو في جوهره انتكاس من النور المنزَّل إلى ظلام أَدهى من الظلام الموضوعي الأوّل، لأنه ظلام بَعد بَيان.

2.8.7 الظلام بَعد البَيان - ظُلم ذاتي لا اعتداء على الآخرين

يُخطئ الفهم الشائع حين يَحصر الظُّلم في الاعتداء على الآخرين أو الظلم الاجتماعي فقط. والقرآن يُحدّد أن الظلم الحقيقي يَبدأ في بنية الإدراك ذاتها، حين يُعرض الإنسان عن النور بَعد إنزاله.

﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [يونس: 44]

فمن أُنزل عليه النور ثم أَعرض عنه، فقد ظَلم نَفسه، لأنه أَغلق بَصر بَصيرته بَعد أن فُتح، وأَحاط نَفسه بظلام بَعد أن انكَشف عنه. والقرآن يَكشف هذا الانتكاس في آية فاصلة:

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ [البقرة: 257]

فالخروج من النور إلى الظلمات هو الانتكاس بَعد البَيان، وهو أَدهى من الظلام الموضوعي الابتدائي. لأن الظلام الموضوعي الابتدائي حالة قابلة للتَّعلّم والتَّلقّي، أمّا الانتكاسي فحالة إعراض إرادي بَعد البَيان، تُغلق صاحبها على ظلمات متَعدّدة.

ومثال ذلك قول الله لآدم ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 35]، فلم يَكن الأَكل من الشَّجرة اعتداء أَخلاقياً أو جريمة جنسية، بل خروجاً عن المنهج المعرفي الذي وُضع للإنسان. وكذلك حين قال ﴿ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ [البقرة: 51]، كان المقصود اختيار بديل معرفي سَريع، والهروب من مَسؤولية الوعي، وتَقديس الجهل حين غاب النور.

2.8.8 الظنّ - معطى بلا بُرهان موضوعي

يُقرّر القرآن قانوناً حاسماً، ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: 28]. والظنّ في البنية القرآنية ليس مجرّد شكّ ولا تَخمين عابر، بل مَفهوم محكم له قاعدة وجودية. فالظنّ هو كل معطى ليس له واقع موضوعي يَعضده، أو أيّ مفهوم لا يَنبثق من حقيقة وجودية.

وللتَّمييز بين الظنّ والحقّ، يَنبغي التَّفريق بين أَمرين متَمايزين، الدَّلالة والبُرهان. فالدَّلالة تَعتمد على الرَّبط المنطقي والاستنتاج العقلي، وقد تَكون متماسكة من حيث البنية الفكرية، لكنّها لا تَخرج بصاحبها من دائرة الظنّ. أمّا البُرهان فيَعتمد على الحقيقة الموضوعية، أي الحضور المادي المحسوس، أو الوجود كعَين قائم. فالدَّلالة قد تُصيب وقد تُخطئ، لكنّ البُرهان لا يَكون إلا حقّاً، لأنه استند إلى الواقع نَفسه لا إلى تَركيب عقلي عنه.

ومن هنا، فإن كلام البَشر بمجمله ظنّ في أَصله، لأنه نابع من رَبط فكري إنساني لا يَعضده توثيق فعلي. ولا يَخرج من دائرة الظنّ إلا إذا عَضده بُرهان مادي قائم في الوجود، أو استَند إلى رسالة منزَّلة من عند الله. فالحضارة المصرية حقّ، لها

حضور مادي موثَّق برهانياً على وجودها. أمّا القَول بوجود حضارات سَبقت حضارة سُومر فيَبقى ظنّاً مَهما كان مَعقولاً منطقياً، لأنه ليس له بُرهان مادي يَعضده، حتى يُكتشف بَعد ذلك بُرهان فيَخرج من الظنّ إلى الحقّ.

ولهذا حين يَقول الله عن النَّص إنه قَول الحقّ، فليس الموضوع احتراماً أو موثوقية عُليا لجلاله فحسب، بل المقصد أن كل كلمة في النَّص لها بُرهان مادي في الوجود يَعضدها ويُوثّقها. فالنَّص الإلهي مَبني على واقع موجود يُسجَّل في الكتاب المبين والإمام المبين، وكلاهما سيَأتي تَفصيلهما في موضعهما من الباب الثالث، فصل 3.7. ومن هنا الرسالة المنزَّلة بُرهان في ذاتها، تَحمل البُرهان في تَكوينها، كما قال تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ [النساء: 174]

فالرسالة جاءت برهاناً قَبل أن تَكون نوراً، أي أن الكتاب يَحمل في ذاته معطى البَرهنة، لا يَحتاج إلى توثيق خارجي.

ومن هنا تَتجلّى قاعدتان لا تَنفصلان. الأولى، أن كلام الإنسان في أَصله ظنّ، ولا يَخرج من دائرة الظنّ إلا بأَحد طريقَين، إمّا أن يُبنى على بُرهان مادي قائم في الوجود (كالبَحث العلمي الذي يَنتهي إلى معطى مادي موثَّق)، أو أن يُبنى على رسالة منزَّلة من عند الله (لأن الرسالة بُرهان بذاتها). والثانية، أن مُصادفة الظنّ للواقع لا تُخرجه من دائرة الظنّ. فقد يُصيب صاحب الظنّ الحقيقة عَرَضاً، ومع ذلك يَبقى قَوله ظنّاً، لأن نُسبته إلى الواقع لم تَتأَسَّس على بُرهان بل على دَلالة عقلية.

ويُجلّي القرآن هذه القاعدة في حديث الجنّ. فالذين قالوا ﴿ظَنَنَّا أَنْ لَنْ تَقُولَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ [الجن: 5] أَخطؤوا في ظنّهم، والذين قالوا ﴿ظَنَنَّا أَنْ لَنْ نُعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الجن: 13] أَصابوا. ومع ذلك بَقي قَولهم في الحالتَين ظنّاً، لأن المرجعية التي بَنوا عليها واحدة، ثقافة منطقية عامة بَينهم لا تَحمل توثيقاً، فلا هم تَوثّقوا برسالة منزَّلة فبَنوا قَولهم عليها، ولا أَجروا بَحوثاً وجودية في معطيات الكون بَلغت بها بَراهين مَلموسة. فظَلّ قَولهم ظنّاً، صادَف الحقّ في حالة وأَخطأه في أُخرى.

والمؤمنون الذين ﴿يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: 46] أَصابوا في النَّتيجة، لكنّهم ظَلّوا في دائرة الظنّ، لأن لقاء الرب معطى لا بُرهان مادي عليه في الدنيا، فبَقي قَولهم متَجاوزاً المنطق إلى الإيمان، لكنّه ظنّ من حيث البنية المعرفية.

ومن هنا يَتبيّن أن الظلام لا يَنشأ فقط من الإنكار الصريح، بل من الظنّ غير المؤسَّس على بُرهان، والتَّأويل غير المربوط بالمنهج، والنَّقل غير الموثَّق من أَصل صدوره، وتَقديم الهوى على العلم. وكلها صوَر تَلبس لباس المعرفة، لكنّها في حقيقتها فقدان للبَصيرة، لأن صاحبها يَدّعي العلم بَينما هو في دائرة الظنّ.

2.8.9 الطاغوت ـ تَحويل الظلمات إلى نظام معرفي وسلطة

يَبلغ الظلام ذروته حين يَتحوّل من حالة فردية إلى منظومة فكرية منظَّمة. قال تعالى:

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ [البقرة: 257]

فالطاغوت ليس صنماً مادياً، بل كل منظومة فكرية منحرفة سادت المجتمع، وكل سلطة معرفية وَضعية طَغت واستَبدّت بالعقل، وكل تَقليد بشري قَدّم بديلاً عن النور الإلهي. ولاحظ التَّعبير القرآني الدقيق «يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ»، فهو يَكشف أن هؤلاء كانوا في النور أَوّلاً (لأنه أُنزل إليهم)، ثم أَخرجهم الطاغوت منه إلى ظلمات أدهى.

والطاغوت يَستَمدّ قُوّته من ثلاثة عَوامل متَكاملة. الأوّل، أنه يُقدّم نَفسه بوصفه «معرفة» لا جهلاً، فيَخدع العقل بأنه يَفهم بَينما هو في ظنّ. الثاني، أنه يَتسلّح بسلطة اجتماعية مؤسَّسية، فيَجعل الخروج عليه خروجاً على الجماعة لا على الوهم. الثالث، أنه يُلبس نَفسه لباس القُدسية أحياناً، فيُخوّف من نَقده بحجة أنه «ثَوابت» لا تُمسّ.

وحين يَصير الظلام منهجاً ومؤسسة وسلطة، يُصبح تَحرّر الإنسان منه امتحاناً حقيقياً، لا اختياراً سَهلاً. فالخروج من ظلام فردي يَحتاج إلى وَعي، أمّا الخروج من ظلام طاغوتي فيَحتاج إلى وَعي وشَجاعة وقُدرة على المواجهة. ولهذا يَقرن القرآن

الإيمان دائماً بالكفر بالطاغوت، قال تعالى ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ﴾ [البقرة: 256]، فلا يَستقيم الإيمان بالنور المنزَّل إلا برَفض المنظومات الطاغوتية التي تَحجبه.

2.8.10 الظلام محلّ امتحان مستمرّ ـ والباطل هو الذي يَزول

من المهمّ هنا التَّمييز الدقيق بين الظلام والباطل، لأنّهما يُختلطان في الفهم الشائع، والقرآن يُميّز بَينهما تَمييزاً جوهرياً.

فالظلام كما تَبيّن حقيقة موضوعية في الوجود، يَنزل عليه النور فيُنير في موضعه، وما لم يُنزَل عليه يَبقى على ظلامه. والظلام بهذا المعنى لا يَزول من الدنيا، لأن الدنيا دار امتحان، لا دار حسم. فالنور يَتجلّى في مَواضع وأَزمنة في أَوج صوره، لكنّ ذلك لا يَعني انكشاف الظلام كله من الوجود، بل تَنويره موضعاً موضعاً ووقتاً وَقتاً. ومن قَبل النور المنزَّل عليه استَنار، ومن أَعرض بَقي في ظلامه، أو انتَكس إلى ظلام أَدهى. والامتحان مستمرّ ما دامت الدنيا قائمة.

أمّا الباطل فليس حقيقة موضوعية، بل وَهم وافتراء لا أَصل له في الوجود. مثاله القَول إن الأَرض مسطَّحة. هذا ادّعاء لا يَستند إلى أَصل وجودي، بل وَهم مفتعَل من عقل صاحبه. وحين يَأتي الحقّ ـ كاكتشاف كروية الأَرض بالبَحث العلمي والمشاهدة الفلكية ـ يَزول الباطل ولا يَجد مكاناً يَتحرّك فيه. فالباطل نقطة امتحان زائلة، لا حقيقة وجودية باقية.

والآية ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ [الرعد: 17] تَتحدث عن الباطل لا عن الظلام. فالزَّبد رمز للباطل لأنه كثير لكنّه فارغ، يَطفو فوق الماء دون أن يَنتفع به أَحد، فيَذهب جُفاء. أمّا ما يَنفع الناس فيَمكث، أي الحقّ المرتبط بالواقع. والظلام لا تَنطبق عليه هذه الآية، لأنه ليس زَبداً يَذهب، بل حقيقة موضوعية باقية تَنحسر فحَسب أمام النور المنزَّل عليها.

ومن هنا تَتمايز الصورة المنهجية. الحقّ أَصل يَبني على واقع موجود، له بُرهان يَعضده. والباطل وَهم لا أَصل له، يَزول عند مقابلة الحقّ. والنور أَصل عند الله، يُنزَل في الوجود ليُنير الظلام في موضعه. والظلام حقيقة موضوعية في الوجود، تَبقى محلاً للامتحان حتى يوم الحسم.

ولذلك فإن مصير الظلام في هذه الدنيا ليس الزوال الكلّي، بل التَّفاوت بحسب موضع التَّنزيل وقَبول المنزَّل. فمن نَزل عليه النور وقَبله نَجا، ومن نَزل عليه وأَعرض ظَلم نَفسه، ومن لم يَنزل عليه بَقي على ظلامه الموضوعي بانتظار البَيان. والذَّهاب الكامل للظلام يَكون يوم الحسم في الآخرة، حين يَنفصل أَهل النور كلياً عن أَهل الظلمات.

2.8.11 الخروج من الظلام ـ بقَبول النور المنزَّل

لا يَكون الخروج من الظلام بالشِّعارات، ولا بالانتماء المؤسَّسي، ولا بالتَّقديس الأَعمى، بل يَكون بقَبول النور المنزَّل واتباعه، واستعادة العلاقة بالحق من أَصله، وتَصحيح منهج الإدراك.

﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [البقرة: 257]

فالإيمان هنا ليس شعوراً، بل دخول في منظومة النور المنزَّل، أي قَبول المعرفة الصحيحة والوعي السنَني والمنهج الإلهي الذي يُخرج الإنسان من ظلامه الموضوعي إلى نور البَصيرة.

ولأن النور لا يُفرض بل يُعرض، فإن الخروج من الظلام اختياري يَتطلّب جهداً معرفياً. قال تعالى ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [النور: 35]، فالهداية للنور المنزَّل لكل إنسان ابتداءً، ثم مَشيئة الإنسان بنَفسه مَحلّ قَبول أو رَفض ثانياً.

2.8.12 الوحي مسرّع وجودي ـ لا بديل عن العقل

النور المنزَّل في صورة وحي لم يُنزَّل ليُلغي العقل، بل ليُنقذه من بطء التَّراكم الاعتباطي، وضياع الأَجيال في الظلام، وتَقديس الأوهام. فالأَنبياء ليسوا مخترعي السنن ولا خالقي المادة، بل هم مفجّرات وَعي سنَني في لحظات حَرجة، وكشّافة عن السنن قبل أن يَصل إليها العقل التَّراكمي وحده.

فنوح لم يُعلّم النِّجارة فحَسب، بل كَسر حاجز الخوف من الإبحار في المجهول. وداوود وسليمان لم يَحكما بالحديد فحَسب، بل كَشفا مبكّراً عن مادة دُفع بها الإنسان للتَّطور المبكِّر. وإبراهيم لم يُنكر الأَصنام فحَسب، بل هَدم مبدأ الآبائية المقدَّسة وأَسّس مفهوم التَّواصل (الصلوة) الذي يَتجاوز العشيرة. والوحي إذن فجر يُنزَل على ليل الإنسان، يَكشف له ما لم يَكن ليَكشفه بمفرده إلا بَعد أَجيال طويلة.

2.8.13 لماذا كلام الله وحده هو الحق ـ مَراكز التَّوثيق الثلاثة

ليس القَول بأن «كلام الله هو الحق» تَحيّزاً عاطفياً، ولا تَمجيداً غيبياً، بل هو نَتيجة حتمية تُفرض على العقل حين يُقارن بَين بنية كلام الله وبنية كلام البَشر. فالحق في مفهومه القرآني ليس تَصريحاً يُطلقه متَكلم، بل واقع موجود موثَّق ومُؤرَّخ، لا يَنفصل عن نظام الوجود ولا عن سنن التَّسجيل والمحاسبة. أمّا كلام البَشر، باستثناء ما يَتفق مع هذا النظام، فهو في جوهره ظنّي، لأن مَصدره الذاكرة غير الموثوقة، أو التَّخيّل غير المؤرَّخ، أو الرواية غير المستنسَخة من الأَصل.

والقرآن يُحدّد ثَلاثة مَراكز توثيق وجودية، لا يُدرَك الحق إلا بالارتباط بها. وكلام الله وحده هو الذي يَنبع من هذه المراكز الثَّلاثة، ولذا لا يَعزب عنه الباطل.

أَوّل هذه المراكز الإمام المبين، وهو سجلّ الأَفعال الإنسانية. قال تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ [يس: 12]، وقال ﴿هَٰذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: 29]. وهذا الإمام المبين ليس كتاباً في السماء فحسب، بل نُسخة ديناميكية من كل فعل بشري، تُسجَّل في لحظة وقوعه، وتُستنسَخ بدقة فائقة، لا تُضيّع سياقاً ولا تُحرّف نية. فلا مجال للظنّ هنا ولا للتَّحريف. وكلام الله عن البَشر، كقَصص الأَنبياء والأمم، مستمدّ من هذا المصدر، وليس من رواية بشرية. لذا كل ما جاء في القرآن عن التاريخ الإنساني هو حقّ، لأنه نُسخة من أَصل موثَّق، لا رواية من وَسط الظلام.

ثاني هذه المراكز الكتاب المبين، وهو سجلّ الكون المادي والكوني. قال تعالى ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [يونس: 61]. والكون كله بكل جزيئاته وحركاته مدوَّن في لحظته، مسجَّل في أَصله. فالشَّمس لا تُشرق عَبثاً، والذرّة لا تَتحرك هَباء، بل كلّ ذلك موثَّق في كتاب مبين، نظام كوني دقيق، يُجري الله الكون عليه. لذا كل حركة في الظَّواهر الكونية، من خلق ونظام وسنن، هي حقّ، لأنها تَدخل في هذا التَّسجيل الوجودي. أمّا كلام البَشر عن الكون، فهو ظنّ مَهما بَلغت دقته، لأنه يُحاول أن يُعيد تَركيب الصورة من الذاكرة، لا من الأَصل.

ثالث هذه المراكز عالم الأمر، وهو مَصدر التَّصورات قبل التَّجلّي. فالحق لا يَقتصر على ما وُجد في عالم الخلق، بل يَشمل أُصول الأَشياء في عالم الأمر، حيث تُرسَم التَّصورات قبل أن تَتجسّد. قال تعالى:

﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾ [غافر: 15]

فالآية تَكشف بنية تَنزيل المعنى من عالم الأمر إلى عالم الإنسان، عَبر إلقاء الروح من الأَمر على من يَشاء من العباد. وهذا الكون الذي نَراه لم يَنشأ من فراغ، بل من نَموذج معرفي سابق في عالم الأمر، مثل تَصور المعماري قبل البناء. والقرآن يُشير إلى أن مَصدر المعرفة الحقيقية لا يَنفصل عن هذا العالم الأَوّلي، الذي فيه تُحدَّد أُصول الأَشياء ومَواقعها في النظام الكلّي.

ولهذا يَقول الله ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ﴾ [الأنعام: 73]، ويَقول ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [الكهف: 29]، ويَقول ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: 115]. فالصدق هنا لا معناه الأَخلاقي فقط، بل المطابقة بَين البَيان والتَّصور الأَصلي في عالم الأمر.

وتَفصيل القَول في الكتاب المبين والإمام المبين يَأتي في موضعه من الباب الثالث، فصل 3.7، حيث تُدرس بنيتهما الوجودية بالتَّفصيل، وعلاقة كل منهما بنظام التَّوثيق الإلهي، وكيف يُجلّيان حقيقة أن علم الله شامل ومحفوظ في صورتَين متَكاملتَين.

2.8.14 طبيعة الكلام البَشري والكلام الإلهي - بَين الظنّ والتَّوثيق الوجودي

أمّا كلام البَشر بكل أَشكاله، فمَصدره الحواس المحدودة، والعقل الذي يَتعامل مع الظِّلال، واللُّغة التي تُعيد تَمثيل الواقع لا أن تَخلقه. ولذا يُقرّر القرآن:

﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: 36]

حتى لو تَضافرت شَواهد كلام البَشر، يَبقى مجرَّباً نسبياً قابلاً للانقلاب. أمّا كلام الله فلا يُجرَّب بل يُجرَّب عليه، لأنه ليس رأياً في الواقع، بل بَيان من داخل أَصل الواقع، نور منزَّل من مَصدره الإلهي على ظلام الوجود الإنساني.

والكلام البَشري ظنّ من حيث المصدر، ويَقترب من الحق بقَدر اتصاله بالتَّوثيق الوجودي والسنن الكونية، لكنه لا يَبلغ يَقيناً ذاتياً مستقلاً كالوحي. وكل قول بَشري، مَهما بَلغت دقته أو اتساقه، يَظلّ في أَصله ظنّاً من حيث البنية المعرفية، لأنه لا يَنبع من داخل الواقع، بل يُعيد تَمثيله عبر عقل محدود وحواسّ ناقصة. فالقرآن لا يُقدّس الكلام لأنه كلام، بل يَختبره بميزان الارتباط بالواقع. والكلام البَشري في بنيته المعرفية لا يولد من داخل الواقع، بل يُنتَج في العقل عَبر تَمثيل رمزي له، يَتأَثر بحدود الحواس ويُلوّثه السياق والهوى والذاكرة غير الدقيقة. حتى العلم التَّجريبي في أَرقى مستوياته لا يُنصف الواقع كاملاً، بل يُقدّم نَموذجه الاحتمالي الأَقرب.

ومن هنا، فإن الفَرق ليس بين «كلام إلهي» و«كلام بَشري» من حيث اللَّفظ، بل بَين كلام يَنبع من ذات الإنسان المحدودة فيَكون ظنّاً، وكلام يَنبع من أَصل الوجود الموثَّق فيَكون حقّاً. والوحي ليس كلام الله لأنه صادر «من فوق»، بل لأنه صادر من داخل نظام الوجود المحقَّق، بَينما كلام البَشر مَهما اقترب من الواقع يَبقى ظنّاً معلَّقاً، لا يَقيناً ذاتياً.

2.8.15 التَّعريفات المعرفية الثابتة من القرآن

استناداً إلى البنية القرآنية الأَصلية، يُمكن إجمال المفاهيم الأَساسية التي طُرحت في هذا الفصل في تَعريفات محكمة.

فالنور هو المعرفة المنبثقة من الله أَصلاً، المنزَّلة في الوجود لتُبيّن الواقع كما هو، وتَرتبط بالإمام المبين والكتاب المبين وعالم الأمر. ولذا قال تعالى ﴿نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ [النور: 35] وقال ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ [النساء: 174].

والظلام هو الحقيقة الموضوعية الموجودة في الوجود قبل تَنزيل النور. وله مستويان، فيزيائي (فقدان البَصر) ووَعيوي (فقدان البَصيرة). وله أَيضاً صورة انتكاسية تَنشأ عند الإعراض عن النور بَعد إنزاله، فيَكون ظلام بَعد بَيان، وهو أَدهى من الظلام الموضوعي الابتدائي. والظلام لا يَزول من الدنيا، بل يَبقى محلاً للامتحان المستمرّ، يَنحسر في موضعه بقَدر ما يَنزل عليه النور، ولا يَزول كلياً إلا في يوم الحسم. ولذا قال تعالى ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ [البقرة: 257].

والحق هو الأَصل المعرفي الذي يَبني على واقع موجود، ويَستند إلى بُرهان يَعضده، ويَنبع من مَراكز التَّوثيق الثَّلاثة، الإمام المبين والكتاب المبين وعالم الأمر. ولذا قال تعالى ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾ [الأنعام: 115] وقال ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [الكهف: 29].

والباطل هو وَهم وافتراء لا أَصل له في الوجود، مفتعَل من عقل صاحبه، يَزول حين يُقابله الحق فلا يَجد مكاناً يَتحرك فيه. ولذا قال تعالى ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً﴾ [الرعد: 17] وقال ﴿إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ [الإسراء: 81].

والظنّ هو كل معطى ليس له واقع موضوعي يَعضده، أو أيّ مفهوم لا يَنبثق من حقيقة وجودية. وهو يَستند إلى دَلالة منطقية لا إلى بُرهان مادي، ولا يَخرج من دائرته إلا إذا بُني على بُرهان موجود في الواقع، أو على رسالة منزَّلة من عند الله بُرهانها في ذاتها. ومُصادفته للحقّ لا تُخرجه من ظنيته. ولذا قال تعالى ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: 28].

الخلاصة النهائية

النور في القرآن مَصدره الله، ذاتي الإشعاع عند مَصدره، منزَّل في الوجود لا أَصل فيه. والظلام حقيقة موضوعية في الوجود قبل تَنزيل النور، يَنحسر في موضعه بقَدر ما يَنزل النور عليه، ويَبقى محلاً للامتحان المستمرّ ما دامت الدنيا قائمة. والعلاقة بَين الظلام والنور عَمودية لا أُفقية، إنزال من فَوق على حقيقة من تَحت، لا تَنازع بَين قُطبَين متَكافئَين. والظلام نَوعان، موضوعي ابتدائي فيه فرصة للتَّعلّم، وانتكاسي يَحدث بَعد البَيان فيَكون ظُلماً ذاتياً. أمّا الحق فهو الأَصل المعرفي الذي يَبني على واقع موجود ويَستند إلى بُرهان، ويَنبع من مَراكز التَّوثيق الثَّلاثة، الإمام المبين والكتاب المبين وعالم الأمر. والباطل وَهم مفتعَل لا أَصل له، يَزول بمقابلة الحق. والظنّ معطى بلا بُرهان موضوعي يَعضده، يَستند إلى دَلالة منطقية لا إلى حقيقة وجودية، ولا يَخرج من دائرته إلا ببُرهان مادي أو رسالة منزَّلة، ومُصادفته للحقّ لا تُخرجه من ظنيته. وكلام الله وحده حقّ لأنه يَنبع من مَراكز التَّوثيق، أمّا كلام البَشر فظنّ في أَصله، لا يَخرج إلى الحق إلا بأَحد طريقَين، بُرهان مادي قائم في الوجود، أو استناد إلى رسالة منزَّلة. والوحي مسرّع وجودي للعقل لا بديل عنه، فجر يُنزَل على ليل الإنسان فيَكشف له ما لم يَكن ليَكشفه بمفرده.

2.9 اللوح المحفوظ ـ الكون كتاب، والقرآن لغته

يَختم هذا الباب الثاني بفصل يَجمع خيوطه عند مفهوم محوري في المنظومة الرحمانية، هو اللوح المحفوظ. وقد سَبق التَّأسيس له في فصل المخطوط القرآني ضمن سياق الصحف المطهرة، حيث تَبيَّن أن اللوح ليس دفتراً ولا صفحة مادية في مكان ما، بل هو الفضاء المكشوف الموضح الظاهر لمن يَبحث ويَتتبع. وهنا نَبسط هذا التَّأسيس لنُبيّن كيف يَكون الكون كتاباً واللغة القرآنية لغته، وكيف يَنبثق اليقين من تَطابق قراءتَين لا من تَصديق إيمانيّ مجرَّد، وكيف يَنضبط معنى الذِّكر بنيوياً ضمن النَّص الإلهي.

2.9.1 اللوح في أَصله اللُّغوي

يقول الله تعالى:

﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ ۝ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ [البروج: 21-22]

فاللوح في أَصله اللُّغوي مأخوذ من «لاح»، وهو فعل يَجمع معاني الظهور والبَيان والإيضاح والإشارة. ومنه يُقال «لاح في الأُفق»، أي ظَهر وبَان لمن يَتطلّع إليه. ومن هذا الأَصل سُمّي اللوح الخشبي لوحاً، لا لأنه خَشب مقطوع، بل لأنه يُظهر ما كُتب عليه ويُوضحه لمن يَنظر إليه. فالوظيفة الأَصلية للوح هي الإظهار والبَيان لا الحفظ في خزانة ولا الكتمان في موضع.

وحين يَصف الله القرآن بأنه في لوح محفوظ، فالكَشف القرآني هنا يَنقل اللوح من تَصوّر مادي ضَيّق إلى مفهوم وجودي واسع. اللوح ليس وعاءً للقرآن، بل هو الفضاء الذي يَتجلى فيه. وهذا الفضاء ليس في السماء ولا في خزانة ملائكية، بل في الوجود ذاته بوصفه نظاماً مكشوفاً يَظهر لمن أَعمل النَّظر وأَحسن التَّتبع. فاللوح في القرآن ليس صفحة مكتوبة في مكان ما، بل هو الكون بكل ما فيه من سنن ووَقائع وعَلاقات، مكشوفاً لمن طَلبه، محجوباً عمَّن أَعرض عنه.

2.9.2 المحفوظ ـ الثَّبات الذاتي لا الحماية الخارجية

الحفظ في القرآن ليس معناه التَّحصين من خَطر خارجي يَحوم حول الشَّيء فيُحاط بسور يَدرؤه. بل الحفظ معنىً وجودي أَعمق، وهو الثَّبات الذاتي على الأَصل، والتَّماسك الداخلي مع السنن، والعصمة من الانحراف بفعل النظام لا بفعل سور خارجي. يقول الله تعالى:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9]

والحفظ هنا ليس وَضع حُرّاس على المصحف، بل هو إقامة النَّص على بنية لا تَنحرف عن نظامها.

وحفظ اللوح الكوني يَجري بآلية تَكشفها الآية ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: 30]. وقد سَبق في الفصل السابق ضَبط معنى الملائكة بوصفها السنن العاملة في الوجود. وهنا تَتجلى وَظيفتها في حفظ اللوح بفعلَين متكاملَين، التَّسبيح والتَّقديس.

فالتَّسبيح حَركة المخلوق وَفق ما خُلق له. والملائكة بوصفها النظم الحاكمة للوجود تُسبّح بمعنى أنها تَتحرك وَفق وَظيفتها المرسومة لها، فتَضبط بذلك سَير الوجود ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: 40]. أمّا التَّقديس فيَفيد الاستمرار والنَّقاء من الزَّوال والتَّغير. فالماء العادي يَفقد عذوبته مع الوقت، أمّا الماء المقدَّس فلا يَتغير ولا يَتفكّك ولا يَشوبه شائبة. والملائكة تُقدّس لله، أي تَقوم بعملية تَصحيح دائم للمنظومة السنَنية الوجودية، فلا تَحيد عن سَيرها المرسوم.

ومن هنا فإن الكون يَجري في الزَّمن، والزَّمن يَفرض عوامل تَأثير قد تُحرف المسار. لكن الملائكة تَفعل في الكون أَمرَين متكاملَين، تُسبّح فتُنفّذ السنن وَفق المرسوم، وتُقدّس فتَحفظ الكون من الانحراف بتَصحيح دائم للمسار. فالحفظ هنا ليس حماية من خَطر خارجي يَحوم، بل ضَبط داخلي مستمرّ، والملائكة عَين هذا الضَّبط.

ومن ثَمّ كان اللوح محفوظاً لأنه لا يَخرج عن سننه، وما يَنطق به الذِّكر القرآني محفوظاً لأنه يَتطابق مع هذه السنن نَفسها فلا يَنفصل عنها. ولهذا، حتى لو نُسي الذِّكر من كل صدر بَشري، فإن الكون نَفسه يَشهد له، لأنه وَصف دَقيق لحقيقة قائمة في الوجود لا اختراع بَشري ولا كلام منفصل عن الواقع. الكون يَنطق بما يَنطق به الذِّكر القرآني، والذِّكر القرآني يَصف ما يَجري في الكون. الاثنان نُسختان من نظام واحد، إحداهما مكشوفة في الآفاق والأنفس، والأُخرى مُسَطّرة في الصحف المطهرة.

أمّا التَّشريع فمسألة صَون نَصّه لها موضعها حيث عُرضت للنظر (3.3.1.11)، إذ الكلام هنا في تصديق الذِّكر بمطابقة الوجود

2.9.3 الذِّكر بمعناه البنيوي ـ ما يَدخل فيه وما يَخرج منه

تَستحق آية الحجر 9 وَقفة منهجية، لأن الحفظ فيها يَخصّ الذِّكر تَحديداً، لا النَّص الإلهي بمجمله. والذِّكر في الاستقراء القرآني الداخلي مَفهوم محكم، له حدود يَنبغي ضَبطها قبل المضي في فَهم آلية حفظه.

والذِّكر بمعناه البنيوي بَيان إلهي منزَّل، يُذكّر الإنسان بمعطيات لها حضور وجودي، إمّا في عالم الشَّهادة (الكون والتاريخ) أَو في عالم الأَمر (الغيبيات وعالم الآخرة). ويَشمل في القرآن آيات الكون والسنن، وقَصص الأَنبياء والأمم، والعقائد التَّوحيدية، وأَخبار الساعة وعالم الآخرة، والمواعظ المنبثقة من حقائق وجودية، وأَوامر القلب والإدراك التي تَستدعي معرفة كامنة في الفطرة.

أمّا ما لا يَدخل في الذِّكر فهو التَّشريع التَّأسيسي بصيغته الإنشائية، أي الأَحكام التي تُنشئ نظاماً جديداً غير مستفاد من سياق وجودي سابق. كأَحكام الصلاة في تَفصيلها، والميراث، والمعاملات، والحدود. والسَّبب أن هذه الأَحكام مجرَّدات منزَّلة من الله مباشرةً، لا حضور وجودي سابق لها يُقاس عليه.

ويَدلّ على هذا التَّمييز البنيوي قوله تعالى ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ﴾ [الحجر: 1]. فالواو فاصلة لا بَيانية، والتَّنكير في «قرآن» بَعد تَعريف «الكتاب» يَكشف أن النَّص الإلهي يَحوي مستويَين متمايزَين، الكتاب التَّشريعي والقرآن المبين الذي هو الذِّكر في وَظيفته العُليا. ويُؤَيّده قوله ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ [ص: 1]، حيث وُصف القرآن بأنه ذو ذِكر، ولم يَرد في القرآن وَصف للكتاب التَّشريعي بأنه ذو ذِكر. وكذلك قوله ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ﴾ [القمر: 17]، فالذِّكر وَظيفة عُليا للقرآن، يُيَسَّر له بصورة مَخصوصة.

والمعيار العَملي للتَّمييز معيار صياغي يَنضبط بمعيار ثانوي مكمِّل. فالصياغة الإخبارية ذِكر، والصياغة الإنشائية تَشريع. وحين تَأتي الصياغة إنشائية في موضع يَستدعي معرفة كامنة (كأَوامر القلب والإدراك مثل ﴿آمنوا﴾ و﴿اتقوا﴾ و﴿تَفكّروا﴾)، فهي

ذِكر بصيغة إنشائية وعظية، لا تَشريع تَأسيسي. أمّا إذا كانت الصياغة الإنشائية تُؤَسّس تَكليفاً جديداً غير مستفاد من سياق وجودي (كأَحكام العبادات في تَفصيلها)، فهي تَشريع.

2.9.4 تصديقُ الذِّكر بمطابقة الوجود

والذِّكر يُصدَّق بمطابقته للسنن الإلهية القائمة في اللوح المحفوظ، فالوجود يشهد له فيَثبت صدقه، إذ يَنطق بحقائق كونية وتاريخية وفطرية موثَّقة، فلا يَستطيع أَحد أن يَأتي بقَول مثله ويَنسبه للوجود، لأن الوجود سيَلفظ المفترَى ولن يَجد له حضوراً يُؤَيّده. وهذا تصديقٌ بالمطابقة، غير حفظ النَّص في صيغته المنطوقة والمخطوطة الذي له موضعه (3.3.1.11)، فالمطابقة تكشف صدق الذِّكر بشهادة الوجود له، والحفظُ صونُ النَّص في ذاته منطوقاً ومخطوطاً.

ويُؤَكّد هذا التصديقَ قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَٰكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [يونس: 37]، فالقرآن في وَظيفته الذِّكرية يُصدّق ما بَين يَديه، ويُفصّل الكتاب التَّشريعي، والوجود يَشهد له فيَستحيل الافتراء بمثله.

وينبثق من هذه المطابقة معيارٌ منهجيٌّ عمليّ، هو أنّ أيّ فهمٍ للنَّص يعارض الواقع المحقَّق ينبغي أن يُعاد فيه النظر، لأنّ النَّص بيانٌ للّوح المحفوظ، ولا يتعارض البيانُ مع أصله إذ هما من مَصدرٍ واحد. فإذا لاح تعارضٌ بين ما فُهم من النَّص وبين الواقع الثابت في الوجود، فالخلل في الفهم لا في النَّص، إمّا لأنّ الفهم حمّل النَّص ما لا يحتمل، وإمّا لأنّ قراءة الواقع لم تنضج بعد. فتُراجَع القراءتان حتى يتطابقا، إذ المطابقة تصدّق المعنى المستخرَج من النَّص ولا تنشئه، والواقع المحقَّق ميزانٌ يصحّح الفهم لا مُنشئٌ للمعنى. ولا يُتوهَّم من هذا ردُّ الفهم إلى كلّ فرضٍ علميٍّ متغيّر، فإنّ الميزان هو الواقع الثابت المحقَّق لا كلّ دعوى قابلة للنقض.

والمطابقة تَعمل على ثلاثة مستويات. المستوى الأَوّل المطابقة التَّجريبية في الكون والتاريخ، يَكشفها العلم بالنَّظر والاستقراء، وتَتجلى في كل اكتشاف يُؤَيّد ما نَطق به الذِّكر القرآني عن الكون قبل أن يَكشفه الإنسان. والمستوى الثاني المطابقة الفطرية في النَّفس والعقل، يَكشفها التَّأَمل والتَّجربة، وتَتجلى في كل آية تَستدعي معرفة كامنة في الإنسان فيَستجيب لها وَعيه.
والمستوى الثالث المطابقة الاتساقية في الغيبيات، تُكشَف باتساق النَّص مع سُنّة العَدل الكوني وسُنّة الجزاء الأَخلاقي، وتَتجلى في استحالة افتراء نَصّ يُعيد صياغة هذا النظام دون تَناقض داخلي أَو كسر للسنن المذكورة في الذِّكر الكوني والتاريخي.

فتَتكامل بهذا سلسلة التصديق الإلهي، فاللوح المحفوظ الكوني ثابتٌ بانضباط السنن في الوجود، والذِّكر مصدَّقٌ بمطابقته لهذا اللوح، فالوجود يشهد لصدقه. وأمّا حفظ النَّص في صيغته، وما يتّصل به من حفظ التشريع، فله موضعه حيث عُرض للنظر (3.3.1.11)، إذ الكلام هنا في تصديق الذِّكر بمطابقة الوجود لا في صون النَّص في ذاته. فمن استَوعب هذه المطابقة تبيّن له أنّ النَّص والكون ينطقان بحقيقةٍ واحدة، من مَصدرٍ واحد لا يتناقض.

2.9.5 القرآن المجيد ـ وَصف وظيفي لا مَدح لفظي

وَصف القرآن بالمجيد ليس تَكريماً لفظياً ولا مَدحاً عابراً، بل وَصف وظيفي يَكشف طبيعة علاقته بالوجود. والمجد في أَصله اللُّغوي يَجمع بَين السَّعة والعُلوّ والثَّبات.

فالقرآن مجيد لأنه واسع لا يَنغلق على سياق تاريخي معيَّن ولا على فهم واحد، بل يَتسع لكل قراءة تَلتزم بنظامه الداخلي. كل جيل يَقرأه بأَدواته المعرفية فيَجد فيه ما يُجيب أَسئلته، لأنه يَصف الوجود ذاته لا لحظة من لحظاته.

والقرآن مجيد كذلك لأنه عالٍ ليس من جنس الكلام البَشري في مَصدره ولا في بنيته. فالنَّص بتَعقيداته الرسمية واتساقه الداخلي يَستحيل أن يَكون من إملاء بَشري، فهو منزَّل من مَصدر يَعلو على المصادر البَشرية كلها.

والقرآن مجيد أَخيراً لأنه ثابت يَتوافق مع كل جديد في فَهم الكون ولا يَتقادم. كلَّما تَقدّم العلم في كَشف سنن الوجود، ازداد القرآن تَأييداً لا تَناقضاً. وهذا الثَّبات ليس جموداً بل انسجاماً مع النظام الذي يَصفه. فالنظام ثابت، فالنَّص الذي يَنطق به ثابت بالضَّرورة.

وحين تَجتمع هذه السمات في وَصف واحد، نَفهم لماذا اختار القرآن لنَفسه وَصف المجيد. فالمجد هو الوَصف الذي يَجمع بَين السَّعة والعُلوّ والثَّبات، وهي السمات التي تَلزم نَصّاً يَصف الوجود من خارجه ومن داخله في آن واحد.

2.9.6 العلاقة الثُّلاثية بَين أُم الكتاب واللوح المحفوظ والكتاب المسطور

لفهم اللوح المحفوظ في موقعه الكامل، لا بدّ من استحضار ثلاثة مستويات للكتاب يَنبغي أن نُميّز بَينها بدقة، وقد بُنيت هذه المستويات على التَّمييز الذي أُسّس في صدر هذا الكتاب بَين عالم الأَمر وعالم الخلق، حيث الأَمر هو التَّصور الكامل قبل التَّجلّي، والخلق هو تَجلّي هذا التَّصور في عالم الشَّيء.

فأُم الكتاب هي الأَصل الثابت عند الله في عالم الأَمر. يقول الله تعالى:

﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: 39]

وأُم الكتاب أُصول التَّشريع الثابتة عند الله، الأَحكام الكلية المطلقة التي لا تَتغيّر لأنها صادرة عن الذَّات الإلهية المطلقة خارج الزمان. وهي قبل التَّجلّي في الوجود، في عالم الأَمر، حيث لا زَمان ولا مكان.

ثم يَأتي اللوح المحفوظ بوصفه تَجلّي الأَمر في الوجود. فالكون المادي بكل ما فيه من سنن وقوانين وعلاقات يَعمل بنظام لا يَنحرف عن أَصله. ومن هنا كان قول الله تعالى:

﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ [الأنبياء: 30]

حَدثاً مسجَّلاً في اللوح المحفوظ منذ أن جَرى. ولم يُدركه الإنسان إلا حين سار في الأَرض ونَظر في الآفاق بمناظيره الكاشفة فرأى ما يُسمّى اليوم الانفجار العظيم، أي أنه قَرأ في اللوح المحفوظ ما لاح وبَرز لمن بَحث وتَتبّع.

ثم يَأتي الكتاب المسطور وهو القرآن النَّصّي الذي بَين أَيدينا، التَّجلّي اللُّغوي للحقيقة الكونية، صَبَّتها العناية الإلهية في صياغة قابلة لإدراك الإنسان عبر اللسان. وهو يَنطق بما يَنطق به اللوح المحفوظ لكنّه بصياغة تَبلغ الإنسان عبر السمع والقراءة لا عبر الرَّصد والاستقراء.

فلا انفصال بَين هذه المستويات الثلاثة، بل هي مستويات تَجلٍّ متدرّجة من الأَمر إلى الوجود ثم إلى البَيان. أُم الكتاب أَصل عند الله، اللوح المحفوظ تَجلّي هذا الأَصل في الكون، الكتاب المسطور صياغة لُغوية لهذا التَّجلّي. والثلاثة من مَصدر واحد، لذلك يَستحيل أن يَتناقض أَحدها مع الآخر.

2.9.7 اليقين من تَطابق القراءتَين

إذا كان الكون لوحاً محفوظاً والذِّكر القرآني نُطقاً به، فإن اليقين بمَصدر القرآن يَنبثق من تَطابق القراءتَين لا من تَصديق إيماني معزول عن الواقع. فالقراءة الأُولى هي قراءة الكون بالبَصيرة العقلية، حين يُعمل الإنسان نَظره وعلمه وتَفكّره في الآفاق والأَنفس. ومن نَظر في الكون وتَتبّع سننه وَجد أمامه نظاماً محكماً لا يَخرج عن قوانينه، ووَجد ظَواهر تَكشف عن نَفسها لمن طَلبها بمنهج صَحيح.

والقراءة الثانية هي قراءة الذِّكر القرآني بالفهم الوظيفي، حين يَلتزم القارئ بالاستقراء الداخلي ولا يُحمّل النَّص ما ليس فيه ولا يَختزله فيما هو أَصغر من حقيقته. ومن قَرأ الذِّكر بهذا النَّسق وَجد فيه وَصفاً للوجود لا أَوامر معزولة عن الواقع.

وحين يَلتقي القارئ بالقراءتَين فيَجد الآية القرآنية تَصف ما تَراه عيناه في الآفاق والأَنفس، ويَجد الظاهرة الكونية تَنطق بما يَنطق به النَّص، فإن اليقين الذي يَنبثق من هذا اللقاء ليس عاطفة ولا تَلقيناً، بل هو نَتاج تَطابق بنائي داخلي بَين مَصدرَين لا يَجتمعان إلا إذا كان منشؤهما واحداً. ومن أَنزل هذا الكتاب هو خالق هذا الوجود.

فاليقين القرآني ليس تَصديقاً بالغيب بمعنى التَّسليم لما لا يُرى، بل هو شَهادة على انسجام بَين النَّص والوجود لمن أَعمل النَّظر في الاثنين معاً. ومن لم يَتطابق له المصدران لم يَبلغ اليقين، لأن الإيمان في القرآن ليس قَناعة معزولة بل تَجربة تَطابق بَين النَّص والآفاق.

الخلاصة النهائية

اللوح في أَصله اللُّغوي إظهار وبَيان لا حفظ في خزانة. والمحفوظ ثَبات على الأَصل لا تَحصين من خَطر خارجي، يَجري في اللوح الكوني بتَسبيح الملائكة وتَقديسها، أي بانضباط السنن العاملة في الوجود وتَصحيحها الدائم لمسار الكون. والذِّكر بمعناه البنيوي بَيان إلهي يُذكّر الإنسان بمعطيات لها حضور وجودي في عالم الشَّهادة أو عالم الأَمر، يَتمايز عن التَّشريع التَّأسيسي الذي يُنشئ نظاماً جديداً غير مستفاد من سياق وجودي سابق. والذِّكر محفوظ بمطابقته للسنن الإلهية القائمة في ثلاثة مستويات، تَجريبية في الكون والتاريخ، وفطرية في النَّفس والعقل، واتساقية في الغيبيات. والتَّشريع محفوظ بقَرنه بالذِّكر في النَّص الواحد بآلية جمع إلهي محكم، فأيّ عَبث بآية تَشريعية يَكشفه السياق الذِّكري المحيط بها. والقرآن مجيد بسَعته وعُلوّه وثَباته لأنه يَصف الوجود لا لحظة من لحظاته. والعلاقة بَين أُم الكتاب واللوح المحفوظ والكتاب المسطور علاقة تَجلٍّ متدرّج لمَصدر واحد فلا تَناقض بَين النَّص والكون. واليقين بمَصدر القرآن يَنبثق من تَطابق قراءتَين، قراءة الكون بالبَصيرة وقراءة الذِّكر بالفهم الوظيفي، حين يَجد القارئ أن المصدرَين يَنطقان بحقيقة واحدة. وبهذا يُمهّد الباب الثاني بمنظومته الرحمانية للانتقال إلى الباب الثالث، حيث يَنتقل البَحث من المنظومة الإلهية في الوجود إلى الإنسان كياناً ووعياً ومعرفةً.

2.10 — القَسَم القرآنيّ: تنزيهُ المُقسِم وإيقاظُ وعي المُخاطَب

تمهيد

من مواضع التدبّر التي يترجّح أنها أُسيء فهمها في التراث القَسَمُ في القرآن، إذ حُمِل على ما يُحمَل عليه قَسَمُ البشر من الاستيثاق وتأكيد الصدق، وغُفِل عن أن المُقسِم هنا هو الله، ولا يُتصوّر في حقّه ما يُتصوّر في المخلوق. فالإنسان إذا أقسم استدعى مقاماً أعلى منه يُعظّمه ليُصدَّق، والله لا أعلى منه يُقسم به، ولا يحتاج إلى توكيد صدقٍ هو ثابتٌ في ذاته. فإذا سقط عن القَسَم الإلهيّ معنى الاستيثاق، بقي السؤال قائماً: ما وظيفته إذاً؟ ولِمَ يُقسم من لا يحتاج أن يُقسم، ويستشهد من لا يفتقر إلى شاهد؟ وفي الجواب عن هذا يتبيّن أن القَسَم في القرآن بابٌ من أبواب تنزيه الذات وإيقاظ وعي الإنسان معاً، لا استحلافاً ولا توكيداً لصدقٍ لا يُنازَع. وهو من هذا الوجه متّصلٌ بأصل هذا الباب كلّه، إذ يردّ العظمة إلى نظام الرحمن الذي أقامه في الوجود، لا إلى أعيان المخلوقات التي يُقسم بها.

2.10.1 القَسَم الإلهيّ لا يكون كقَسَم البشر

قَسَمُ الإنسان استعانةٌ بأعظمَ منه؛ يُقسم بالله أو بما يُعظّمه في نفسه ليُصدَّقَ قولُه، فهو محتاجٌ إلى شاهدٍ أعلى منه يشدّ به دعواه، إذ هو في نفسه غير كافٍ لتصديق ما يقول. والله سبحانه ﴿ليس كمثله شيء﴾، فلا في الوجود ما هو أعظم منه فيُقسم به مستشهداً، ولا هو محتاجٌ إلى تصديقٍ من خلقه لقولٍ هو الحقّ في ذاته. فلو حُمِل قَسَمُه على ما يُحمَل عليه قَسَمُ البشر لَلَزِم أحد أمرين، كلاهما محالٌ في حقّه: إمّا أن يكون في الوجود ما يُعظَّم فوقه فيُقسم به، وهذا نقضٌ لتفرّده وعلوّه؛ وإمّا أن يكون صدقه مفتقراً إلى توكيدٍ من خارجه، وهذا نقضٌ لكمال علمه وحقّيّة قوله. فتنزيهُه عن هذين يقتضي أن يكون لقَسَمِه معنىً آخر غير معنى قَسَم البشر، وأن يُطلَب لهذه الصيغة وجهٌ يليق بمقام من ﴿ليس كمثله شيء﴾.

2.10.2 «لا أقسم» — نفيُ تعظيمِ المُقسَم به لا نفيُ القَسَم

وأصدقُ ما يكشف هذا المعنى صيغةُ ﴿لا أقسم﴾ التي تكرّرت في القرآن في مواضعَ عدّة؛ فمنها ﴿فلا أقسم بمواقع النجوم وإنه لقسمٌ لو تعلمون عظيم﴾، ومنها ﴿لا أقسم بيوم القيامة ولا أقسم بالنفس اللوامة﴾، ومنها ﴿لا أقسم بهذا البلد وأنت حِلٌّ بهذا البلد﴾، ومنها ﴿فلا أقسم بما تبصرون وما لا تبصرون﴾، ومنها ﴿فلا أقسم برب المشارق والمغارب﴾. وقد ذهب كثيرٌ من المفسّرين إلى

أن «لا» في هذه المواضع زائدةٌ لتوكيد القَسَم، لا تنفي شيئاً. وهذا وجهٌ يصطدم بأصلٍ من أصول هذا الكتاب، وهو أن لا حرف في القرآن زائدٌ لا معنى له، بل لكلّ حرفٍ وظيفتُه في المعنى (يُنظر 7.4). فحملُ «لا» على الزيادة فرارٌ من إعمالها، والأولى أن تُعمَل لا أن تُلغى.

فيترجّح أنها نافيةٌ حقّاً، لكنها لا تنفي القَسَم نفسه، بل تنفي تعظيمَ المُقسَم به من جهة الله. فكأن المعنى: لا أُقسم بهذه الأشياء لأنها عظيمةٌ عندي تستحقّ أن أستشهد بها على قولي، فأنا منزّهٌ عن أن يُعظَّم عندي مخلوق أو يكون لي به حاجة؛ وإنما أُقسم بها لأنها عظيمةٌ في وعيكم أنتم، مألوفةٌ في نظركم، فأستدعيها لأوقظ التفاتكم إليها. فاجتمع في الصيغة نفيٌ وإثباتٌ في آنٍ واحد: نفيُ التعظيم من جهة الذات المنزّهة، وإثباتُ القَسَم من جهة إيقاظ المخاطَب الغافل. وبهذا تنحلّ الصيغة على وجهٍ يليق بالمقام، ولا يبقى فيها حرفٌ مُلغىً لا معنى له.

2.10.3 القَسَم أداةُ إيقاظٍ للوعي لا توكيدٍ للصدق

وبهذا يتبيّن أن القَسَم في القرآن ليس لإثبات صدقٍ لا يحتاج إثباتاً، بل لإيقاظ الوعي وتوجيه النظر إلى المُقسَم به ليُقرأ فيه ما أودعه الله من آيات. فحين يُقسم بالشمس والضحى والليل والفجر، لا يُعظّم هذه الأشياء لذاتها، بل يوجّه الإنسان أن يتأمّلها ويقرأ فيها نظام الوجود؛ لأنها ممّا يألفه الإنسان ويراه كلّ يومٍ فيغفل عن دلالته لفرط ألفته. فالقَسَم بها استدعاءٌ للغافل أن ينتبه، لا استحلافٌ للشاكّ أن يُصدّق. ويؤيّد هذا أن المُقسَم به في القرآن كثيراً ما يكون من آيات الكون البادية للعيان: الذاريات والمرسلات والنازعات والشمس والقمر والتين والزيتون والطور. وهذه كلها ممّا تقع عليه الأبصار فلا تتأمّله البصائر، فجاء القَسَم بها لفتاً للبصيرة إلى ما غفلت عنه، تنبيهاً على أن في هذه المألوفات آياتٍ تُقرأ. وهو بهذا يتناغم مع طبيعة الكتاب التي تجعل آيات الكون مقروءةً كالنصّ، فالقَسَم بها دعوةٌ إلى قراءتها لا تعظيمٌ لأعيانها.

2.10.4 القَسَم بالأضداد المتقابلة ـــ استدعاءٌ لنظام الرحمن

ومما يعضّد أن القَسَم استدعاءٌ لآيات النظام لا تعظيمٌ للمخلوق أن كثيراً منه يقع على أزواجٍ متقابلة، لا على مفردٍ واحد. فمن ذلك قوله ﴿والشمس وضحاها﴾ ثم ﴿والليل إذا يغشاها﴾، وقوله ﴿والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلّى﴾، وقوله ﴿والضحى والليل إذا سجى﴾. فالقَسَم بالضدّين معاً ـــ النور وغاشيه، والنهار مُتجلّياً والليل ساجياً ـــ استدعاءٌ للأضداديّة التفاعلية التي قام عليها الوجود، والتي تأسّست في مقام الرحمن (يُنظر 2.1.2)، إذ الرحمن اسمٌ جامعٌ للمنظومة الأضاديّة كلها لا لطرفٍ منها. فليس القَسَم بهذه المتقابلات زينةً لفظية ولا تعداداً لمخلوقاتٍ متفرّقة، بل لفتٌ إلى النظام الأضاديّ الذي أقامه الرحمن في الوجود، فيُقرأ في المُقسَم به آيةُ ذلك النظام لا عظمةُ عينه. وبهذا يعود القَسَم إلى أصل الباب: تنزيهُ الذات عن مماثلة خلقها، وردُّ العظمة إلى نظامها الذي أجراه، لا إلى الأعيان التي أقسم بها.

2.10.5 «الواو» في مطالع السور ـــ عطفٌ على قَسَمٍ مُضمَر

ومن هنا يترجّح وجهٌ في «واو القَسَم» التي تفتتح بها سورٌ كثيرة، كقوله ﴿والشمس وضحاها﴾، و﴿والذاريات ذرواً﴾، و﴿والفجر﴾، و﴿والعصر﴾، و﴿والتين والزيتون﴾. فهذه الواو يترجّح أنها معطوفةٌ على قَسَمٍ مُضمَرٍ منفيّ تقديرُه «لا أقسم»، حُذف لفظه اختصاراً وبقيت الواو دالّةً على العطف عليه؛ إذ العطف لا يكون إلا على مذكورٍ أو مقدّرٍ يدلّ عليه السياق. فكأن الأصل: لا أُقسم بالشمس وضحاها، على المعنى الذي تقدّم من نفي تعظيمها وإثبات القَسَم بها إيقاظاً. ويؤيّد هذا التقدير أن صيغة ﴿لا أقسم﴾ الصريحة وردت في مواضعَ أُخَر كما تقدّم، فحُمِلت المطالعُ المفتتحة بالواو على نظائرها المصرّحة بالنفي، فانتظم البابُ كلّه على نسقٍ واحد. وبهذا يُحفَظ في مطالع السور معنى التنزيه الذي تصرّح به «لا أقسم» في مواضعها، ولا تبقى الواو مجرّد أداة استفتاحٍ خاليةٍ من المعنى.

خاتمة

فالقَسَم في القرآن، على ما يترجّح من هذا الاستقراء، ليس استحلافاً ولا توكيداً لصدقٍ لا يُنازَع، بل تنزيهٌ للمُقسِم عن أن يُعظَّم عنده مخلوق، وإيقاظٌ لوعي المُخاطَب أن يقرأ في المُقسَم به آيةَ النظام الذي أقامه الرحمن في الوجود. و«لا» في ﴿لا أقسم﴾ ليست زائدةً لا معنى لها، بل حاملةٌ لهذا التنزيه، جاريةٌ على أصل الكتاب أن لا حرف فيه يضيع معناه. وبهذا يلتئم القَسَم مع

منظومة هذا الباب: فكما أن الرحمن اسمٌ جامعٌ لأضداد الوجود، وكما أن الذات منزّهةٌ عن مماثلة خلقها، فإن قَسَمها بخلقها ليس تعظيماً له، بل استدعاءٌ لما فيه من آياتٍ تشهد لنظامها، وتوجيهٌ لوعي الإنسان أن يقرأ في المألوف ما غفل عنه.

خاتمة الباب الثاني

بلغ الباب الثاني نهايته، وقد انتقل النظر من المصدر المطلق إلى منظومة تجلّيه في الوجود. وأوّل ما تأسّس أنّ الرحمن اسم الله في خلقه، أقام به الوجود على ثنائيةٍ تفاعليةٍ جامعةٍ للأضداد، تعمل بالسنن لا بالخرق؛ فالعذاب فيها ثمرة اصطدامٍ بالنظام لا غضبٌ من ذاتٍ، والعبادة فيها سيرٌ فعليٌّ في الطريق لا لفظٌ منفصلٌ عنه، والكفر بها عيشٌ كأنّ الوجود بلا قانون.

ثمّ تبيّن أنّ الإله مقامٌ لا ذات، مقام الهداية الثابتة ومصدرية الحقّ، لا يليق إلا بالله؛ والشرك به منح هذا المقام لغيره، صنماً كان في الماضي أو مفهوماً مقدّساً في الحاضر. وأنّ الإسلام تسليمٌ لهذا المصدر الواحد، جوهره ثابتٌ في الرسالات كلّها، وتجلّيه التشريعيّ متجدّدٌ بحسب الأمم. ثمّ تمايز الخلق من الجعل، فالإنسان نفسٌ واعيةٌ تُلبَس جسداً أداةً، خُلق تأسيساً ثمّ جُعل ترقيةً من حالٍ إلى حالٍ أسمى.

ثمّ نُظر في أصل الوجود، فتبيّن أنّ سؤال الغاية يضلّ حين يُسأل في غير موضعه، وأنّ الوجود ليس مشروعاً موجَّهاً نحو هدفٍ بل ظهورٌ لأثر علمٍ مطلقٍ هو نورٌ بطبيعته، والإنسان موضع الوعي داخله لا أصله. ثمّ تبيّن أنّ الكرسيّ هيكل الفهم المتدرّج، والعرش تدبير المنظومة المكتملة، والاستواء حالة دخولها في التشغيل، لا تجسيم فيها ولا مكان.

ثمّ ضُبط الغيب، فهو ما تحقّق في الوجود وغاب عن الإدراك، لا ما لم يوجد بعد؛ غيبٌ إلهيٌّ مطلقٌ يُسلَّم به، وغيبٌ ربوبيٌّ سننيٌّ يُستكشف، والمستقبل ليس منهما بل مسارٌ يُكتب بالسعي. ثمّ تبيّن أنّ الملائكة هي السنن العاملة في الوجود، تسجد لمن فهمها واستثمرها، والإيمان بها إيمانٌ بانتظام الكون لا بكائناتٍ أسطورية. ثمّ تمايز النور من الظلام، فالنور معرفةٌ مصدرها الله منزَّلةٌ في الوجود، والظلام حقيقةٌ موضوعيةٌ ينحسر بقدر ما ينزل عليه النور، والحقّ ما له برهانٌ في الوجود، والباطل وهمٌ يزول، والظنّ معطىً بلا برهان.

وبهذا كلّه يُختم الباب باللوح المحفوظ، حيث يتبيّن أنّ الكون كتابٌ مكشوفٌ لمن يتتبّعه، والقرآن نطقٌ به، واليقين ينبثق من تطابق القراءتين، قراءة الكون بالبصيرة وقراءة الذكر بالفهم، حين يجد الناظر أنّ المصدرين ينطقان بحقيقةٍ واحدة.

وبهذه المنظومة الرحمانية مجتمعةً، يدخل القارئ الباب الثالث، فينتقل من النظر في تجلّي المصدر في الوجود إلى النظر في الإنسان نفسه، كياناً ووعياً ومعرفةً.

الباب الثالث

الإنسان وموضعه من الوجود

بين يدي الباب الثالث

لمّا استقَرَّ في البابَين السابقَين أَصلُ الوجود وبنيتُه ـ الذاتُ المطلقةُ خارجَ الوجود، ومقامُ تدبيرها في نسيجه، ومنظومةُ الرحمن وقد انتظَمَ بها الخلقُ والأمر ـ بَقِيَ أن يُسأَل: أين موضعُ الإنسان من هذا كلِّه؟ فالإنسانُ ليس عَرَضاً في الوجود يُذكَر مع ما

يُذكَر، بَل هو الكائنُ الذي خُوطِبَ بالأمر، وحُمِّلَ الأمانة، وأُهِّلَ للاستخلاف. ولأجله نَزَلَ الكتاب، وعَليه جَرى ميزانُ العَدل، وإليه تَوَجَّهَت الهدايةُ النصية الثابتة. فمَن لم يَستَبِن كَينونةَ الإنسان لم يَستَبِن مَوقعَه في منظومة الوجود، ولا غايةَ خِطابه فيها.

وهذا البابُ ينزِل بالنظر من المُطلَق إلى المُتَعلِّق به، يَستَنطِق الإنسانَ كياناً ووعياً ومعرفةً ومآلاً، لا إسقاطاً لتصوُّرٍ سابق، بَل استقراءً يَدَع النصَّ يُحَدّد بنيتَه. فيَفتَتِح بالنَّفس بوَصفها وعاءَ الوعي ومَحَلَّ الكَسب، يُمَيّزها من الرُّوح المُدرَجةِ فيها، ويَتَتَبَّع رحلتَها من فَراغها الأوَّل إلى تَجَلّيها في الدنيا فتَوَفّيها فمآلها. ثُمَّ يَتَّسِع النظرُ ليَفصِل الإنسانَ من سائر النَّوعيات التي يُلابِسها التباسٌ في التداوُل ـ الإنسِ والجِنّ والجانّ ـ على بنيةٍ لُغويةٍ صارمة.

ومن الكيان يَنتَقِل النظرُ إلى ما يَتَلَقّاه هذا الكيانُ من نُظُمِ المعرفة: القرآنُ نظاماً معرفياً جامعاً، والكتابُ رسالةً تشريعية، والفُرقانُ فصلاً بَين الحَقّ والباطل، تَجري كلُّها على قاعدة «صفة الآية صفة مصدرها». ثُمَّ يُستَقرأ نظامُ الوعي في الإنسان ـ من المعرفة الخام إلى ذُروة اليَقين في الفؤاد ـ بوَصفه منظومةً مترابطةً لا ألفاظاً مترادفة. ويَتَوَقَّف النظرُ عند سؤال الخَلق البَشَري والاصطفاء الآدمي والاستخلاف، حَيث يُمَيَّز البَشَرُ امتداداً أَحيائياً من الإنسان المُستَخلَف بنفخة الوعي الفاصلة.

ويَختِم البابُ بما يَضبِط حركةَ الإنسان في الوجود: الإذنُ والمشيئة بوَصفهما مَدارَ الفِعل بَين التَّسيير والتَّخيير، والتسبيحُ بوَصفه قانوناً وجودياً شاملاً، والمستقرُّ والمستودَعُ بوَصفهما طَورَي الكَينونة بَين الإقامة في الحَيّز والإيداع عند الله خارجَه. فيَكتَمِل بذلك تصوُّرُ الإنسان كياناً يَنفُذ في أَطوار الوجود، واعياً يَكتَسِب ويُحاسَب، مَوكولاً إلى مآلٍ يَتَجاوَز حَيّزَ الزمان الذي خَرَجَ منه. وما يُؤَسَّس هنا من بنيةٍ للإنسان والوعي والمعرفة يُمَهّد لما يَلي من أبوابٍ تَتَناوَل الفِعلَ والقِيمةَ والمصيرَ الوجوديَّ على هذا الأساس.

3.1 النفس والروح

3.1.1 النَّفس

تَمهيد

من أَوسَع المفاهيم القرآنية حُضوراً في الخطاب الديني والوُجداني العامّ مفهومُ النَّفس. فقَلَّ أَن تَخلوَ مُحاوَرةٌ في شَأن الإنسان وغايته من ذِكرها ـ في الحَياة والمَوت، في التَّكليف والمَسؤولية، في الحِساب والمآل. ومعَ هذا الحُضور الواسع، يَتَعَرَّض المفهومُ ـ في التَّداوُل العامّ ـ لخَلطٍ مُمتَدّ، يَحول دون استبانة وَظيفته البنيوية في القرآن.

ولَعَلَّ أَوَّلَ ما يَستحقّ الوُقوفَ تَأَمّلٌ في الفَهم الشَّعبي للنَّفس، ثُمَّ ما يُضاف إليه من النَّظَر العِلمي المُعاصِر. فالنَّفسُ في التَّداوُل الشَّعبي تَلتَبِس بعِدَّة معانٍ، يُستَعمَل بَعضُها مَكان بَعض دون تَمييز. تُستَعمَل تارةً بمعنى الذات الكاملة للإنسان ـ كَأن يُقال «نَفسي تَتوق» أَو «حَدَّثَت نَفسي»، فيُرادُ بها مَجموعُ ما يَكون الإنسانُ عَليه. وتُستَعمَل تارةً مُرادفةً للهَوى وما يَنزِع إليه من رَغَبات ـ كَما في «اشتَهَت نَفسُه» أَو «مالَت نَفسُه»، فتُفهَم بوَصفها مَركَزَ الشَّهَوات. وتُستَعمَل تارةً مُرادفةً للقَلب بمعناه العُضويّ ـ في إسقاطٍ من التَّداوُل، إذ يُجعَل القَلبُ مَركَزَ الإدراك والشُّعور، فيُسَوّى به النَّفس. ومن الخَلط الجاري في التَّداوُل أَيضاً ما يَجعَل النَّفسَ صِفةً مُشتَرَكةً بَين الإنسان وسائر الحَيَوانات ـ فيُقال «نَفسُ الحَيَوان» كَما يُقال «نَفسُ الإنسان» ـ في تَسويةٍ يَكشف الاستقراءُ القُرآنيُّ خِلافَها، كَما سيَتَبَيَّن في موضعه.

أَمّا في النَّظَر العِلمي المُعاصِر ـ فلا يَكاد العِلمُ التَّجريبيُّ يُثبِت للنَّفس وُجوداً مَوضوعياً مُستَقِلاً، إذ هو يَتَعامَل مع ما يَستطيع قِياسَه ورَصدَه. فالنَّفسُ ـ بوَصفها الكيانَ الباطنَ ـ تَنحَلّ في النَّظَر العِلمي إلى ظَواهرَ نَفسية تُدرَس بأَدوات عِلم النَّفس، أَو إلى نَشاطٍ عَصبيٍّ في الدِّماغ يُدرَس بعِلم الأَعصاب. وفي كِلتا الحالَين، لا تَظهَر النَّفسُ بوَصفها كياناً مُستَقِلاً، بَل بوَصفها وَصفاً لمَجموع وَظائفَ في الكائن الحَيّ.

ومن أَشَدّ صُوَر الخَلط في التَّداوُل العامّ ما يَجري بَين النَّفس والرُّوح ـ إذ تُعامَلان في الفَهم الشائع كأَنهما شَيءٌ واحد، تُستَعمَل إحداهما مَكان الأُخرى دون تَمييز. فيُقال «خَرَجَت نَفسُه» و«خَرَجَت رُوحُه» للحَدَث ذاته. ولَعَلَّ من أَوَّل ما يَجِب تَثبيتُه قَبل استقراء النَّفس أَن النَّفسَ والرُّوحَ في القرآن ليستا مُتَرادفتَين. فالنَّفسُ كيانٌ، له كَينونتُه ووَجودُه الذاتي، يُنسَب إلى الله، ويَنفُذ به الإنسانُ في أَطوار الوجود، ويُتَوَفّى ويُحاسَب ويُكَرَّم أَو يُعاقَب. أَمّا الرُّوحُ ـ فلَيست كياناً، بَل معنىً معرفيٌّ مُدرَجٌ من نَبعٍ وَعويٍّ وعِلميٍّ سابق. فالنَّفسُ تُتَوَفّى وتُحاسَب، والرُّوحُ تُدرَج وتُوحى. النَّفسُ مَحَلٌّ، والرُّوحُ مُدرَجٌ في المَحَلّ. وتَفصيلُ هذا التَّمييز يُترَك لموضعه (3.1.2)، حَيث يُستَقرأ مفهومُ الرُّوح من سِياقاته القرآنية.

ولَعَلَّ في تَأَمّل الأَلفاظ التي يَستَخدِمها القرآن لِما يَتَّصِل بالإنسان ما يُعَضِد التَّمييز ويُمَهّد للاستقراء. فثَمَّة في الخطاب القرآني ثَلاثةُ أَلفاظٍ مُتَلازِمة في المعنى، متَمايزةٌ في الوَظيفة: النَّفس، والإنسان، والبَشَر. كلٌّ يَختَصّ بجانبٍ مَخصوص، وبنيتُها اللُّغوية نَفسُها تَكشف وَظيفتَها.

فـ«البَشَر» ـ من «البَشَرة»، أَي ظاهرُ الجَسد ـ يَدلّ على الجانب المادي. ويَأتي في القرآن لافتاً ـ مُفرَداً جامعاً لا فَردياً ـ كَما في ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ﴾ [الروم 20] ولا غَرابةَ في ذلك ـ إذ البَشَريةُ تَنَوّعٌ خَلقيٌّ متكاثر، كلُّ فَردٍ منها خَلقٌ آخَرُ مُتَمَيّز عن سائرهم تَمَيّزاً جَذرياً ـ ﴿ثُمَّ أَنشَأناه خَلقاً آخَرَ فتَبارَكَ الله أَحسَنُ الخالِقين﴾ [المؤمنون 14]. فلا بَصمةَ تُشبه بَصمة، ولا وَجهَ يُماثِل وَجهاً، ولا تَكوينَ جينياً يُطابِق تكويناً ـ كلُّ فَردٍ بَشَريٍّ مُنشَأٌ على حِدة. فناسَبَ أَن يَدلّ اللَّفظُ ـ بصيغته الجامعة ـ على هذا التَّنَوّع المُتَكَثّر في الجِنس المادي.

وأَمّا «الإنسان» ـ فيَدلّ على الجانب الواعي الفِكري، الذي به يَفهَم ويُمَيّز ويَختار. ويَأتي في القرآن مُفرَداً ـ ﴿خُلِقَ الإنسانُ من عَجَل﴾، ﴿إنَّ الإنسانَ لرَبّه لكَنود﴾ ـ لا بصيغةِ جَمعٍ مُكَسَّر. ولَعَلَّ في هذا التَّفريد دَلالةً بنيوية: فاللَّفظُ مُفرَدٌ في صيغته، لكنّه عامٌّ في بنيته ـ يُشير إلى وَحدة المصدر، لا إلى قِلَّة المَوصوف. وذلك أَن أَصلَ هذا الجانب الواعي ـ كَما يُقَرّره القرآن ـ نَفسٌ واحدةٌ ينبَثِق منها الإنسانُ كلُّه: ﴿هو الذي خَلَقَكم من نَفسٍ واحدة﴾ [الأعراف 189]، ﴿وهو الذي أَنشَأَكم من نَفسٍ واحدة﴾ [الأنعام 98]. فلَمّا كان الأَصلُ واحداً، ناسَبَ أَن يَتَفَرَّد اللَّفظُ، إذ التَّفريدُ يَعكِس وَحدةَ المنبَع لا فَرديةَ الكائن المُسَمّى.

و«النَّفسُ الواحدة» التي يَتَكَلَّم عنها النَّصُّ ليست كياناً مادياً قائماً يُستَنسَخ منه ـ إذ النَّفسُ معنويةٌ لا مادية، ولا يَستقيم في المعنوي ما يَستقيم في المادي من نَسخٍ واستنساخ. بَل هي ـ على ما يَقتَضيه الاستقراء ـ وَحدةُ طَبعٍ ووَحدةُ مَنبَع: كلُّ النُّفوس البَشَرية من جِنسٍ نَفسيٍّ واحد، طَبعُها واحد، مَنبَعُها واحدٌ مَنسوبٌ إلى الله. ومنه تَنبَثِق نُفوسٌ متكاثرةٌ بَلا نَقصٍ في المَنبَع، إذ المعنويُّ يَتَكَثَّر بَلا انتقاص ـ كَما تَنبَثِق المعاني من المعنى الواحد بَلا أَن يَنقُص شَيءٌ من المعنى الأَصلي. فالنَّفسُ، في هذا، نَوعٌ معنويٌّ واحد، يَتَفَرَّد في كلّ إنسانٍ بتَجَلّيه واكتسابه ـ فتَكون النَّفسُ في الفَرد أَمّارةً، أَو لَوّامةً، أَو مُطمَئنّةً، بحَسَب ما تَكتَسِب. والجامعُ بَين النُّفوس جميعاً وَحدةُ المصدر النَّوعي، لا تَطابُقُ التَّجَلّيات.

وأَمّا «النَّفس» ـ فهي المَحورُ الذي يَتَمَحوَر عَليه الجانبُ الإنسانيّ، والكيانُ الذي يَنفُذ به الإنسانُ في أَطوار الوجود. وتُجمَع في القرآن «نُفوس» و«أَنفُس» ـ ﴿كلُّ نَفسٍ بما كَسَبَت رَهينة﴾، ﴿ولا تَزِر وازِرةٌ وِزرَ أُخرى﴾. فالنَّفسُ شَأنٌ فَردي، كلُّ نَفسٍ مُتَفَرّدةٌ في كَسبها ومَسؤوليتها، وإن كانت من النَّوع النَّفسي الواحد. ولهذا تُجمَع جَمعاً يَدلّ على الفَردانية، خِلافاً للإنسان الذي يَدلّ بتَفريده على وَحدة المصدر.

فيَنتَظِم التَّمييزُ على ثَلاث: البَشَريةُ تَنَوّعٌ ماديٌّ متكاثر، جامعةٌ في لَفظها لأَن البَشَرَ مُختَلِفون في الهَوية الفَردية رَغمَ اشتراكهم في المادة.

والإنسانيةُ وَعيٌ مُفرَدُ المَصدر، يَدلّ التَّفريدُ فيها على وَحدة المَنبَع والطَّبع.

والنَّفسُ كيانٌ فَرديُّ التَّجَلّي، تُجمَع لتَدلّ على تَفَرّد كلّ نَفسٍ في كَسبها ومَسؤوليتها.

ولَعَلَّ في قَوله تعالى ﴿وجَعَلَ منها زَوجَها ليَسكُنَ إليها﴾ [الأعراف 189] ما يَكشف بنيةً أُخرى تَتَكامَل مع ما تَأَسَّس. فالضَّميرُ في «منها» و«زَوجها» يَعود على «نَفسٍ واحدة» المَذكورة قَبلَه. والاتّجاهُ بنيوياً: من النَّفس يَنشأ الزَّوج، لا العَكس. والزَّوجُ

هنا ـ على ما يَقتَضيه السِّياق وأَصلُ النَّفس الواحدةِ بَلا جِنس ـ ليس الزَّوجَ الجِنسيَّ المُجَرَّد، بَل الشَّقُّ التَّكوينيُّ المُكَمّل الذي يُهَيَّأ ليَتَوافَق مع طَبيعة النَّفس في تَجَلّيها الدُّنيوي ـ أَي الجَسدُ. ويُعَضّد ذلك ﴿لِيَسكُنَ إليها﴾ ـ فالسَّكَنُ سُكونٌ نَفسيٌّ يَجري من الفَرع إلى الأَصل، إذ الجَسدُ يَسكُن إلى النَّفس ويَتَناغم معها، لا العَكس. فالنَّفسُ هي الأَصلُ المُهَيمِن، والجَسدُ زَوجُها التَّكويني المُتَناغِم معها ـ يُهَيَّأ ليُلائِم طَبعَها وحالها، فيَتَنَوَّع الجَسَدُ تَنَوّعاً يُناسِب تَنَوّعَ النُّفوس في تَجَلّياتها واكتسابها.

ومن هنا، يَستحقّ مفهومُ النَّفس استنطاقاً مُستَأنَفاً ـ نَعرِض فيه آياتِ النَّفس بَعضَها على بَعض، ونَدَع النَّصَّ يُحَدّد كَينونتها، وأَصلَها، ومَراحلَ تَجَلّيها، ومآلها. وهذا ما يَتَتَبَّعه هذا الفصل ـ استقراءً للنَّصّ، لا إسقاطاً عَليه.

3.1.1.1 *النَّفسُ تَعريفاً واستعمالاً قُرآنياً*

تَأَسَّسَ في التَّمهيد أَن النَّفسَ كيانٌ، له كَينونتُه ووَجودُه الذاتي، يُنسَب إلى الله ابتداءً، ويَنفُذ به الإنسانُ في أَطوار الوجود. ولَعَلَّ في فَحص اللَّفظ ـ كَيف يَستَعمِله القرآنُ، وما يَكشفه استقراءُ مَواضعه ـ ما يَزيد التَّعريفَ تَحريراً ووُضوحاً.

ولَفظُ «النَّفس» في القرآن يَجري على وُجوهٍ مُتَنَوّعةٍ، يَجمَعها أَصلٌ واحدٌ يَستحقّ التَّأَمّل. فيُستَعمَل بمعنى الذات ـ كَما في قَوله تعالى ﴿كَتَبَ رَبُّكم على نَفسه الرَّحمة﴾ [الأنعام 54]، حَيث تَدلّ النَّفسُ هنا على ذاتٍ مَوصوفةٍ بصِفاتها. ويُستَعمَل بمعنى الإنسان كلِّه ـ ﴿ولا تَقتُلوا أَنفُسَكم﴾ [النساء 29]، فالنَّفسُ هنا الإنسانُ بكَيانه الكامل. ويُستَعمَل بمعنى الكيان الواعي المُكَلَّف ـ ﴿كلُّ نَفسٍ بما كَسَبَت رَهينة﴾ [المدثر 38]، ﴿لا تَزِر وازِرةٌ وِزرَ أُخرى﴾ [الأنعام 164]، فالنَّفسُ هنا مَحَلُّ الكَسب والمسؤولية.

ولَعَلَّ هذا الاستعمالَ الأَخير ـ النَّفسُ كَيانٌ واعٍ مُكَلَّف، مَحَلُّ الكَسب والمسؤولية ـ هو المِحوَرُ الذي يَتَفَرَّع عنه سائرُ الاستعمالات. فالنَّفسُ ـ في جَوهرها ـ ليست مُجَرَّدَ اسمٍ يُطلَق على الذات أَو الكيان، بَل هَويةٌ واعيةٌ مُمَيَّزة تَحمِل صِفاتها، وتَكتَسِب باختيارها، وتُسأَل عن كَسبها. ولذلك يَجمَعها القرآنُ على «نُفوس» و«أَنفُس» ـ كَما في قَوله تعالى ﴿وإذا النُّفوسُ زُوِّجَت﴾ [التكوير 7]، وقَوله ﴿ولا تَقتُلوا أَنفُسَكم﴾ [النساء 29]، وقَوله ﴿وما تَدري نَفسٌ ماذا تَكسِب غَداً﴾ [لقمان 34].
والمسؤوليةُ الفَردانية ظاهرةٌ في ذلك: ﴿ولا تَكسِب كلُّ نَفسٍ إلا عَليها﴾ [الأنعام 164]، ﴿كلُّ نَفسٍ بما كَسَبَت رَهينة﴾ [المدثر 38]. فجَمعُ النَّفس يَكشف فَردانيةَ التَّجَلّي: كلُّ نَفسٍ كيانٌ مُمَيَّزٌ في كَسبه ومسؤوليته، وإن كانت كلُّها من النَّوع النَّفسي الواحد.

ولَعَلَّ مما يُمَيّز هذا الكيانَ ـ بحَسَب ما يَكشفه استقراءُ سائر آيات النَّفس ـ أَنه وعاءٌ معرفيٌّ بطَبعه، يَبدأ فارغاً ويَمتَلِئ بالاكتساب. وهذا الفَراغُ الأَصلي ـ الذي تَخرُج به النَّفسُ إلى عالَم الشَّهادة كَما يَكشف قَولُه تعالى ﴿والله أَخرَجَكم من بُطون أُمَّهاتكم لا تَعلَمون شَيئاً﴾ [النحل 78] ـ هو الذي يُفَسّر طَبيعةَ النَّفس الأَوَّلية. فالفُجورُ ليس صِفةً مَزروعةً في النَّفس ابتداءً، بَل هو مآلُ الفَراغ المعرفي الذي تَولَّد به. كَما تَرى في المُجتَمَع المتخلِّف الفارغ معرفياً ـ تَنشأ فيه الاختلافاتُ، وتَضارُبُ الرُّؤى، والمَشاحَناتُ، والفَوضى ـ لا لأَنه مَفطورٌ على ذلك، بَل لخَوائه من المعرفة المُنَظِّمة. كَذلك النَّفسُ في خَوائها الأَصلي تَكون فاجرةً، لأَن المعرفةَ لم تَملأها بَعد.

ولَعَلَّ هذا ما يَكشفه قَولُه تعالى ﴿ونَفسٍ وما سَوّاها ۝ فأَلهَمها فُجورها وتَقواها﴾ [الشمس 7-8]. فالإلهامُ ـ في هذا السِّياق ـ ليس وَضعَ الفُجور والتَّقوى في النَّفس بالتَّساوي، بَل تَعريفُها بقابليتَيها: قابليةُ الانزِلاق إلى الفُجور إن بَقيَ الوعاءُ فارغاً، وقابليةُ الارتفاع إلى التَّقوى إن مُلِئَ بالمعرفة. وعَطفُ التَّقوى على الفُجور ليس عَطفَ مُساواة، بَل عَطفُ ما يَأتي ليَسكُن السابقَ ويُغَطّيه ـ كَما تَملأ المعرفةُ الفَراغَ فتَنتَفي الفَوضى الناشئةُ عنه.

ولذلك يَختِم القرآنُ بقَوله ﴿قَد أَفلَحَ مَن زَكّاها ۝ وقَد خابَ مَن دَسّاها﴾ [الشمس 9-10]. والتَّزكيةُ في أَصلها سُمُوٌّ ورُقي، ولا يَكون السُّموُّ إلا بالعِلم والمعرفة. فالذي زَكّى نَفسَه هو من مَلَأَ وعاءَها بالمعرفة المُنَظِّمة فأَخمَدَ فَوضى الفُجور وأَقامَ مَكانها السَّكينةَ والصَّوابَ والحِكمةَ وحُسنَ الخُلُق والمُواءَمة. والذي دَسّى نَفسَه ـ من «التَّدسية»، أَي الإخفاء والإبقاء على الخواء ـ هو من تَرَكَ الوعاءَ فارغاً، فظَلَّ الفُجورُ ظاهراً فيه لأَن المعرفةَ لم تَأتِ تَسكُنه

وعَلى هذا، تَتَجَلّى النَّفسُ في الحياة الدُّنيا على حالَين رَئيسَين بحَسَب ما يُمَلَأ من وعائها. فمن بَقيَت نَفسُه فارغةً معرفياً، استَمَرَّ فُجورُها الأَصلي، فهي النَّفس الأَمّارةُ بالسوء ـ كَما في قَوله تعالى ﴿إنَّ النَّفسَ لأَمّارةٌ بالسوء﴾ [يوسف 53] ـ تَأمُر بسوءٍ لا لأَنها

فُطِرَت عَليه، بَل لأن الفَراغَ لم يُملأ بَعد. ومن بَدَأ يَكتَسِب المعرفةَ ويَلوم نَفسَه على ما يَفرُط منها، صارت النَّفس اللَّوّامةَ - ﴿ولا أُقسِم بالنَّفس اللَّوّامة﴾ [القيامة 2] - في حال صَقلٍ وتَهيئةٍ مُستَمِرَّة، تَملأ فَراغَها بالعِلم والكَسب الواعي.

أمّا قَوله تعالى ﴿يا أَيَّتُها النَّفسُ المُطمَئنّة ۝ ارجِعي إلى رَبّك راضيةً مَرضيّة ۝ فادخُلي في عِبادي ۝ وادخُلي جَنَّتي﴾ [الفجر 27-30] - فيَكشف مَنزلةً للنَّفس المُؤمِنة العاملة، تَبدأ في الدُّنيا بذِكر الله، وتَستمِرّ عَبر الأَطوار اللاحقة حَتى الرُّجوع إلى الرَّبّ. ويُعَضّد ذلك قَولُه تعالى ﴿الذين آمَنوا وتَطمَئنّ قُلوبُهم بذِكر الله أَلا بذِكر الله تَطمَئنّ القُلوب﴾ [الرعد 28] - والآيةُ تَكشف أن الاطمئنانَ يَكون في الدُّنيا، يَنبَثِق من ذِكر الله والإيمان به، لا يَنتَظِر النَّتيجةَ يَومَ الحِساب. فالنَّفسُ المُطمَئنَّةُ هي التي آمَنَت في الدُّنيا خَيرَ إيمان، وعَمِلَت خَيرَ عَمَل، وقَدَّمَت لحَياتها الآخرة خَيرَ تَقديم، اطمَأَنَّت بإيمانها وعَمَلها وتَقديمها. وتَأتي تَفاصيلُ هذه المَنزلة في موضعها من الفصل [3.1.1.7]، عند الحديث عن الرُّجوع إلى الرَّبّ والمآل.

والمُطمَئنَّةُ - بهذا الفَهم - تَختَلِف بنيوياً عن الأَمّارة واللَّوّامة. فالأَمّارةُ واللَّوّامةُ حالان تَتَدافَعان في النَّفس بحَسَب امتلاء الوعاء أو فَراغه، تَمحوهما الأَعمالُ والمُكتَسَبات النافعة ويُظهِرُهما الفَراغُ وقِلَّةُ الوَعي. أمّا المُطمَئنَّةُ - فمَنزلةٌ تَتَجاوَز هذا التَّدافُع، تَنبَثِق من الإيمان الراسخ والعَمَل الصالح، فتَستَقِرّ في النَّفس وتَستمِرّ معها إلى ما بَعد الوَفاة.

ويَتَّضِح - في ضَوء هذا الاستقراء - أن النَّفسَ التي يَتَناوَلها القرآنُ ليست شَيئاً مادياً يَنحَلّ في الجَسد، ولا مُجَرَّدَ مَجموع وَظائفَ بَيولوجية، ولا قَلباً عُضوياً يَنبِض. بَل هي - في تَعريفها المُستَخلَص من النَّصّ - كَيانٌ معرفيٌّ واعٍ، مَنسوبٌ إلى الله ابتداءً، يَنفُذ به الإنسانُ في أَطوار الوجود، يَكتَسِب وَيُحاسَب ويَتَجَلّى بحَسَب ما يُدرَج فيه. وهي وعاءُ المعرِفة، لا أَن المعرفةَ وعاؤها. والمعارفُ المُدرَجةُ فيها - سَواءٌ ما يَأتيها من الوَحي عَبر الرُّوح، أو ما تَكتَسِبه باجتهادها عَبر السَّمع والأَبصار والأَفئدة - تُشَكّل تَجَلّيها وتُحَدّد مَآلها.

ومما يُعَضّد كَونها وعاءً معرفياً يَبدأ ليَمتَلِئ بالاكتساب، قَولُه تعالى ﴿والله أَخرَجَكم من بُطون أُمَّهاتكم لا تَعلَمون شَيئاً وجَعَلَ لكم السَّمعَ والأَبصارَ والأَفئدةَ لعَلَّكم تَشكُرون﴾ [النحل 78]. فالآيةُ تَكشف لَحظةَ بَدء النَّفس مَشوارَها المعرفيَّ الدُّنيوي: ﴿لا تَعلَمون شَيئاً﴾ - فَراغٌ معرفيٌّ يَنتَظِر الاكتسابَ من عالَم الشَّهادة. ثُمَّ ﴿وجَعَلَ لكم السَّمعَ والأَبصارَ والأَفئدة﴾ - أَدواتُ الاكتساب التي يَجمَع بها الإنسانُ معرفتَه في هذه الحياة. فالنَّفسُ تَخرُج إلى عالَم الشَّهادة فارغةً مما يَخصّ هذا العالَم، ثُمَّ تَبدأ رِحلةَ ملئها بما تَكتَسِب وما يُدرَج فيها من المعرفة.

ولا يَعني هذا أَنها كانت قَبل خُروجها مَحَلاً مَحضَ العَدَم. فهي - كَما تَأَسَّسَ في التَّمهيد - كَيانٌ مَنسوبٌ إلى الله، له وَجودُه السابقُ على التَّجَسّد. ولكنّ معرفتَها بعالَم الشَّهادة - بما فيه من قَوانينَ وأَسبابٍ وعَلاقاتٍ - تَبدأ من نُقطة الصِّفر عند الخُروج، إذ هذا عالَمٌ جَديدٌ تَدخُله النَّفسُ، فتَكتَسِب فيه ما يُهَيّئها للتَّكليف وللحِساب.

وعَلى هذا، يَنتَظِم تَعريفُ النَّفس في القرآن على بناءٍ متماسك: هي كَيانٌ معرفيٌّ واعٍ، خاصٌّ بالإنسان دون سائر الكائنات الحَيَّة، مَنسوبٌ إلى الله، يُدرَج في الجَسد فيَنفُذ به الإنسانُ في أَطوار الوجود، يَخرُج إلى عالَم الشَّهادة فارغاً مما يَخصّه فيَكتَسِب باجتهاده، ويَتَجَلّى بحَسَب ما يُدرَج فيه من معرفة أو غَفلة، ويُتَوَفّى عند انقضاء أَجَله ليُحاسَب على كَسبه. وسيَأتي تَفصيلُ هذه الخَصيصة - النَّفسُ خاصَّةً بالإنسان - في القِسم التالي، بَعد عَرض القَرائن النَّصّية التي تَكشفها.

3.1.1.2 خَصيصةُ النَّفس البَشَرية

تَأَسَّسَ في القِسم السابق أن النَّفسَ كَيانٌ معرفيٌّ واعٍ، وعاءٌ تُدرَج فيه المعرفة، ومَحَلٌّ للكَسب والمَسؤولية. وأُلمِحَ في خاتمة التَّعريف إلى أن هذه الخَصيصةَ - كَيانياً ووَظيفياً - تَنحَصِر في الإنسان دون سائر الكائنات الحَيَّة. ويَستحِقّ هذا التَّخصيصُ تَأسيساً، إذ يَكشف عن بنيةٍ قُرآنيةٍ متماسكةٍ في التَّمييز بَين الإنسان وما حَولَه من المَخلوقات.

ولَعَلَّ أَوَّلَ ما يَستوقِف في هذا الباب أن القرآنَ - في استقراء آيات النَّفس كلِّها - لا يَنسِب «النَّفس» بمعناها الكَياني الواعي إلى الحَيَوان أو الدَّابَّة، بَل يَخُصّ بها الإنسانَ تَخصيصاً مُطَّرِداً. والكَشفُ في ذلك ليس مَحض غيابٍ لُغوي، بَل مَنسوجٌ في النَّسَق القُرآني على وُجوهٍ متَتالية، أَفحَصها بترتيبٍ يَكشف بنيتَها.

أَوَّلاً ـ تَمييزُ الأَداة المَفتوحة والأَداة المُغلَقة

يَقول تعالى ﴿ولَقَد ذَرَأنا لجَهَنَّمَ كَثيراً من الجِنّ والإنس لهم قُلوبٌ لا يَفقَهون بها ولهم أَعيُنٌ لا يُبصِرون بها ولهم آذانٌ لا يَسمَعون بها أُولئك كالأَنعام بَل هم أَضَلّ﴾ [الأعراف 179]. ويَقول كَذلك ﴿أَم تَحسَب أَنَّ أَكثَرَهم يَسمَعون أَو يَعقِلون إن هم إلا كالأَنعام بَل هم أَضَلّ سَبيلاً﴾ [الفُرقان 44].

ولَعَلَّ في تَأَمّل هذه المُقابَلة كَشفاً بنيوياً. فالآيةُ تُشَبّه الإنسانَ الخاويَ بالأَنعام ـ ومحلُّ التَّشبيه هو الأَدوات (القَلب، العَين، الأُذُن)، لا كَيفيةُ استعمالها. فالأَنعامُ لها قُلوبٌ وأَعيُنٌ وآذان، لكنّها أَدواتٌ مُغلَقةُ المصدر، مُبرمَجةٌ على حاجتها التي خُلِقَت لها، لا تَتَعَدّى ما يَقتَضيه تَكوينُها من إدراكٍ مَحدودٍ ومُقَفَّل. أَمّا الإنسانُ ـ فأَدواتُه مَفتوحةُ المصدر، قابلةٌ لاستيعاب ما يُدرَج فيها من معرفةٍ مُتَجَدّدةٍ مُتَّسِعة.

ولِذا قال تعالى ﴿بَل هم أَضَلّ سَبيلاً﴾ ـ في إضافةٍ تَكشف أَن الأَنعامَ ليست في مَوقع التَّكليف أَصلاً، فمَن يَملِك أَداةَ التَّكليف ولا يَستخدِمها أَسوأُ ممن لم يُكَلَّف بطَبعه. ولَو كانت الأَنعامُ ذاتَ أَنفُسٍ معرفيةٍ كالإنسان، لكان مَن لا يَستخدِم نَفسَه «كالأَنعام» فقط، لا «أَضَلّ سَبيلاً». فإضافةُ «أَضَلّ» قَرينةٌ بنيويةٌ على أَن الأَنعامَ خارجَ مَيدان النَّفس المُكَلَّفة، إذ هي بَدَنٌ بأَدواتٍ مُبرمَجة، لا وعاءٌ معرفيٌّ قابلٌ للكَسب.

ومن لافِت ما يَدخُل في هذا الباب أَن السَّمعَ في القرآن لا يَقتَصِر على إدراك الصَّوت، بَل يَتَعَدّاه إلى إدراك المعنى. الأَنعامُ تَسمَع الصَّوتَ، لكنّها لا تَسمَع المعنى. والإنسانُ ـ بانفتاح أَدواته ـ يَسمَع الصَّوتَ والمعنى معاً، ويَعقِل ما يَسمَع. والعَقلُ ـ القُدرةُ على التَّجريد والاستيعاب ـ خَصيصةُ الإنسان وَحدَه، ولا يُنسَب في القرآن لغَيره.

ثانياً ـ تَمييزُ الخَلق والإنزال

يَقول تعالى ﴿خَلَقَكم من نَفسٍ واحدةٍ ثُمَّ جَعَلَ منها زَوجَها وأَنزَلَ لكم من الأَنعام ثَمانيةَ أَزواج﴾ [الزُّمَر 6]. ولاحَظَ النَّسَقُ اللُّغوي اختلافَ الفِعل بَين الإنسان والأَنعام:

في الإنسان ـ ﴿خَلَقَكم من نَفسٍ واحدة ثُمَّ جَعَلَ منها زَوجَها﴾ ـ فِعلُ الخَلق الذي يَنطَلِق من نَفسٍ سابقة.

في الأَنعام ـ ﴿وأَنزَلَ لكم من الأَنعام ثَمانيةَ أَزواج﴾ ـ فِعلُ الإنزال، أَي إدخالُها في وَعي الإنسان وتَسخيرها لخدمته.

اختلافُ الفِعل يَكشف اختلافَ النِّسبة بنيوياً. فالإنسانُ يُنسَب خَلقُه إلى الله ابتداءً من نَفسٍ ـ كَيانٌ معرفيٌّ سابق ـ يُلبَس جَسداً. أَمّا الأَنعامُ ـ فلا تُنسَب نَفسياً، بَل مادياً وَظيفياً: أَزواجٌ مُنزَلةٌ لخدمة الإنسان وتَسخيره. والإنزالُ هنا ليس نُزولاً مادّياً، بَل دُخولاً في النَّسَق الذي يَخدِم الإنسانَ في عالَم الشَّهادة.

ثالثاً ـ خَصيصةُ النِّسبة بَين الأَنفُس والأَزواج

يَقول تعالى ﴿فاطرُ السَّماوات والأَرض جَعَلَ لكم من أَنفُسكم أَزواجاً ومن الأَنعام أَزواجاً يَذرَؤكم فيه ليس كمِثله شَيءٌ وهو السَّميع البَصير﴾ [الشُّورى 11].

ولَعَلَّ النَّظَرَ الدَّقيقَ في هذا النَّصّ يَكشف تَمييزاً صَريحاً لا لَبسَ فيه. الأَزواجُ في الإنسان نُسِبَت ﴿من أَنفُسكم﴾ ـ أَي من النَّفس البَشَرية يَنشأ زَوجها. والأَزواجُ في الأَنعام نُسِبَت ﴿من الأَنعام أَزواجاً﴾ ـ بَلا ذِكرٍ لنَفسٍ تُنسَب إليها. فالنَّسَقُ القُرآنيُّ يُخَصّ الإنسانَ بنَفسٍ تُنسَب إليه، ولا يُنسِب للأَنعام إلا أَزواجاً مادية.

ولَو كانت الأَنعامُ ذاتَ نَفسٍ، لاطَّرَدَ النَّصُّ في نِسبتها كَما اطَّرَدَ في نِسبة الإنسان ـ فلَقيلَ «من أَنفُسها أَزواجاً». لكنّ النَّصَّ نَسَبَ في الأَنعام «الأَزواج» لا «الأَنفُس»، فدَلَّ ذلك على أَن الأَنعامَ لها زَوجٌ ماديٌّ بَلا نَفس، خِلافاً للإنسان الذي له نَفسٌ يَنشأ منها زَوجها.

ويَتَعَضَّد هذا بقَوله تعالى ﴿والذي خَلَقَ الأَزواجَ كلَّها وجَعَلَ لكم من الفُلك والأنعام ما تَركَبون﴾ [الزخرف 12]. فالأنعامُ هنا في نَسَقٍ واحدٍ مع الفُلك ـ كتلتان ماديتان يَركَبهما الإنسانُ بجَسده ليَنتَقِل في عالَم الشَّهادة. وفي هذا النَّسَق ما يَكشف عن ماديةِ الجَسد ـ زَوجِ النَّفس ـ إذ هو الذي يَحتاج وَسيلةَ النَّقل، فيَركَب الفُلكَ والأَنعام. فلَو كان الإنسانُ نَفساً مَحضةً بَلا جَسد، لَما احتاج إلى مَركَب. والآيةُ ـ بإلحاق الجَسد نَسَقياً بما يَركَبه من مادياتٍ أُخرى ـ تَكشف أَن الجَسدَ كَتلةٌ ماديةٌ في النَّوع نَفسه الذي تَنتَمي إليه الأنعامُ والفُلك، وإن تَفاوَتَ التَّكوينُ. والأَنعامُ بهذا أَجسامٌ مُسَخَّرةٌ تَخدِم أَجسامَ البَشَر، فهي ـ بنيوياً ـ في رُتبةٍ ماديةٍ خادمة، بَلا نَفسٍ كَيانيةٍ تُمَيّزها.

رابعاً ـ خَصيصةُ التَّحريم

يَقول تعالى ﴿ولا تَقتُلوا النَّفسَ التي حَرَّمَ الله إلا بالحَقّ﴾ [الإسراء 33]. ويَقول ﴿مَن قَتَلَ نَفساً بغَير نَفسٍ أَو فَسادٍ في الأَرض فكَأَنَّما قَتَلَ الناسَ جميعاً﴾ [المائدة 32].

ولَعَلَّ من لافِت النَّظَر أَن القرآنَ خَصَّ التَّحريمَ بـ«النَّفس»، لا بـ«البَدَن» أَو «الإنسان» أَو «البَشَر». ولَو كان المُحَرَّمُ مَحلَّه الجَسدُ المادي مُجَرَّداً، لاطَّرَدَ التَّحريمُ على كلّ بَدنٍ حَيّ ـ ولَدَخَلَت الأنعامُ في التَّحريم، إذ هي أَجسادٌ حَيَّة. لكنّ النَّصَّ خَصَّ «النَّفس» ـ ليَكشف أَن المُحَرَّمَ في حَقيقته قَتلُ الوَعي والكَيان المعرفي، لا قَتلُ مُجَرَّد البَدَن. ولِذا أُحِلَّ ذَبحُ الأَنعام لمَنافع الإنسان، إذ ما لها بَدَنٌ بأَدواتٍ مُبرمَجة، لا نَفسَ كَيانيةَ تُحَرَّم.

خامساً ـ خَصيصةُ الشَّهوة

يَقول تعالى في وَصف نَعيم الجَنَّة ﴿يُطاف عَليهم بصِحافٍ من ذَهَبٍ وأَكوابٍ وفيها ما تَشتَهيه الأَنفُسُ وتَلَذّ الأَعيُن﴾ [الزخرف 71]. ولَعَلَّ في هذا التَّمييز كَشفاً لطيفاً. فالشَّهوةُ ـ في هذا السِّياق ـ نُسِبَت إلى الأَنفُس، لا إلى البَدَن. وهذا فَرقٌ بنيويٌّ يَستحقّ التَّأَمل.

فالغَريزةُ ـ في طَبعها ـ حِسٌّ ماديٌّ يَكون في البَدَن (الجوعُ، التَّكاثُر، الحَفاظ على الذات)، وهي مُشتَرَكةٌ بَين الإنسان وسائر الحَيَوان. أَمّا الشَّهوةُ ـ فحِسٌّ معنويٌّ يَكون في النَّفس، يَنشأ من اقتران الوَعي بالحاجة. ولِذا لا تَكون الشَّهوةُ مُجَرَّدَ إشباع غَريزة، بَل تَلَذّذٌ واعٍ بما يَطلُبه الإنسان من خَيرٍ ولَذَّةٍ ووَجاهة.

ويَتَّضح من هذا أَن ما يُمَيّز الإنسانَ ـ بَعد أَن اشتَرَكَ مع الحَيَوان في الغَرائز البَدَنية ـ هو أَنه اكتَسَبَ نَفساً تَضبِط هذه الغَرائزَ بغِطاء الوَعي الذي تَكتَسِبه. فالغَريزةُ لا تُلغى في الإنسان، بَل تُغَطّى بالوَعي فتُضبَط، وتُهَذَّب، وتُوَجَّه. ومن اقتران الغَريزة بالوَعي يَنشأ نَوعٌ مُتَفَرّدٌ من الحِسّ ـ هو الشَّهوة الإنسانية ـ شَهوةٌ ليست مُجَرَّدَ إشباعٍ غَريزي، بَل غَريزةٌ مَطبوعةٌ بالوَعي. ولِذا نَسَبَ القرآنُ الشَّهوةَ إلى الأَنفُس، إذ هي ثَمَرةُ اقتران الغَريزة البَدَنية بالوَعي النَّفسي.

سادساً ـ الوَظيفةُ تَستلزِم الأَداة

ولَعَلَّ ما تَقَدَّمَ من القَرائن النَّصّية يَتَّسق ـ بنيوياً ـ مع قاعدةٍ بَدَهية: الوَظيفةُ تَستلزِم الأَداة. فما لا يُطلَب لا يُهَيَّأ له آلتُه. والمَطلوبُ من الإنسان: الفِكرُ، والمعرفة، والكَسبُ الواعي، والتَّكليفُ ـ كلُّها وَظائفُ تَستلزِم وعاءً معرفياً يَستوعِب ويُخَزّن ويُمَيّز. أَمّا المَطلوبُ من الأنعام ـ فأَداءُ وَظيفتها المَحدودة من التَّكاثُر والخدمة والغذاء ـ ولا تَستلزِم هذه الوَظائفُ وعاءً معرفياً، إذ تَجري بقَوانينَ كَونيةٍ تَلائِم الغَرائز التي زُوّدَت بها.

فالأَنعامُ ليست مَحرومةً من النَّفس بنَقصٍ في خَلقها، بَل بدِقَّة المُلائَمة بَين الوَظيفة والأَداة. ما تَحتاجه لإتمام وَظيفتها مَوجودٌ فيها كاملاً، وما لا تَحتاجه لم يُهَيَّأ لها. والنَّفسُ ـ بمعناها الكَياني الواعي ـ لا تُحتاج لأَداء الوَظائف الحَيَوانية، فلا تُهَيَّأ. أَمّا الإنسانُ ـ فلكَونه مَحَلَّ التَّكليف والكَسب والمَسؤولية ـ هُيّئَ له هذا الوعاءُ المعرفيُّ الذي يَستوعِب المعرفةَ ويَكتَسِب بها التَّقوى التي تَضبِط الغَرائزَ بغِطاء الوَعي.

سابعاً ـ التَّمييزُ في الأَكل ـ آيةُ السَّجدة 27

ومن لافِت ما يُتَمّ هذه القَرائن قَولُه تعالى ﴿أَوَلم يَرَوا أَنّا نَسوق الماءَ إلى الأَرض الجُرُز فنُخرِج به زَرعاً تَأكُل منه أَنعامُهم وأَنفُسُهم﴾ [السجدة 27]. فالآيةُ تَضَع الأَنعامَ والأَنفُسَ في نَسَقٍ واحدٍ بالأَكل، لكنّها تُفرّق في التَّسمية ـ الأَنعامُ بَدَنٌ مَحضٌ يَأكُل لإشباع غَريزته، والأَنفُسُ كَيانٌ مُرَكَّبٌ من نَفسٍ وجَسد يَأكُل لإمداد كلَيهما. والتَّمييزُ الذي بَنَيناه يَقوى بهذا النَّسَق: الأَنعامُ تُسَمَّى بَدَنياً (إذ هي كلُّها بَدَن)، والإنسانُ يُسَمَّى نَفسياً (إذ النَّفسُ هي مَحوَره، والجَسدُ زَوجُها التَّكويني).

ثامناً ـ خُلاصةُ الخَصيصة

ومن مَجموع هذه القَرائن، يَتَأَسَّس أَن النَّفسَ ـ بمعناها القُرآني المُحَرَّر ـ خاصَّةٌ بالإنسان دون سائر الكائنات الحَيَّة. وهذا التَّخصيصُ ليس مَحضَ تَفضيلٍ، بَل بنيةٌ متماسكةٌ تَنتَظِم النَّفسَ والوَظيفة والتَّكليف معاً. فالإنسانُ مُكَلَّفٌ، فيَستحقّ نَفساً تَستوعِب ما يَكتَسِبه؛ والأَنعامُ غَيرُ مُكَلَّفة، فلا تَستحقّ هذه الأَداة.

ويَنتَظِم التَّمييزُ على هذا النَّحو: الإنسانُ كَيانٌ مُرَكَّب من نَفسٍ معرفيةٍ واعيةٍ وجَسدٍ ماديٍّ هو زَوجُها التَّكويني. النَّفسُ مَنسوبةٌ إلى الله، تَنفُذ بالجَسد في أَطوار الوجود. والجَسدُ زَوجٌ ماديٌّ يسكن الى النَّفسُ، كَما أن زوج النفس كتلة مادية كما الأَجسامُ تحمله الأَنعام والفُلك. والأَنعامُ بَدَنٌ ماديٌّ بأَدواتٍ مُبرمَجة، خاليةٌ من النَّفس الكَيانية الواعية، تَجري بقَوانينَ كَونيةٍ تَلائِم وَظائفها التي خُلِقَت لها. وتَسخيرُها للإنسان ـ كَما يَكشفه ﴿أَنزَلَ لكم من الأَنعام﴾ و﴿جَعَلَ لكم من الفُلك والأَنعام ما تَركَبون﴾ ـ سُنَّةٌ ربوبيةٌ تَجعَل الإنسانَ سَيِّدَ الكائنات المَرئية في عالَم الشَّهادة، وحاكِمَ المُتَصَرّفين فيها.

ومن هذا التَّأسيس يُفهَم لمَ خَصَّ القرآنُ الإنسانَ بالتَّكليف، وبالنَّفس، وبتَحريم القَتل، وبالشَّهوة الواعية، وبالحِساب يَومَ القيامة. كلُّ ذلك بنيةٌ واحدةٌ متماسكةٌ، يَنتَظِم بَعضُها بَعضاً، وتَدور كلُّها حَول هذا الوعاء المعرفي الفَريد: النَّفس البَشَرية.

3.1.1.3 مصدرُ النَّفس وكَينونتها

تَأَسَّسَ في القِسمَين السابقَين أَن النَّفسَ كَيانٌ معرفيٌّ واعٍ، خاصٌّ بالإنسان، وعاءٌ تُدرَج فيه المعرفةُ ويُكتَسَب فيه ما تَتَجَلَّى به في الحياة. ويَستحقّ هذا الكيانُ ـ بَعد تَبَيّن تَعريفه وخَصيصته ـ أَن يُستَقصى مصدرُه الذي انبَثَقَ منه، ومَجرى كَينونته في النَّوع البَشَري. وفي تَأَمّل آيات النَّفس بَعضها على بَعض، يَتَكَشَّف نَسَقٌ بنيويٌّ دَقيق يَستحقّ التَّأنّي عند كلّ وَجهٍ من وُجوهه.

أَوّلاً ـ آدمُ بَدايةُ النَّوع، ووعاءُ النَّفس في طَوره الأَوَّل

من أَوَّل ما يَلفِت في استقراء آيات آدم أَنها ـ في كلّ مَواضعها ـ تَدور حَول خَلقه وتَسويته ونَفخ الرُّوح فيه وتَعليمه الأَسماءَ، ثُمَّ سَكَنه في الجَنَّة ومَعصيته وتَوبته. لكنّها ـ في هذا كلّه ـ لا تَنسِب إلى آدم لَفظَ «النَّفس». فالقرآنُ يَستَخدِم له «بَشَر» ـ ﴿إنّي خالقٌ بَشَراً من طين﴾ [ص 71] ـ و«آدم» اسماً، و«زَوجه» إشارةً إلى التَّكوين البَشَريّ المُرافِق له، يَعيشان في تَكامُلٍ بَشَريٍّ يُؤَسّس عَليه ظُهورُ هذا النَّوع المُختار واندثارُ ما سِواه من البَشَريات. ولا يَستَخدِم له «نَفس» في أَيّ موضعٍ من هذه المَواضع.

ولَعَلَّ في تَأَمّل الخِطاب القُرآني لآدم ما يَكشف أَن «آدم» في هذه السِّياقات ليس اسمَ فَردٍ مُحَدَّد، بَل اسمَ نَوعٍ بَشَريٍّ بِدائي، يُخاطِب القرآنُ فيه كلَّ فَردٍ من هذا النَّوع بصيغة المُفرَد تَوحيداً للخَبَر. ويَتَأَكَّد هذا بقَوله تعالى ﴿وإذ أَخَذَ رَبُّكَ من بَني آدمَ من ظُهورهم ذُرّيَّتَهم﴾ [الأعراف 172] ـ ﴿بَني آدم﴾ تَدلّ على المُنحَدِرين من النَّوع المُسَمَّى آدم، الذي تَفَوَّقَ على سائر البَشَريات واستَمَرَّ، فيما اندَثَرَت سائرُ النَّوعيات البَشَرية المُعاصِرة. ﴿من ظُهورهم﴾ في اللسان تَدلّ على التَّفَوّق والبُروز، لا على العُضو الجَسَدي.

ولَعَلَّ في هذا الغياب اللُّغوي ـ المُطَّرِد عَبر آيات آدم كلّها ـ كَشفاً بنيوياً يَتَّسق مع طَبيعة النَّفس بوَصفها وعاءً معرفياً. فالنَّفسُ ـ كَوعاءٍ ـ مَوجودةٌ في الإنسان مع الخَلق الأَوَّل لآدم، لكنّ هذا الوعاءَ في طَوره الأَوَّل فارغٌ من المعرفة التي يُمكن أَن يُخاطَب بها بنَفسه. فالمُخاطَبةُ النَّفسيةُ تَستلزِم وعاءً ممتلِئاً بما يَكفي لاستيعاب الخِطاب التَّجريدي. ولا تَكون النَّفسُ مَحَلَّ مُخاطَبةٍ ما دامَ وعاؤها فارغاً ـ كَما لا تُخاطَب صَحيفةٌ بَيضاء.

ولِذا يَنفي القرآنُ نِسبةَ «النَّفس» إلى آدم بلَفظها ـ ليس لأَن آدمَ بَلا نَفس، بَل لأَن نَفسَه في طَورها الأَوَّل لم تَبلُغ مَرتبةَ الامتلاء الذي يُؤَهّلها للمُخاطَبة بنَفسها. آدمُ ـ في هذا الطَّور ـ نَوعٌ بَشَريٌّ مَوهوبٌ وعاءَ النَّفس، يَتَأَسَّس فيه الوَعيُ تَدريجياً، اختاره الرَّبُّ من بَين البَشَريات ليَستَمِرَّ، وأَودَع فيه التَّأسيسَ الأَوَّليَّ للوَعي الذي يَتَراكَم في ذُرّيته لاحقاً.

ولَعَلَّ هذا ما يَكشفه قَولُه تعالى ﴿وإذ قال رَبُّك للمَلائكة إنّي خالقٌ بَشَراً من طين ۝ فإذا سَوَّيتُه ونَفَختُ فيه من رُوحي فقَعوا له ساجِدين﴾ [ص 71-72]. لاحَظَ النَّسَقُ يَنسِب هذا الخَلقَ كلَّه إلى «رَبُّك» ـ لا إلى الله. وليس ذلك من قَبيل الإطلاق أَو التَّبادُل، بَل من بنية التَّعَلّق بَين المَوضوع ومَقام النِّسبة. فما يَجري في الوجود من ضَبطٍ تكويني وأَخلاقيٍّ اجتماعي ـ مَنسوبٌ إلى الرَّبّ، إذ هو شَأنُ الإدارة الوُجودية. وآدمُ ـ في تَأسيسه ـ مَوضوعُ ضَبطٍ ربوبي: يَتَعَلَّم ما له وما عَليه في الوجود من سُلوكٍ وقِيَمٍ أَخلاقية، ويَدخُل الجَنَّةَ ويُخرَج منها بحَسَب طاعته لرَبّه ومَعصيته.

ولَعَلَّ ما يُعَضّد هذا أَن نَفخَ الرُّوح في آدم ـ يُقابِله في موضعٍ آخَر ﴿وعَلَّمَ آدمَ الأَسماءَ كلَّها﴾ [البقرة 31]. والتَّعليمُ هنا تَجريدٌ معرفيٌّ دُنيوي ـ تَعريفُ آدم بالمَوجودات في الوجود، إدراجٌ أَوَّليٌّ في وعاء نَفسه ـ كنواةٍ يَبتَدِئ منها التَّراكُمُ المعرفي. وهذا كلُّه شَأنٌ ربوبيٌّ في عالَم الإدارة الدُّنيوية، يَخدِم الضَّبطَ الاجتماعيَّ والأَخلاقيَّ الذي به يَنتَظِم الوجودُ البَشَريّ.

فآدمُ ـ في طَوره الأَوَّل ـ حامِلٌ لوعاء النَّفس ابتداءً، لكنّ هذا الوعاءَ في بداياته فارغٌ من المعرفة الكافية للمُخاطَبة بنَفسه. وما تَلَقّاه من نَفخ الرُّوح وتَعليم الأَسماء ـ نَواةُ هذا التَّأسيس، ربوبيُّ النِّسبة، يَخدِم بدايةَ الامتلاء الذي يَتَراكَم عَبر الأَجيال.

ثانياً ـ بُلوغُ الامتلاء في الذُّرّية والمُخاطَبةُ بالنَّفس

وأَوَّلُ ما يُخاطِب القرآنُ النَّفسَ بلَفظها ـ مَنسوبةً إلى البَشَر ـ يَكون في ذُرّية آدم لا في آدم نَفسه. يَقول تعالى ﴿وإذ أَخَذَ رَبُّك من بَني آدمَ من ظُهورهم ذُرّيَّتَهم وأَشهَدَهم على أَنفُسهم أَلستُ برَبّكم قالوا بَلى شَهِدنا أَن تَقولوا يَومَ القيامة إنا كُنّا عن هذا غافِلين﴾ [الأعراف 172].

لاحَظَ النَّسَقُ يَنسِب الأَخذَ إلى «رَبُّك»، والشَّهادةَ إلى ربوبية الله ﴿أَلستُ برَبّكم﴾ ـ ربوبيةٌ صَريحةٌ في كلّ مَوضع. ولَعَلَّ المُلاحَظَ الأَدَقّ أَن «الأَنفُس» هنا نُسِبَت إلى «ذُرّيَّتَهم»، لا إلى آدم. فالشَّهادةُ على النَّفس لم تَجرِ على آدم، بَل على الذُّرّيةِ اللاحقة التي بَلَغَ بها امتلاءُ الوعاء النَّفسي مَرتبةَ التَّأَهّل للمُخاطَبة ـ ذُرّيةٍ تَنتَمي إلى آدم نَسَباً مَصدرياً، حامِلةً منه خَصائصَه البَشَرية ووعاءَ نَفسه، وإن تَطَوَّرَت معرفياً ونَوعياً لتَبلُغ مَرتبةَ المُخاطَبة بالنَّفس.

وهذه الشَّهادةُ ـ في مَقامها الربوبيّ ـ ليست مُحادَثةً غَيبيةً وَقَعَت في عالَمٍ مَجهول، بَل مَرحلةٌ تاريخيةٌ معرفيةٌ في تَطَوّر الوَعي البَشَري. الذُّرّيةُ بَلَغَت ـ بَعد التَّأهيل الذي بَدَأَ بآدم وتَراكَمَ عَبر الأَجيال ـ مَرتبةَ استيعاب مفهوم الرُّبوبية، فأَقَرَّت به قَبل أَن يَأتيها الرَّسولُ يَحمِل الرِّسالةَ من الله. وهذه المَرتبةُ مَرتبةُ امتلاءٍ نَفسيّ بطَبعها ـ لأَنها تَلَقٍّ معرفيٌّ تَجريديٌّ يَستوجِب وعاءً ممتَلِئاً يَستوعِب ويَشهَد.

ثالثاً ـ الامتلاءُ المُتَدَرّج للنَّفس

ويَتَّتِم هذا الفَهمُ بقَوله تعالى ﴿وهو الذي أَنشَأَكم من نَفسٍ واحدةٍ فمُستَقَرٌّ ومُستَودَع قَد فَصَّلنا الآياتِ لقَومٍ يَفقَهون﴾ [الأنعام 98]. ولَعَلَّ في اللَّفظ ﴿أَنشَأَكم﴾ كَشفاً بنيوياً يَتَّسق مع ما تَأَسَّسَ. فالإنشاءُ في اللسان تَكوينٌ مُتَدَرّج طَبَقياً ـ يُنشَأ البِناءُ طَبَقةً فَوقَ طَبَقة، يَأتي اللاحقُ على السابق فيُكَمّله ويَرتَفِع به. وهذا يَنسَجِم تَماماً مع ما لاحَظناه ـ أَن وعاءَ النَّفس لم يَمتَلِئ فَجأَةً في بَشَرٍ في زَمَنٍ مُحَدَّد، بَل امتَلَأَ تَدريجياً في ذُرّية آدم، طَبَقةً فَوقَ طَبقة، مُتَناغِماً مع تَطَوّر الوَعي البَشَري.

و«النَّفسُ الواحدة» التي يَتَكَلَّم عنها النَّصُّ ـ كَما تَأَسَّسَ في التَّمهيد ـ ليست كياناً مادياً يُستَنسَخ منه، بَل وَحدةُ طَبعٍ ووَحدةُ مَنبَع. كلُّ النُّفوس البَشَرية من جِنسٍ نَفسيٍّ واحد، طَبعُها واحد، مَنبَعُها واحدٌ مَنسوبٌ إلى الله. ومنه تَنبَثِق نُفوسٌ متكاثرةٌ بَلا نَقصٍ في المَنبَع، إذ المعنويُّ يَتَكَثَّر بَلا انتقاص.

ويُعَضّد ذلك قَوله تعالى ﴿ما خَلقُكم ولا بَعثُكم إلا كنَفسٍ واحدةٍ إنَّ الله سَميعٌ بَصير﴾ [لقمان 28]. والآيةُ تَكشف ـ في وَجهٍ من وُجوهها ـ أَن خَلقَ النُّفوس وبَعثَها على البَشَر جميعاً كنَفسٍ واحدةٍ في النَّوع ـ من جِنسٍ نَفسيٍّ موَحَّد، وإن تَفَرَّدَت كلُّ نَفسٍ في كَسبها وتَجَلّيها.

ولَعَلَّ في هذه الوَحدة كَشفاً عن جَوهر النَّفس وطَبيعة مَنبَعها. فالنَّفسُ ـ في كَينونتها المعنوية ـ مَنبَعها العِلمُ الإلهيُّ الواحد. والعِلمُ في طَبعه يُوَحّد، والمعرفةُ في طَبعها تَنسَجِم ـ لوَحدة مَصدرها. ولِذا كانت النُّفوسُ موَحَّدةَ الطَّبع، متَّفِقةً في الجِنس النَّفسي. أَمّا البَشَريةُ ـ بمَصدرها المادي المُتَنَوّع ـ فمَحَلُّ تَفَرّدٍ واختلاف. كلُّ بَشَريٍّ بَصمتُه وهَويتُه وخَصائصُه التي لا تُشبه أَحَدٌ سِواه. ليس البَشَريُّ مَحَلَّ تَسويةٍ في المعرفة، بَل مَحَلُّ اختلافٍ في التَّكوين. فالعِلمُ يُوَحّد، والمعرفةُ تَنسَجِم لوَحدة مَصدرها الإلهي، والبَشَريةُ تَختَلِف وتَتَنَوَّع لسَعة مَصادرها وتَفَرّق خَصائصها.

أَمّا قَولُه ﴿فمُستَقَرٌّ ومُستَودَع﴾ ـ فيَكشف رِحلةَ النَّفس عَبر طَوريها. المُستَقَرّ ـ مَوضعُ الاستقرار المُؤَقَّت في الحياة الدُّنيا، حَيث تَكتَسِب النَّفسُ وتَجتَهِد وتُختَبَر. والمُستَودَع ـ مَوضعُ الإيداع بَعد الوَفاة، عند الله، إلى يَوم الحِساب. وتَفصيلُ هذا يَأتي في موضعه من الفصل، عند الحديث عن الوَفاة والبَرزَخ والمَآل.

رابعاً ـ نِسبةُ النَّفس بَين الإلهي والرَّبوبي

ولَعَلَّ مما يَستحقّ التَّأَنّي في كَينونة النَّفس أَن نِسبتَها ـ في القرآن ـ ليست على وَتيرةٍ واحدة، بَل تَتَوَزَّع بَين الإلهي والرَّبوبي بحَسَب الجانب الذي يَتَكَلَّم عَنه النَّصّ. وهذه الثُّلاثيةُ ـ التي يَكشفها استقراءُ الآيات ـ تَستحقّ أَن تُؤَسَّس قاعدةً مَنهجيةً في فَهم النَّفس.

فالنَّفسُ ـ في مَنبَعها النَّوعيِّ المُطلَق ـ مَنسوبةٌ إلى الله. والنَّوعُ النَّفسيُّ الواحدُ الذي تَنبَثِق منه النُّفوسُ كلُّها ـ من المُطلَق الإلهي يَنبَعِث، بَلا أَن يَجري عَليه زَمنٌ أَو يَدخُل في تَكوينٍ مادي. وكَذلك مَآلُ النَّفس ـ ﴿الله يَتَوَفّى الأَنفُسَ﴾ [الزُّمَر 42] ـ نِسبةُ التَّوَفّي إلى الله، إذ الله مَآلُ النُّفوس ومُستَودَعُها بَعد الوَفاة، خارجَ جَريان الزَّمن الوُجودي.

أَمّا تَجَلّي النَّفس وتَدبيرُها في الوجود ـ فربوبيٌّ في كلّ وُجوهه. الإنشاءُ التَّكوينيُّ في الذُّرّية، الإدراجُ في الجَسد، التَّكاثُرُ والتَّوالُد، الضَّبطُ الأَخلاقيُّ الاجتماعي، الكَسبُ والاجتهاد، الحِسابُ على ما اكتَسَبَت في الدُّنيا ـ كلُّها شُؤونٌ ربوبيةٌ تَجري بسُنَن الرَّبّ التي تَحكُم عالَم الوجود.

أَمّا التَّلَقّي المعرفيُّ ـ فعَلى مَرتبتَين تَتَفاوَتان بحَسَب طَور امتلاء النَّفس:

المَرتبةُ الأُولى ـ ربوبية: في الطَّور الأَوَّل، يَمتَلِئ وعاءُ النَّفس بالضَّبط الأَخلاقيّ والاجتماعي، وتَستوعِب مفهومَ الرُّبوبية. وهذا الطَّورُ يَمتَدّ من تَأسيس آدم إلى ما قَبل أَوَّل رِسالةٍ إلهية. تَلَقٍّ ربوبيُّ النِّسبة، يَخدِم تَأهيلَ النَّفس لمَرتبةٍ أَعلى.

المَرتبةُ الثانية ـ إلهية: بَعد بُلوغ النَّفس مَرتبةَ التَّأَهّل ـ ابتداءً من نوحٍ بوَصفه أَوَّلَ رَسولٍ يَحمِل رِسالةً من الله ـ تَدخُل النَّفسُ طَورَ التَّلَقّي الإلهي. تَتَلَقّى التَّجريدَ الأَعلى الذي يُعَرّفها بالله، وتَستوعِب القِيَمَ المُطلَقةَ التي تَتَعَدّى الضَّبطَ الاجتماعيَّ إلى الحَقّ في ذاته.

خامساً ـ تَمييزُ النِّسبة في آيات النَّفس

ولَعَلَّ في تَتَبُّع آيات الإنشاء والخَلق للنَّفس ما يَكشف هذه الثُّلاثية بنيوياً في النَّصّ. فحَيث يَكون الحديثُ عن النَّفس مِحوَراً، والجَسدُ تابعٌ جَعلٌ لاحق، تُنسَب الأَفعالُ إلى الله. وحَيث يَكون الحديثُ عن النَّفس والجَسد معاً كَوَحدةٍ واحدةٍ في السِّياق، يَنتَقِل النَّسَقُ إلى الرَّبّ.

من النَّوع الأَوَّل قَولُه تعالى ﴿وهو الذي أَنشَأَكم من نَفسٍ واحدةٍ فمُستَقَرٌّ ومُستَودَع﴾ [الأنعام 98]. النَّسَقُ يَدور حَول النَّفس وإنشائها، ويَنسِب الإنشاءَ إلى الله بالضَّمير ﴿هو﴾.

ومن مِثله قَولُه تعالى ﴿هو الذي خَلَقَكم من نَفسٍ واحدةٍ وجَعَلَ منها زَوجَها ليَسكُن إليها﴾ [الأعراف 189]. الآيةُ تَنسِب الخَلقَ إلى الله ـ ﴿هو الذي خَلَقَكم﴾ ـ مع ذِكر الزَّوج بصيغة ﴿وجَعَلَ منها﴾، فالنَّفسُ هي المِحوَر، والزَّوجُ جَعلٌ تكويني تابع.

ومن مِثله قَولُه تعالى ﴿ما خَلقُكم ولا بَعثُكم إلا كنَفسٍ واحدةٍ إنَّ الله سَميعٌ بَصير﴾ [لقمان 28]. النَّسَقُ كلُّه حَول النَّفس ووَحدتها، والنِّسبةُ إلى الله مُباشَرةً.

ومن مِثله ـ في موضعٍ يَتَدَرَّج فيه السِّياق ـ قَولُه تعالى ﴿خَلَقَكم من نَفسٍ واحدةٍ ثُمَّ جَعَلَ منها زَوجَها وأَنزَلَ لكم من الأَنعام ثَمانيةَ أَزواجٍ يَخلُقُكم في بُطونِ أُمَّهاتكم خَلقاً من بَعد خَلقٍ في ظُلُماتٍ ثَلاثٍ ذلكم الله رَبُّكم له المُلك لا إله إلا هو فأنّى تُصرَفون﴾ [الزُّمَر 6]. ابتَدَأَ النَّسَقُ من النَّفس، ثُمَّ تَدَرَّجَ إلى الجَسد، ثُمَّ إلى الأَنعام، ثُمَّ إلى التَّكوين الجَنيني ـ فلَمّا اتَّسَعَ النَّسَقُ إلى الوُجود كلِّه، ختمت الآيةُ بـ﴿ذلكم الله رَبُّكم﴾، تَجمَع الاسمَين معاً بحَسَب ما اتَّسَعَ السِّياقُ.

أَمّا من النَّوع الثاني ـ حَيث الحديثُ عن النَّفس والجَسد كَوَحدةٍ واحدةٍ ـ فقَولُه تعالى ﴿يا أَيُّها الناسُ اتَّقوا رَبَّكم الذي خَلَقَكم من نَفسٍ واحدةٍ وخَلَقَ منها زَوجَها وبَثَّ منهما رِجالاً كثيراً ونِساءً واتَّقوا الله الذي تَساءَلون به والأَرحامَ إنَّ الله كان عَليكم رَقيباً﴾ [النساء 1]. السِّياقُ يَدور حَول التَّكاثُر، الرِّجال والنِّساء، الأَرحام، التَّساؤل المُجتَمَعي ـ شُؤونٌ ربوبيةٌ تَحكُم الوجودَ الدُّنيوي. ولِذا ابتَدَأَت الآيةُ ﴿اتَّقوا رَبَّكم﴾، إذ المِحوَرُ ضَبطٌ ربوبيٌّ للنَّفس والجَسد معاً، وللعَلاقات الاجتماعية التي تَنشأ منهما.

سادساً ـ خُلاصةُ الكَينونة

ومن مَجموع هذه القَرائن، يَتَأَسَّس أَن النَّفسَ كَيانٌ مُرَكَّبٌ في تَدبيره، يَنتَظِم على هذا النَّحو:

في مَنبَعها النَّوعي ـ مَنسوبةٌ إلى الله، إذ النَّوعُ النَّفسيُّ الواحدُ من المُطلَق الإلهي يَنبَعِث، خارجَ جَريان الزَّمن. وفي تَجَلّيها الوُجودي ـ ربوبيُّ الإدارة في كلّ شُؤونه (الإنشاءُ، الامتلاءُ، التَّكاثُرُ، الضَّبطُ، التَّكليفُ، الحِساب). وفي تَلَقّيها المعرفي ـ يَتَوَزَّع بَين الرَّبوبي (في الطَّور الأَوَّل قَبل الرِّسالات) والإلهي (بَعد التَّأَهّل، ابتداءً من نوحٍ). وفي مَآلها بَعد الوَفاة ـ مَنسوبةٌ إلى الله ﴿الله يَتَوَفّى الأَنفُسَ﴾، تَنفَصِل عن زَوجها الجَسَدي وتَعود إلى المُطلَق إلى يَوم الحِساب.

ومنه يُفهَم لمَ خَصَّ القرآنُ الإنسانَ بالنَّفس، وبالتَّكليف، وبالحِساب يَومَ القيامة. كلُّ ذلك بنيةٌ واحدةٌ متماسكةٌ، يَدور بَعضُها على بَعض، وتَجتَمِع كلُّها حَول هذا الوعاء المعرفيِّ الفَريد الذي وُهبَ لآدم ابتداءً، وامتَلَأَ تَدريجياً في ذُرّيته، ليَكون مَوضعَ الكَسب والمَسؤولية في الوجود.

3.1.1.4 إنشاءُ النَّفس في الجَسد

تَأَسَّسَ في القِسم السابق أَن النَّفسَ في مَنبَعها مَنسوبةٌ إلى الله، وأَن وعاءَها امتَلَأَ تَدريجياً في ذُرّية آدم عَبر الأَجيال. ويَستحقّ ـ بَعد تَبَيّن المنبَع في النَّوع ـ أَن يُتَأَنّى في إنشاء النَّفس في الفَرد، إذ كلُّ مَولودٍ بَشَريٍّ يَخرُج إلى الوجود نَفساً وجَسداً متَلازِمَين. ويَكشف القرآنُ هذا الإنشاءَ في سياقَين متَتالِيَين: التَّكوينُ الجَسَدي المُتَدَرّج، وتَغَشّي الجَسد للنَّفس عَبر فَترة الحَمل.

أَوَّلاً ـ التَّكوينُ الجَسَدي المُتَدَرّج

يَكشف القرآنُ أَن تَكوينَ الجَسد ليس حَدَثاً لَحظياً، بَل عَمليةٌ تَتَدَرَّج عَبر مَراحلَ مُتَتالية. يَقول تعالى ﴿ولَقَد خَلَقنا الإنسانَ من سُلالةٍ من طين ۝ ثُمَّ جَعَلناه نُطفةً في قَرارٍ مَكين ۝ ثُمَّ خَلَقنا النُّطفةَ عَلَقةً فخَلَقنا العَلَقةَ مُضغةً فخَلَقنا المُضغةَ عِظاماً فكَسَونا العِظامَ لَحماً ثُمَّ أَنشَأناه خَلقاً آخَرَ فتَبارَكَ الله أَحسَنُ الخالِقين﴾ [المؤمنون 12-14].

ولَعَلَّ في لَفظ ﴿ثُمَّ﴾ بَين كلّ مَرحلتَين ما يَكشف امتداداً زَمنياً لا تَتابُعاً لَحظياً. والمَراحلُ في ذاتها تَكشف تَدَرّجاً نَوعياً: السُّلالةُ من الطين (أَصلُ المادة)، النُّطفةُ في القَرار المَكين (انتقالٌ إلى الرَّحم)، العَلَقةُ (تَعَلّقٌ بجِدار الرَّحم)، المُضغةُ (كَتلةٌ تَتَكَوَّن)، العِظامُ (هَيكَلٌ يَتَأَسَّس)، اللحَمُ يَكسو العِظامَ (اكتمالُ البِنية الجَسَدية). ثُمَّ ـ بَعد كلّ هذا ـ ﴿ثُمَّ أَنشَأناه خَلقاً آخَر﴾ ـ نَقلةٌ نَوعيةٌ تَتَجاوَز التَّكوينَ المادي، تَجعَل من المَخلوق إنساناً مُتَكامِلاً.

ويَتِّمِ هذا التَّدَرّج بقَوله تعالى ﴿يَخلُقُكم في بُطون أُمَّهاتكم خَلقاً من بَعد خَلقٍ في ظُلُماتٍ ثَلاث﴾ [الزُّمَر 6]. والظُّلُماتُ الثَّلاثُ ـ في وَجهٍ من وُجوهها ـ مَستويات من التَّكوين المادي المُتَدَرّج، ربَّما تَتَضَمَّن مَراحلَ تَطَوّريةً سَبَقَت الهَيئةَ البَشَرية الحالية، لا يُدرِكها الإنسانُ في وَعيه الحاضر. ويُعَضّد ذلك قَوله ﴿وقَد خَلَقَكم أَطواراً﴾ [نوح 14] ـ الأَطوارُ تَكشف التَّدَرّج لا اللَّحظية.

ثانياً ـ تَغَشّي الجَنين للنَّفس عَبر فَترة الحَمل

ولَعَلَّ مما يَستحقّ التَّأَنّي الدَّقيق ـ آيةٌ بَديعةٌ تَكشف التقاءَ النَّفس بالجَسد في طَور الحَمل. يَقول تعالى ﴿هو الذي خَلَقَكم من نَفسٍ واحدةٍ وجَعَلَ منها زَوجَها ليَسكُن إليها فلَمّا تَغَشّاها حَمَلَت حَملاً خَفيفاً فمَرَّت به فلَمّا أَثقَلَت دَعَوا الله رَبَّهما لَئن آتَيتَنا صالحاً لنَكونَنَّ من الشاكِرين﴾ [الأعراف 189].

ولا تَخصّ هذه الآيةُ ـ كَما يَكشف الاستقراءُ ـ قصة آدمَ وزَوجَه المنسوبة زورا للآية، بَل تَجري على كلّ مَولودٍ بَشَريّ على الإطلاق. ويَدلّ على عُمومها أَن «النَّفس» فيها مُؤَنَّثة، و«زَوجَها» مُذَكَّر ـ وهذا لا يَنطَبِق على آدمَ (المُذَكَّر) وحَواءَ (المُؤَنَّثة) في التَّفسير السائد. والتَّحريرُ الأَدَقّ يَكشف أَن النَّفسَ هي المُؤَنَّثة، وزَوجَها (الجَسد) هو المُذَكَّر ـ والمَولودُ يَتَكَوَّن من اتّحادهما.

ولَعَلَّ مِفتاحَ هذه الآية في تَأَمّل ﴿فلَمّا تَغَشّاها﴾. واللَّفظُ يَدلّ في اللسان على التَّغطية من خارج ـ كَما في ﴿وتَغشى وُجوهَهم النار﴾ [إبراهيم 50]، وكَما في ﴿أَو كَظُلُماتٍ في بَحرٍ لُجّيٍّ يَغشاه مَوجٌ من فَوقه مَوج﴾ [النور 40]. والفاعلُ في ﴿تَغَشّاها﴾ هو زَوجُها ـ أَي الجَسد، والمَفعولُ ضَميرُ النَّفس.

ولَعَلَّ في دِقَّة هذا اللَّفظ كَشفاً بنيوياً جَوهرياً: الذي يَنمو هو الذي يُغَشّي، والمَغشيُّ هي النَّفس. فالجَسدُ الجَنينيُّ ـ في نُمُوّه التَّدريجي عَبر فَترة الحَمل ـ يَتَكَوَّن من حَول النَّفس، يَلتَفّ عَليها، يَغطّيها كالغَشاء، حتى يَكتَمِل تَكَوّنه فيَكون قَد تَغَشّاها تَغطيةً كامِلة. والنَّفسُ هي الأَصلُ المَحفوظ، والجَسدُ هو الجَعلُ التابع الذي يَنمو حَولها.

ويَتَّسق هذا مع ﴿ليَسكُن إليها﴾ ـ الجَسدُ يَسكُن إلى النَّفس، لا النَّفسُ تَسكُن إلى الجَسد. فالنَّفسُ هي المَحَلُّ المَهيمن، والمصدرُ المَنبَعي، والجَسدُ تابعٌ يَسكُن إليها ويَتَغَشّاها. ويَتَّسق كَذلك مع ﴿وجَعَلَ منها زَوجَها﴾ ـ الجَسدُ مَجعولٌ مِن النَّفس، أَي أَنه يَتَلاءَم مع طَبيعتها ويَكون لها زَوجاً تَكوينياً يَنسَجِم معها.

ثالثاً ـ ﴿حَمَلَت حَملاً خَفيفاً فمَرَّت به﴾

ثُمَّ يَكشف النَّسَقُ ما يَلي التَّغَشّي: ﴿حَمَلَت حَملاً خَفيفاً فمَرَّت به﴾. والفاعِلةُ ـ بدِقَّة الضَّمير ـ هي النَّفسُ التي حَمَلَت زَوجَها الذي تَغَشّاها. وهي تَحمِله حَملاً خَفيفاً، إذ الجَسدُ في طَوره الأَوَّل بَلا مَرَضٍ ولا هَرَم، فلا يُثقِل على النَّفس. والمُرورُ بسَلاسةٍ كَمَرّ السَّحاب ـ يَكشف انسجامَ النَّفس بحَملها في طَور النَّماء والسَّلامة.

ولَعَلَّ في صيغة ﴿فمَرَّت به﴾ كَشفاً لَطيفاً يَستحقّ التَّأَنّي. فالمُرورُ في ذاته يَدلّ على انتقالٍ مُؤَقَّت، لا انتماءٍ عُضويٍّ متَلازم. وهذا يَكشف أَن انتماء النَّفس للجَسد ليس انتماءً عُضوياً نِهائياً، بَل انتماءُ مُرورٍ يَستمِرّ في الدُّنيا فَحَسب. النَّفسُ تَمُرّ بحَملها (الجَسد) ـ كَما يَمُرّ المُسافِر بمَنزِلٍ ـ ثُمَّ تَنفَصِل عَنه عند الوَفاة، فتَعود إلى رَبّها، ويَتَحَلَّل الجَسدُ في الأَرض كَأَصله الانتمائي الأَوَّل.

رابعاً ـ ﴿فلَمّا أَثقَلَت دَعَوا الله رَبَّهما﴾

ثُمَّ يَنتَقِل النَّسَقُ إلى مَرحلةٍ أَخرى: ﴿فلَمّا أَثقَلَت دَعَوا الله رَبَّهما لَئن آتَيتَنا صالحاً لنَكونَنَّ من الشاكِرين﴾. والفاعِلةُ في ﴿أَثقَلَت﴾ ـ بدِقَّة الضَّمير ـ هي النَّفس نَفسُها التي حَمَلَت زَوجَها حَملاً خَفيفاً ومَرَّت به. فبَعد طَور النَّماء والسَّلامة، يَأتي طَورٌ آخَر تَثقُل فيه النَّفسُ بحَملها، فيَنتَقِل النَّسَقُ من الخِفَّة إلى الثِّقَل. والإثقالُ في هذه المَرحلة ليس فَترةَ الإنجاب، بَل ثِقَلُ الحياة الدُّنيا بَعد طَور النَّماء والسَّلامة.

ولَعَلَّ في الجَمع بَين ﴿أَثقَلَت﴾ والدُّعاء بصيغة المُثَنّى ﴿دَعَوا الله رَبَّهما﴾ كَشفاً يَتَّسق مع ما تَأَسَّسَ. الإثقالُ يَجتَمِع على النَّفس وزَوجها معاً: النَّفسُ تَثقُل بالذُّنوب والهُموم والمَعاصي التي تُكتَسَب في الحياة، والجَسدُ يَثقُل بالهَرَم والضَّعف والمَرَض. ولأَن

الإثقالَ يَشمَلهما معاً، جاء الدُّعاءُ بصيغة المُثَنّى ـ يَتَوَجَّهان إلى رَبّهما طالبَين الصَّلاح، النَّفسُ صَلاحاً من ذُنوبها وهُمومها، والجَسدُ صَلاحاً من ضَعفه ومَرَضه.

ويُعَضّد هذا الفَهمَ شاهدٌ نَصّيٌّ قاطع في قَوله تعالى ﴿ولا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزرَ أُخرى وإن تَدعُ مُثقَلَةٌ إلى حِملها لا يُحمَل منه شَيءٌ﴾ [فاطر 18]. فالقُرآنُ يَستَخدِم لَفظَ «الإثقال» في النَّفس بمعنى ثِقَل الذُّنوب والأوزار، لا بمعنى التَّكوين الجَنيني. والآيتان تَشتَركان في النِّسبة ذاتها ـ النَّفسُ هي المُثقَلَةُ بما تكتَسِب، تَدعو طالبةً الصَّلاحَ والمَخرَج.

خامساً ـ القرآنُ مَثاني ـ الوَجهان المتَلائمان في الآية

ولَعَلَّ مما يَستحقّ التَّأسيسَ هنا مَنهجاً قُرآنياً جَوهرياً يَتَكَشَّف في هذه الآية. فالقُرآنُ ـ كَما يَكشف عن نَفسه ـ مَثاني، آياتُه ذاتُ طَبَقاتِ معانٍ متَشابهة، تَنطَبِق على وُجوهٍ متَلائمةٍ لا متَناقِضة. والمُطابَقةُ بَين المَفهوم والنَّصّ هي الحاكمةُ ـ كلَّما كان المَفهومُ متَلائماً مع اللَّفظ، صَحَّ التَّأويلُ في موضعه.

وفي آية الأعراف 189 يَتَجَلّى هذا المَنهج بوُضوح. فالآيةُ تَحتَمِل وَجهَين متَلائمَين:

الوَجهُ الأوَّل ـ في رِحلة الحَمل: التَّغَشّي تَكَوّنُ الجَنين تَدريجياً، الحَملُ الخَفيف في الأشهُر الأُولى، المُرورُ بسَلاسة، الإثقالُ في الأشهُر الأخيرة، الدُّعاءُ بمَولودٍ صالح.

الوَجهُ الثاني ـ في رِحلة الحياة كلِّها: التَّغَشّي اتّحادُ النَّفس بالجَسد، الحَملُ الخَفيف الطُّفولةُ والشَّباب، المُرورُ بسَلاسةٍ في طَور السَّلامة، الإثقالُ بالذُّنوب والهُموم والأمراض في طَور الكَهولة والشَّيخوخة، الدُّعاءُ بصَلاحٍ في الحياة كلِّها.

والوَجهان لا يَتَناقَضان ـ بَل يَتَكامَلان. والاستخلاصُ من كلَيهما يَخدِم القارئَ في موضعَين: في فَهم إنشاء النَّفس في الجَسد (مَوضعُ هذا الفصل)، وفي فَهم رِحلة النَّفس في الحياة الدُّنيا (في موضعه اللاحق).

سادساً ـ ﴿ثُمَّ أنشَأناه خَلقاً آخَر﴾

ولَعَلَّ في قَوله تعالى ﴿ثُمَّ أنشَأناه خَلقاً آخَر﴾ [المؤمنون 14] ـ بَعد عَرض مَراحل التَّكوين الجَسَدي ـ ما يَكشف تَفَرّدَ الجَسد المادي لكلّ مَولود. فالسِّياقُ كلُّه ـ من السُّلالة إلى النُّطفة والعَلَقة والمُضغة والعِظام واللحَم ـ مُتَعَلِّقُه التَّكوينُ المادي للجَسد. والخَلقُ الآخَر في خاتمة النَّسَق يَنتَمي إلى النَّوع المادي ذاته، لكنّه يَكشف بُعداً جَوهرياً: أَن كلَّ مَولودٍ خَلقٌ آخَرُ مُتَفَرّدٌ في ذاته، لا يُماثل ما سَبَقه ولا ما يَلحَقه في خَصائصه الماديةِ الدَّقيقة.

ولَعَلَّ في هذا التَّفَرّد كَشفاً عن بَديع خَلق الله. فكلُّ جَسدٍ يَحمِل بَصمتَه التي لا تَتَشابه مع غَيرها، ووَجهَه الذي يُمَيّزه، وتَركيبتَه الخِلقيةَ المُتَفَرّدة. ولَولا هذا التَّمَيّز والتَّفَرّد في الخَلق ـ كلُّ مَولودٍ خَلقٌ آخَرُ ـ لما أَمكَنَ علومُ النَّسَب والأَجِنَّة والأنسجة والبَصمات أَن تَقوم وتَخدِم الإنسانية في الطِّبّ والقَضاء وتَمييز الأنساب.

ويَتَّسق هذا التَّفَرّدُ الخِلقيُّ مع ما تَأَسَّسَ في القِسم السابق ـ أَن البَشَريةَ تَختَلِف وتَتَنَوَّع لسَعة مَصادرها وتَفَرّق خَصائصها، خِلافَ النُّفوس التي تَتَّحِد في طَبعها لوَحدة مَصدرها الإلهي. فآيةُ المؤمنون 14 تَكشف ـ في ﴿خَلقاً آخَر﴾ ـ التَّفَرّدَ المادي الذي يَجعَل من كلّ مَولودٍ كياناً مُتَمَيّزاً خِلقياً، يَحمِل خَصائصَه التي لا تُشاركه فيها نَفسٌ أُخرى وإن اشتَرَكوا في النَّوع البَشَري.

سابعاً ـ زَوجُ النَّفس الجَسد ـ آياتُ الأزواج

ويَتَأَكَّد هذا الفَهمُ بمَجموع آيات الأزواج التي تَكشف ـ بنيوياً ـ أَن الجَسدَ زَوجُ النَّفس التَّكويني، لا أَن الزَّوجَ يَخصّ الذَّكَر والأُنثى تَخصيصاً. يَقول تعالى ﴿وإذا النُّفوسُ زُوّجَت﴾ [التكوير 7] ـ وهذه الآيةُ في سياقها العامّ تَكشف زَوجيةَ النَّفس بالجَسد عند البَعث. ويَقول ﴿ادخُلوا الجَنَّةَ أَنتُم وأَزواجُكم تُحبَرون﴾ [الزخرف 70] ـ والخِطابُ مُطلَقٌ يَتَّسق مع زَوجية النَّفس بالجَسد، لا الزَّوجة بالزَّوج، إذ لا يَدخُل الجَنَّةَ زَوجاتُ الكَفَرَة وأَزواجُ الكافِرات.

ويَقول ﴿وخَلَقناكم أَزواجاً﴾ [النبأ 8] ـ والآيةُ مُطلَقةٌ تَكشف أَن كلَّ بَشَريٍّ نَفسٌ وجَسد، لا أَن البَشَر مُوَزَّعون ذُكوراً وإناثاً بالتَّساوي، إذ الواقعُ يَكشف خِلاف هذا. ويَقول ﴿احشُروا الذين ظَلَموا وأَزواجَهم وما كانوا يَعبُدون﴾ [الصافات 22] ـ المَقصودُ حَشرُ الظالمين بأَجسادهم، لا حَشرُ أَزواجهم المُؤمِنات (إذ لا تُحشَر امرأَةُ فِرعَون مع فِرعَون).

ولَعَلَّ في هذه الآيات مَجموعةً ما يَكشف بنيةً جَوهرية: الزَّوجيةُ في القرآن ـ في وَجهٍ أَصيلٍ منها ـ بَين النَّفس والجَسد، لا بَين الذَّكَر والأُنثى تَخصيصاً. والزَّوجُ الجَسَدي للنَّفس هو ما يُلازِمها في الدُّنيا، يَتَغَشّاها في الرَّحم، يَسكُن إليها في الحياة، يَنفَصِل عنها عند الوَفاة.

ثامناً ـ الجَسدُ الدُّنيوي والجَسدُ الأُخروي ـ بنيةُ الجَسدَين

ولَعَلَّ مما يَتَّتِم هذا التَّأسيسَ كَشفاً بنيوياً جَوهرياً عن عَلاقة النَّفس بالأَجساد. فالنَّفسُ ـ كَما تَأَسَّسَ ـ تَمُرّ بالجَسد الدُّنيوي مَرّاً، تَلازمه في الحياة، ثُمَّ تَنفَصِل عَنه عند الوَفاة، فيَتَحَلَّل الجَسدُ في الأَرض كَأَصله الانتمائي الأَوَّل ﴿منها خَلَقناكم وفيها نُعيدُكم ومنها نُخرِجُكم تارةً أُخرى﴾ [طه 55].

وفي الآخرة ـ عند البَعث ـ تَلبَس النَّفسُ جَسداً جَديداً يُلائم طَبيعةَ الأَبدية، لا الجَسدَ الدُّنيوي الذي تَحَلَّل. ويَكشف هذا قَوله تعالى ﴿أَفعَيينا بالخَلق الأَوَّل بَل هم في لَبسٍ من خَلقٍ جَديد﴾ [ق 15]. والآيةُ تُمَيّز صَريحاً بَين «الخَلق الأَوَّل» (الجَسدُ الدُّنيوي) و«الخَلق الجَديد» (الجَسدُ الأُخروي).

ولَعَلَّ في لَفظ ﴿لَبسٍ﴾ لَطافةً تَحتَمِل وَجهَين متَلائمَين كَذلك ـ على قاعدة المَثاني التي حَرَّرناها. فاللَّفظُ يَحتَمِل:

اللَّبسَ بمعنى الالتباس والشَّكّ ـ المُنكِرون في التباسٍ من حَقيقة الخَلق الجَديد

اللُّبسَ بمعنى الكِسوة ـ النَّفسُ تَلبَس خَلقاً جَديداً (جَسداً أُخروياً يُلائم الأَبدية)

والمعنيان متَلائمان: المُنكِرون في التباسٍ من حَقيقة ما سَيَكون، والحَقيقةُ أَن النَّفسَ سَتَلبَس جَسداً جَديداً. ويُعَضّد ذلك قَوله تعالى ﴿أَوَلَيس الذي خَلَقَ السَّماواتِ والأَرضَ بقادرٍ على أَن يَخلُقَ مِثلَهم بَلى وهو الخَلّاقُ العَليم﴾ [يس 81] ـ ﴿مِثلَهم﴾ تَكشف أَن الخَلقَ الجَديد مُماثِلٌ لا مُطابق، جَسدٌ جَديد يُماثل الجَسدَ الأَوَّل في كَونه جَسداً، لكنّه يُلائم عالَماً مُختَلِفاً.

تاسعاً ـ خُلاصةُ الإنشاء

ومن مَجموع هذه القَرائن، يَتَأَسَّس أَن إنشاءَ النَّفس في الجَسد يَنتَظِم على هذا النَّحو:

النَّفسُ ـ الأَصلُ المَحفوظُ المنبَعُ ـ تُهَيَّأ لها كَتلةٌ ماديةٌ تَتَكَوَّن في الرَّحم تَدريجياً (سُلالة، نُطفة، عَلَقة، مُضغة، عِظام، لحَم) بخَصائصَ مُتَفَرّدةٍ تَجعَل من كلّ مَولودٍ خَلقاً آخَرَ يَنفَرِد بهَويَّته الخِلقية. وعَبر فَترة الحَمل، يَتَغَشّى الجَسدُ الجَنينيُّ النامي النَّفسَ، يَلتَفّ حَولها، يَسكُن إليها. والنَّفسُ ـ في مَوازاة هذا التَّغَشّي ـ تَحمِله حَملاً خَفيفاً وتَمُرّ به بسَلاسةٍ في طَور النَّماء. حتى إذا اكتَمَل التَّغَشّي عند الوِلادة، خَرَج المَخلوقُ إلى الوُجود إنساناً مُتَكامِلاً، نَفساً متَّحِدةً بجَسدٍ مُتَفَرّد.

والنَّفسُ ـ في انتمائها للجَسد الدُّنيوي ـ تَمُرّ به مَرّاً، لا اتّحاداً نِهائياً. تُلازِمه في الحياة، تَكتَسِب فيه ما يَثقُل عَليها من ذُنوبٍ ويَثقُل عَلى جَسدها من هَرَمٍ ومَرَض. ثُمَّ يَأتي طَورُ الانفصال عند الوَفاة ـ تَعود النَّفسُ إلى رَبّها، ويَنحَلّ الجَسدُ في الأَرض. ثُمَّ ـ في الآخرة ـ تَلبَس النَّفسُ جَسداً جَديداً يُلائم الأَبدية، تَستأنف به مَجراها الأَبَدي في الجَنَّة أَو في النار.

وهذا التَّأسيسُ يُمَهّد ـ بنيوياً ـ لما يَلي من فُصول الفصل: النَّفسُ في الحياة الدُّنيا (طَور الكَسب والمَسؤولية)، ثُمَّ الوَفاةُ والبَرزَخ (انفصالُ النَّفس عن جَسدها الأَوَّل ومُستَودَعُها عند الله)، ثُمَّ يَومُ الحِساب (لبسُ الجَسد الجَديد، والوُقوف بَين يَدَي الرَّبّ).

3.1.1.5 النَّفسُ في الحياة الدُّنيا

تَأَسَّسَ في القِسم السابق أَن النَّفسَ تَخرُج إلى الوُجود نَفساً وجَسداً متَلازِمَين، بَعد أَن يَتَغَشّاها الجَسدُ الجَنينيُّ عَبر فَترة الحَمل. ويَستحقّ ـ بَعد تَبَيّن إنشائها في الجَسد ـ أَن يُتَأَنّى في طَور حَياتها الدُّنيوية، إذ هذا الطَّورُ هو موضعُ كَسبها واجتهادها، ومَحَلُّ تَجَلّياتها التي بها تَتَقَرَّر مَآلاتُها. والقرآنُ يَكشف هذا الطَّورَ بوُجوهٍ متَتاليةٍ، تَستحقّ التَّأَنّي عند كلّ وَجهٍ منها.

أَوَّلاً ـ الدُّنيا مُستَقَرٌّ للنَّفس

تَأَسَّسَ في القِسم السابق ما حَرَّرَه قَولُه تعالى ﴿وهو الذي أَنشَأَكم من نَفسٍ واحدةٍ فمُستَقَرٌّ ومُستَودَع﴾ [الأنعام 98] ـ أَن المُستَقَرّ مَوضعُ الاستقرار المُؤَقَّت في الحياة الدُّنيا. ولَعَلَّ في لَفظ «المُستَقَرّ» كَشفاً لطَبيعة الحياة الدُّنيا في حَقّ النَّفس. فالقَرارُ في اللسان يَدلّ على الثَّبات المُؤَقَّت، لا على الثَّبات الأَبَدي. والنَّفسُ في الدُّنيا تَستَقِرّ ـ تَلازِم جَسدَها، تَنشَط فيه، تَكتَسِب به ـ لكنّ هذا الاستقرار مَحدودٌ بأَجَلٍ مُسَمّى، يَنتَهي بالوَفاة.

ولِذا يَنبَغي أَن تُفهَم الحياةُ الدُّنيا في حَقّ النَّفس ـ ليست هي مَجراها الكامل، بَل موضعُ كَسبها الذي يَنبَني عَليه ما يَلي. الدُّنيا للنَّفس كَالحَقل للزَّرع ـ تُمَهَّد، تُسقى، تُعتَنى بها، لكنّ ثَمَرتَها تُجنى في موضعٍ آخَر. والاستقرارُ المُؤَقَّت يَستوجِب أَن تُستَخدَم هذه الفُرصةُ بما يَخدِم المآل.

ثانياً ـ النَّفسُ مَحَلُّ الكَسب والتَّكليف

ولَعَلَّ من أَبرَز ما يُمَيّز النَّفسَ في الحياة الدُّنيا أَنها مَحَلُّ الكَسب والمَسؤولية. والقرآنُ يَنسِب الكَسبَ صَريحاً إلى النَّفس، لا إلى الجَسد. يَقول تعالى ﴿لا يُكَلّفُ الله نَفساً إلا وُسعَها لها ما كَسَبَت وعَليها ما اكتَسَبَت﴾ [البقرة 286]. ويَقول ﴿كلُّ نَفسٍ بما كَسَبَت رَهينة﴾ [المدثر 38]. ويَقول ﴿لتُجزى كلُّ نَفسٍ بما كَسَبَت﴾ [إبراهيم 51].

ولَعَلَّ في هذه النِّسبة المُطَّرِدة كَشفاً بنيوياً جَوهرياً ـ أَن الكَسبَ يَتَّحِد بالنَّفس لا بالجَسد. فالجَسدُ آلةٌ تابعةٌ، أَمّا الكَسبُ الحَقيقي ـ ما يُحاسَب عَليه الإنسان ـ فيَتَجَمَّع في النَّفس. ولِذا تَكون النَّفسُ في الحياة الدُّنيا مَوضعَ التَّكليف ـ هي التي تُكَلَّف، وهي التي تَكتَسِب، وهي التي تَحمِل ما اكتَسَبَته.

ومن هذا الفَهم، يُفهَم لِمَ تَكون الحياةُ الدُّنيا مَوضعَ الاختبار. النَّفسُ ـ التي خَرَجَت إلى الوُجود وعاءً ممتَلِئاً بما يَكفي للوَعي الأَوَّلي ـ تَدخُل طَورَ الكَسب الإراديّ: تَختار، تَجتَهِد، تَتَلَقّى، تُلائم، تُهَذّب، أَو تُهمِل. وكلُّ ما تَفعَله يَتَراكَم في وعائها، يَصير جُزءاً من كَينونتها التي تُحاسَب عَليها.

ثالثاً ـ تَجَلّياتُ النَّفس بَين الأَمّارة واللَّوّامة

وقَد تَأَسَّسَ في موضع التَّعريف أَن النَّفسَ في الحياة الدُّنيا تَتَجَلّى في حالَين رَئيسَين بحَسَب ما يَجري في وعائها من كَسب: الأَمّارة ـ وهي حالُ النَّفس التي يَبقى وعاؤها في فَراغٍ معرفيٍّ ضارّ، تَأمُر بالسُّوء لانكشاف الغَرائز بَلا غِطاء، كَما يَكشف قَولُه تعالى ﴿إنَّ النَّفسَ لأَمّارةٌ بالسُّوء﴾ [يوسف 53]. واللَّوّامة ـ وهي حالُ النَّفس في طَور الصَّقل، تَلوم صاحبَها على ما يَقصُر فيه، تَدفَعه إلى الاستِكمال، كَما يَكشف قَولُه ﴿ولا أُقسِم بالنَّفس اللَّوّامة﴾ [القيامة 2].

والحالان متَدافِعان في النَّفس الواحدة عَبر مَجراها الدُّنيوي. النَّفسُ في طَور تَأَسيسها قَد تَكون أَمّارةً بسَبَب الفَراغ المعرفي، ثُمَّ تَنتَقِل إلى لَوّامةٍ حَين يَبدأ الكَسبُ المعرفيُّ يَدخُل وعاءَها، ثُمَّ قَد تَنتَكِس فتَعود أَمّارةً، ثُمَّ تَتَزَكّى فتَلوم، في تَدافُعٍ مُستَمِرٍّ يُلازِم النَّفسَ ما دامَت في الدُّنيا. ولا يَنفَكّ هذا التَّدافُعُ إلا عند الوَفاة، حَيث يَستَقِرّ مَآلُ النَّفس بحَسَب الغالب من حالَيها.

رابعاً ـ آليةُ الكَسب في النَّفس

ولَعَلَّ مما يَستحقّ التَّأَنّي ـ كَيف يَجري الكَسبُ في النَّفس. وقَد تَأَسَّسَ في القِسم الأَوَّل أَن النَّفسَ وعاءٌ معرفي، وأَن الفُجورَ والتَّقوى يَتَجَلَّيان فيها بحَسَب ما يَمتَلِئ به الوعاء. ويَكشف القرآنُ هذه الآليةَ في غايةٍ من الإحكام في قَوله تعالى ﴿ونَفسٍ وما سَوّاها ◯ فأَلهَمَها فُجورَها وتَقواها ◯ قَد أَفلَحَ مَن زَكّاها ◯ وقَد خابَ مَن دَسّاها﴾ [الشمس 7-10].

ولَعَلَّ في تَتَبّع هذه الآيات كَشفاً بنيوياً دَقيقاً. فالنَّفسُ في تَسويتها الأُولى ـ أي في طَور خُروجها إلى الوُجود ـ تَحمِل قابليتَين: الفُجورَ والتَّقوى. والإلهامُ ـ ﴿فألْهَمَها﴾ ـ ليس وَضعاً جَبرياً، بَل تَهَيُّؤاً قابلاً لكلَيهما. والنَّفسُ تَختار بكَسبها أيَّ الجانبَين تُغَلِّب.

والتَّزكيةُ ـ ﴿قَد أفلَحَ مَن زَكّاها﴾ ـ سُمُوٌّ ورَقيٌّ بالمعرفة. الزّكاءُ في اللسان نُمُوّ وطَهارةٌ ورِفعة. والنَّفسُ تَزكو بمَلءِ وعائها بالمعرفة النافعة، فيَنمو فيها ما يَستُر الفُجورَ ويَدفَعه ـ كَما يَستُر الزَّرعُ النامي وَجهَ الأَرض. والتَّدسيةُ ـ في مُقابِلها ـ ﴿وقَد خابَ مَن دَسّاها﴾ ـ إخفاءٌ وإهمالٌ. النَّفسُ المُدَسّاةُ هي التي تُخفى عَن النُّمو، تُهمَل في فَراغها، فيَنكَشِف فيها الفُجورُ بَلا غِطاء.

ومن هنا يَنتَظِم فَهمُ آلية الكَسب: النَّفسُ تَزكو بالكَسب المعرفي، تَنمو بالعِلم والتَّأمّل والاتّباع للحَقّ. والنَّفسُ تَخيب بالإهمال، تَبقى فارغةً فتَتَكَشِف فيها الغَرائزُ بَلا ضَبط، فيَظهَر الفُجور. والتَّقوى ـ كَما تَأَسَّسَ ـ هي مَلءُ النَّفس بالمعرفة فتُغَطّى الغَرائزُ بالوَعي.

خامساً ـ ثِقَلُ الكَسب على النَّفس

ولَعَلَّ من بَدائع ما يَكشفه النَّسَقُ القُرآني أَن الكَسبَ ـ في النَّفس ـ ليس مَحضَ تَراكُمٍ، بَل يَتَحَوَّل إلى ثِقَلٍ تَحمِله النَّفسُ في مَجراها. وقَد لُمّحَ إلى هذا في القِسم السابق عند تَفسير الوَجه الثاني لآية الأعراف 189 ـ ﴿فلَمّا أَثقَلَت دَعَوا الله رَبَّهما﴾.

والإثقالُ في النَّفس ـ كَما يَكشفه القُرآنُ ـ يَتَجَمَّع من شَقَّين متَتاليَين:

الشَّقّ الأَوَّل ـ ثِقَلُ الذُّنوب والمَعاصي على النَّفس: كلُّ ذَنبٍ يَنغَرس في وعاء النَّفس وزراً يَحمِله صاحبُه. ويَكشف هذا قَولُه تعالى ﴿ولَيَحمِلُنَّ أَثقالَهم وأَثقالاً مع أَثقالهم﴾ [العنكبوت 13]، وقَولُه ﴿ولا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزرَ أُخرى وإن تَدعُ مُثقَلَةٌ إلى حِملها لا يُحمَل منه شَيءٌ﴾ [فاطر 18]. والأَثقالُ في هاتَين الآيتَين تَدلّ ـ صَريحاً ـ على حُمولِ الذُّنوب التي تَحمِلها النَّفس.

الشَّقّ الثاني ـ ثِقَلُ الهَرَم والمَرَض على الجَسد: الجَسدُ ـ في طَوره الأَوَّل ـ يَنمو ويَشتَدّ، ثُمَّ يَبلُغ غايتَه، ثُمَّ يَأخُذ في الضَّعف والهَرَم والمَرَض. ويَكشف هذا قَولُه تعالى ﴿ومنكم مَن يُرَدّ إلى أَرذَل العُمُر لكَيلا يَعلَمَ بَعدَ عِلمٍ شَيئاً﴾ [النحل 70]. والجَسدُ في طَور هَرَمه يُثقِل النَّفسَ التي تَحمِله، إذ لا تَجِد فيه الآلَةَ التي كانت تَستَخدِمها لتَزكية نَفسها.

ومن اجتماع هذَين الشَّقَّين يَتَأَسَّس فَهمٌ بنيويٌّ جَوهري ـ أَن النَّفسَ في طَور الإثقال تَفتَقِر إلى رَبّها. ولِذا جاء الدُّعاءُ في الأعراف 189 بصيغة المُثَنّى ﴿دَعَوا الله رَبَّهما﴾ ـ النَّفسُ والجَسدُ يَتَوَجَّهان معاً، طالبَين الصَّلاحَ من الذُّنوب والهُموم والمَرَض.

سادساً ـ النَّفسُ بَين السَّكينة والإثقال

ولَعَلَّ في تَأَمّل ما تَقَدَّمَ كَشفاً جامعاً لرِحلة النَّفس في الحياة الدُّنيا. فالنَّفسُ تَبدأ مَجراها في الجَسد بحَملٍ خَفيف ـ في طَور النَّماء والسَّلامة. ثُمَّ تَنتَقِل تَدريجياً إلى طَور الكَسب والاختيار، حَيث تَتَدافَع فيها الأَمّارةُ واللَّوّامة. ثُمَّ ـ مع تَراكُم الذُّنوب أَو تَراكُم التَّقوى ـ تَنتَقِل إلى طَور الإثقال، حَيث تَجِد نَفسَها مَثقَلَةً بما اكتَسَبَت. وفي هذا الطَّور تَفتَقِر إلى رَبّها، تَدعوه طالبةً الصَّلاح والتَّوبة.

والنَّفسُ التي تَتَزَكّى في هذا الطَّور ـ تَستَأنف مَجراها نَحو الفلاح. والنَّفسُ التي تُدَسَّى ـ تَبقى في خَيبتها. وكلتاهما تَنتَقِل في الوَقت المُحَدَّد إلى الطَّور التالي ـ الوَفاة ـ بما اكتَسَبَت من كَسبها.

خاتمةُ القِسم

وبَعد هذا الطَّور من الكَسب والاجتهاد، تَبلُغ النَّفسُ أَجَلَها المُسَمّى. فيَتَوَفّاها الله، وتَنفَصِل عن جَسدها الذي رافَقَها في الدُّنيا. وذلك ما يَستحقّ التَّأَنّي في القِسم التالي، عند الحديث عن الوَفاة والبَرزَخ والمُستَودَع.

3.1.1.6 الوَفاةُ والبَرزَخ

تَأَسَّسَ في القِسم السابق أَن النَّفسَ تَجري في الحياة الدُّنيا في طَور الكَسب والاجتهاد، وأَنها تَنتَقِل ـ بَعد طَور النَّماء والسَّلامة ـ إلى طَور الإثقال بما تَكتَسِبه من ذُنوبٍ ومَعاصٍ، أَو ما يَكتَسِب جَسدُها من هَرَمٍ ومَرَض. وتَنتَهي هذه الرِّحلةُ الدُّنيوية بأَجَلٍ

مُسَمّى يَنقَضي فيه استقرارُ النَّفس في جَسدها الدُّنيوي. ويَستحقّ ـ بَعد تَبَيّن الكَسب ـ أَن يُتَأَتّى في طَور الوَفاة والبَرزَخ، إذ هو الطَّورُ الذي يَنقَطِع فيه الكَسبُ وتَنفَصِل النَّفسُ عن جَسدها، تَنتَقِل من المُستَقَرّ إلى المُستَودَع.

أَوّلاً ـ التَّوَفّي ـ نِسبتُه إلى الله

ولَعَلَّ من أَوَّل ما يَستوقِف في هذا الطَّور أَن القرآنَ يَنسِب التَّوَفّيَ صَريحاً إلى الله، لا إلى الرَّبّ. يَقول تعالى ﴿اللهُ يَتَوَفّى الأَنفُسَ حِينَ مَوتِها والتي لم تَمُت في مَنامِها فيُمسِكُ التي قَضى عَليها المَوتَ ويُرسِلُ الأُخرى إلى أَجَلٍ مُسَمّى﴾ [الزُّمَر 42].

ولَعَلَّ في تَأَمّل هذه النِّسبة كشفاً بنيوياً جَوهرياً يَتَّسق مع ما تَأَسَّسَ في القِسم الذي حَرَّرَ نِسبةَ النَّفس. فالنَّفسُ ـ في مَنبَعها النَّوعيّ ـ مَنسوبةٌ إلى الله، خارجَ جَريان الزَّمن. وكَذلك مَآلُها بَعد الوَفاة ـ يَعود إلى الله. ولَو نُسِبَ التَّوَفّي إلى الرَّبّ المُدَبّر للوُجود، لكانت النَّفسُ تَجري عَليها أَزمنةُ الوُجود بَعد الوَفاة ـ وهذه أَزمنةٌ هائلةٌ غَيرُ مُتَصَوَّرة: عُمرُ الوُجود الدُّنيوي إلى قيام الساعة، ثُمَّ فَترةُ تَكوينِ الوُجود ثانيةً على أَنقاض الحالي بتَكوينٍ فيزيائيٍّ مُختَلِف. ومُرورُ النَّفس بكلّ هذه الأَزمنة استهلاكٌ وهلاك لا يُتَصَوَّر.

ولِذا ـ بحِكمة الله ـ نُسِبَ التَّوَفّي إلى الله المُطلَق، الذي هو خارجَ الزَّمن، فتُحفَظ النَّفسُ في مُستَودَعها بَلا أَن يَجري عَليها زَمنٌ، ويَكون بَين وَفاتها وبَعثها يَومَ الحِساب صِفرُ زَمَنٍ في تَجرِبتها، وإن جَرَت في عالَم الرَّبّ مَلايينُ السِّنين.

ويَتَأَكَّد هذا بقَوله تعالى في الآية نَفسها ﴿فيُمسِكُ التي قَضى عَليها المَوتَ﴾ ـ الإمساكُ لله، إمساكٌ في المُستَودَع المُطلَق. ﴿ويُرسِلُ الأُخرى إلى أَجَلٍ مُسَمّى﴾ ـ النَّفسُ التي لم تَمُت في النَّوم تَعود إلى الوجود، إلى عالَم الرَّبّ وجَريان زَمنه. والنَّسَقُ كلُّه يَنتَظِم: التَّوَفّي والإمساكُ لله، والإرسالُ إلى الأَجَل في عالَم الرَّبّ.

ثانياً ـ مَلائكةُ التَّوَفّي ـ آلةُ النَّقل

ويَكشف القرآنُ ـ في موضعٍ آخَر ـ أَن التَّوَفّيَ يَجري بآلةٍ منَ المَلائكة. يَقول تعالى ﴿قُل يَتَوَفّاكم مَلَكُ المَوتِ الذي وُكّل بكم ثُمَّ إلى رَبّكم تُرجَعون﴾ [السجدة 11]. ويَقول ﴿الذين تَتَوَفّاهم المَلائكةُ طَيّبين﴾ [النحل 32]. ويَقول ﴿ولَو تَرى إذ يَتَوَفّى الذين كَفَروا المَلائكةُ يَضرِبون وُجوهَهم وأَدبارَهم﴾ [الأنفال 50].

ولَعَلَّ في الجَمع بَين هذه النِّسَب كَشفاً بنيوياً: النِّسبةُ النِّهائيةُ للتَّوَفّي لله المُطلَق، والمَلائكةُ آلةٌ ربوبيةٌ تَنفُذ بالأَمر. الله ـ في مَقامه المُطلَق ـ يَتَوَفّى الأَنفُسَ، والمَلائكةُ ـ في الوُجود ـ آلتُه التي تُخرِج النَّفسَ من جَسدها وتَنقُلها إلى المُستَودَع. ولَيس في ذلك تَناقُض، بَل بنيةٌ متماسكةٌ تَكشف عَلاقةَ المُطلَق بالوُجود.

ثالثاً ـ ﴿ذائقةُ المَوت﴾ ـ كَشفٌ متَدَرّج بحَسَب الكَسب

ولَعَلَّ مما يَتَتِم تَأسيسَ آلية التَّوَفّي قَولُه تعالى ﴿كلُّ نَفسٍ ذائقةُ المَوت﴾ [آل عمران 185، الأنبياء 35، العنكبوت 57]. ولَعَلَّ في لَفظ ﴿ذائقةُ﴾ كَشفاً لَطيفاً يَستحقّ التَّأَنّي. فالتَّذَوّقُ في اللسان ـ لَمسةٌ كاشفةٌ مُنقَطِعة، لا حالٌ مُستَمِرّة. المُتَذَوّقُ للطَّعام يَلمَس قَطرةً لِيَعرفَ المَذاق، لا أَن يَستهلِكَ التَّناوُلَ كلَّه. والمُشتَري للعَسَل يَتَذَوَّق قَطرةً لِيَكشف نَوعه، لا أَن يَستَوعِبَ المَخزون.

ولَعَلَّ في هذا اللَّفظ كَشفاً عن طَبيعة المَوت في حَقّ النَّفس. فللمَوت طَعمٌ، وطَعمُه ليس واحداً ـ بَل يَتَدَرَّج بحَسَب ما اكتَسَبَت النَّفس في الدُّنيا. من الحُلو المَذاق للنَّفس المُؤمِنة التي تُتَوَفّى طَيّبةً، إلى الأَخَفّ للنَّفس بَين بَين، إلى الزُّعاف للنَّفس العاصية التي تُتَوَفّى بضَربٍ على الوُجوه والأَدبار. وكلُّ نَفسٍ تَتَذَوَّق مَوتَها بحَسَب كَسبها.

ولَعَلَّ في كَون التَّذَوّق ـ في طَبعه ـ مُنقَطِعاً ما يَكشف أَن المَوتَ ليس حالاً دائمةً تَستَمِرّ، بَل آليةٌ ذاتُ طَعمٍ تَجري فيها النَّفس ثُمَّ تَنتَقِل إلى ما بَعدها. والتَّذَوّقُ ـ في غاية لَطافته ـ يَكشف للنَّفس مَآلها قَبل أَن تَبلُغ الحِسابَ. فطَعمُ المَوت يُعلِنُ النَّفسَ بما يَنتَظِرها، فتَدخُل مُستَودَعَها وقَد عَلِمَت مَجراها.

رابعاً ـ تَمييزُ آلية التَّوَفّي بَين النَّفس المُؤمِنة والعاصية

ومما يَستحقّ التَّأنّيَ الدَّقيق ـ أن آليةَ التَّوَفّي تَختَلِف اختلافاً جَوهرياً بحَسَب حال النَّفس قَبل الوَفاة. ويَكشف هذا قَولُه تعالى ﴿أَم حَسِبَ الذين اجتَرَحوا السَّيِّئاتِ أَن نَجعَلَهم كالذين آمَنوا وعَمِلوا الصالحاتِ سَواءً مَحياهم ومَماتُهم ساءَ ما يَحكُمون﴾ [الجاثية 21].

ولَعَلَّ في تَأَمّل هذه الآية كَشفاً بنيوياً ولُغوياً في غاية اللَّطافة. فالنَّصُّ يَنفي قاطعاً التَّسويةَ بَين الفَريقَين في أَمرَين: المَحيا والمَمات. وكِلتا الكَلمتَين على وَزن «مَفعَل» الذي يَحمِل في بِنيته دَلالةَ المَحَلّ والكَيفية، لا مَحضَ الوُجود.

فـ ﴿مَحياهم﴾ ليست مُجَرَّدَ «حَياتهم»، بَل مَحَلّ الحَياة وكَيفيتها. حَياةُ المُؤمنين طَيّبةٌ، مَحفوفةٌ بالسَّكينة والطُّمَأنينة. وحَياةُ العاصين مَنغوصةٌ، ضَنكٌ ـ كَما يَكشف قَولُه ﴿ومَن أَعرَضَ عن ذِكري فإنَّ له معيشةً ضَنكاً﴾ [طه 124].

و ﴿مَماتُهم﴾ ليست مُجَرَّدَ «مَوتهم»، بَل آليةُ المَوت ومَجراه. ولَعَلَّ في تَكرار حَرف الميم في اللَّفظ ـ ﴿مماتُهم﴾ ـ ما يُوحي صَوتياً بـفَترةٍ زَمنيةٍ وآليةٍ تَجري فيها الوَفاة، لا لَحظةً واحدةً مَحضة. ويَتَّسق هذا مع لَفظ ﴿حِينَ مَوتها﴾ في آية الزُّمَر 42 ـ «الحِينُ» يَدلّ على طَورٍ زَمنيّ، لا نُقطةٍ مَحضة. فالتَّوَفّي ـ كَما يَكشفه النَّصّ ـ آليةٌ تَجري في طَورٍ وُجوديّ، تَختَلِف بحَسَب حال النَّفس المُتَوَفّاة.

ولِذا تَتَجَلّى هذه الآليةُ في وَجهَين متَقابلَين:

النَّفسُ المُؤمِنة ـ تَتَوَفّاها المَلائكةُ طَيّبةً ﴿الذين تَتَوَفّاهم المَلائكةُ طَيّبين يَقولون سَلامٌ عَليكم ادخُلوا الجَنَّةَ بما كُنتُم تَعمَلون﴾ [النحل 32]. ويُلائم ذلك ما يَجري للنَّفس التي اطمَأَنَّت بكَسبها: تَخرُج بسَلامٍ، تُستَقبَل بسَلام، تَنقَلِب إلى مَآلها بسَلام.

النَّفسُ العاصية ـ تَتَوَفّاها المَلائكةُ بشِدَّةٍ ﴿ولَو تَرى إذ يَتَوَفّى الذين كَفَروا المَلائكةُ يَضرِبون وُجوهَهم وأَدبارَهم وذوقوا عَذابَ الحَريق﴾ [الأنفال 50]. ويَتَكَرَّر المعنى في قَوله ﴿فكَيفَ إذا تَوَفَّتهم المَلائكةُ يَضرِبون وُجوهَهم وأَدبارَهم﴾ [محمد 27].

والتَّمييزُ هنا ليس بحَسَب التَّوَفّي في ذاته، بَل بحَسَب حال النَّفس التي خَتَمَت رِحلتَها الدُّنيوية. النَّفسُ التي تَزَكَّت تَلقى آليةَ التَّوَفّي في سَلامٍ، والنَّفسُ التي تَدَسَّت تَلقاها في عَذاب.

خامساً ـ انفصالُ النَّفس عن الجَسد

وحَين تَتَوَفّى النَّفسُ ـ تَنفَصِل عن جَسدها الدُّنيوي الذي رافَقَها منذ الوِلادة. فتَنتَقِل النَّفسُ إلى المُستَودَع عند الله، ويَنحَلّ الجَسدُ في الأَرض كَأَصله الانتمائي الأَوَّل. ويَكشف هذا قَولُه تعالى ﴿منها خَلَقناكم وفيها نُعيدُكم ومنها نُخرِجُكم تارةً أُخرى﴾ [طه 55] ـ النَّسَقُ يَكشف ثَلاثَ مَراحل للجَسد: الخَلقُ من الأَرض، العَودةُ إليها بَعد الوَفاة، الإخراجُ منها مَرَّةً أُخرى عند البَعث لبس جديد يلائم الابدية.

ولَعَلَّ في هذا الانفصال كَشفاً يَتَّسق مع ما حَرَّرناه في القِسم السابق من ﴿فمَرَّت به﴾ ـ النَّفسُ تَمُرّ بالجَسد الدُّنيوي مَرّاً، لا اتّحاداً نِهائياً. والمُرورُ ـ في طَبعه ـ يَنتَهي بالانفصال. فالنَّفسُ في الوَفاة تَختِم مُرورَها بالجَسد الدُّنيوي، تُسَلّمه إلى الأَرض، وتَنطَلِق إلى مُستَودَعها.

سادساً ـ المُستَودَعُ عند الله ـ خارجَ الزَّمن

ولَعَلَّ من أَجلّ ما يَكشفه التَّأَمّلُ في هذا الطَّور ـ طَبيعةُ المُستَودَع الذي تَنتَقِل إليه النَّفس. فالقُرآن ـ كَما رَأَينا ـ نَسَبَ التَّوَفّي إلى الله، والإمساكَ إلى الله. وهذا يَكشف أَن المُستَودَعَ ليس مَكاناً في الوُجود، ولا حالاً تَجري عَليها سُنَنُ الزَّمن، بَل حالٌ مُطلَقةٌ خارجَ جَريان الزَّمن.

ولَعَلَّ في تَأَمّل هذا تَفسيراً لحِكمة نِسبة التَّوَفّي إلى الله. فلَو كان المُستَودَعُ في عالَم الرَّبّ ـ لَكان الزَّمنُ يَجري عَلَيه. ومن لَحظة وَفاة أَوَّل نَفسٍ بَشَريةٍ إلى يَوم البَعث، يَجري على النَّفس زَمَنٌ يَصعُب تَصَوّرُه ـ مَلايينُ السِّنين من الانتظار، وما يَتَخَلَّلها من

تَكوينٍ وفَناءٍ لعالَم الوجود الحالي ثُمَّ تَكوينٍ جَديد لعالَمٍ آخَر يُلائم الأَبدية. وهذا الانتظارُ ـ لو جَرى على النَّفس ـ لكان عَذاباً لا يُتَصَوَّر، حَتى للنَّفس المُؤمِنة الموعودةِ بالجَنَّة.

ولِذا ـ بحِكمة الله المُطلَق ـ نُسِبَ التَّوَفّي إليه، فيَكون المُستَودَعُ خارجَ الزَّمن، ويَنتَقِل النَّفسُ من لَحظة وَفاتها إلى لَحظة بَعثها بَلا أَن يَجري عَليها زَمنٌ. فيَكون بَين الوَفاة والبَعث ـ في تَجرِبة النَّفس ـ صِفرُ زَمَن، وإن جَرَت في عالَم الوجود الخارجي أَزمنةٌ هائلة.

سابعاً ـ شاهدُ ﴿ما لَبِثوا غَيرَ ساعة﴾

ويَتَعَضَّد هذا الفَهمُ بشاهدٍ نَصّيٍّ في غاية الإحكام. يَقول تعالى ﴿ويَومَ تَقومُ الساعةُ يُقسِمُ المُجرِمونَ ما لَبِثوا غَيرَ ساعةٍ كذلك كانوا يُؤفَكون﴾ [الروم 55]. ويَقول ﴿كأَنَّهم يَومَ يَرَونَها لم يَلبَثوا إلا عَشيَّةً أَو ضُحاها﴾ [النازعات 46]. ويَقول ﴿قال كم لَبِثتُم في الأَرض عَدَدَ سِنين ۝ قالوا لَبِثنا يَوماً أَو بَعضَ يَومٍ﴾ [المؤمنون 112-113].

ولَعَلَّ في هذه الآيات الثَّلاث ـ ولا سيما في تَكرارها بصيَغٍ متَنَوّعةٍ ـ كَشفاً قاطعاً لمَفهوم الزَّمن في حَقّ النَّفس المُتَوَفّاة. المُجرِمون يُقسِمون يَومَ البَعث أَنهم لَبِثوا ساعةً، وقَد لَبِثوا في الحَقيقة آلافَ السِّنين أَو مَلايينَها. وهذا لا يَستَقيم إلا إذا كانت النَّفسُ ـ في مُستَودَعها ـ خارجَ جَريان الزَّمن. فهي تَنتَقِل من الوَفاة إلى البَعث بَلا أَن تَستَشعِر زَمناً، فيَبدو لها كلُّ ما بَينَهما ساعةً أَو بَعضَ يَوم.

ولَعَلَّ في تَوكيد القرآن لهذا المعنى في ثَلاث آياتٍ ما يَكشف أَهَميتَه. إذ هذا الفَهمُ ـ صِفرُ الزَّمن بَين الوَفاة والبَعث ـ يَحلّ كَثيراً من الإشكالات التي يَقع فيها العَقلُ حَين يَتَخَيَّل الانتظارَ الطَّويلَ بَين الوَفاة والحِساب. والحَقيقةُ ـ كَما يَكشفها النَّصّ ـ أَن النَّفسَ لا تَستَشعِر هذا الانتظارَ، إذ هي في حِفظ الله المُطلَق، خارجَ سُنَن الزَّمن.

ثامناً ـ قيامةُ الإنسان عند مَماته

ومن جَميل ما يَنتَظِم بَعد كلّ هذا التَّأسيس صياغةٌ تَجمَع ما حَرَّرناه في عِبارةٍ تَنطَبِع: «قيامةُ الإنسان عند مَماته». فالنَّفسُ ـ بنِسبة التَّوَفّي إلى الله المُطلَق ـ تَنتَقِل من لَحظة مَماتها إلى لَحظة قيامتها بَلا فاصلٍ زَمنيٍّ تَستَشعِره. الفاصلُ في الوُجود الخارجي قَد يَكون مَلايينَ السِّنين، لكنّه في تَجرِبة النَّفس صِفرُ زَمَن. فكأَن النَّفسَ ـ من مَنظورها هي ـ تَلقى الحِسابَ مُباشَرةً بَعد المَوت، إذ لا زَمنَ يَجري عَليها بَينَهما.

ولَعَلَّ في هذه الصياغة ما يُلامِس الفِطرةَ السَّليمة التي يَعرِفها الناس بإحساسهم العَفوي، وإن لم يَكُن لهم تَأسيسٌ نَظَريٌّ يَكشف بنيتَها. فحِكمةُ التَّوَفّي لله المُطلَق ـ خارجَ جَريان الزَّمن ـ تَجعَل من المَوت بَوّابةَ القيامة، تُفضي بالنَّفس إلى مَآلها بَلا انتظار.

تاسعاً ـ خُلاصةُ الوَفاة والبَرزَخ

ومن مَجموع هذه القَرائن، يَتَأَسَّس فَهمٌ بنيويٌّ مُحَكَمٌ لطَور الوَفاة والبَرزَخ:

النَّفسُ ـ بَعد أَن تُتِمّ كَسبَها في الحياة الدُّنيا ـ يَأتيها مَلَكُ المَوت ومَن معه من المَلائكة، يَتَوَفَّونها بآليةٍ تَختَلِف بحَسَب حالها (طَيّبةً للمُؤمِنة، شَديدةً للعاصية). وتَذوق النَّفسُ ـ في هذه الآلية ـ طَعمَ مَوتها، كَشفاً لمَآلها قَبل أَن تَبلُغ الحِساب. ثُمَّ تَنفَصِل عن جَسدها الدُّنيوي ـ يَنحَلّ الجَسدُ في الأَرض، وتَنطَلِق النَّفسُ إلى مُستَودَعها.

والمُستَودَعُ ـ بنِسبة التَّوَفّي إلى الله ـ خارجَ جَريان الزَّمن. النَّفسُ فيه في حِفظ الله المُطلَق، لا تَستَشعِر زَمناً، لا تَجري عَليها سُنَنُ الوُجود. وتَبقى في هذا المُستَودَع ـ في تَجرِبتها ـ صِفرَ زَمَن، حَتى يَومَ البَعث، حَيث تَعود إلى عالَم الرَّبّ، إلى الحِساب وما يَتلوه من المآل.

وفي هذا الطَّور كلِّه ـ التَّوَفّي، الإمساك، الحِفظ في المُستَودَع ـ يَنتَظِم النَّسَقُ القُرآني بنِسبة المَآل إلى الله، إذ هو مَنبَعُ النَّفس ومُستَودَعُها، مُحاطٌ بالعِلم والقُدرة المُطلَقَين، خارجَ ما يَجري في الوُجود من زَمنٍ ومَكان.

خاتمةُ القِسم

وبَعد هذا الطَّور من الحِفظ في المُستَودَع، تَأتي لَحظةُ البَعث ـ في تَجرِبة النَّفس كأَنها تَلي الوَفاةَ مُباشَرةً. تَعود النَّفسُ إلى عالَم الوُجود، تَلبَس جَسداً جَديداً يُلائم الأَبدية، تَقِف بَين يَدَي رَبّها للحِساب. وذلك ما يَستحقّ التَّأَنّي في القِسم التالي، عند الحديث عن يَوم الحِساب والمآل.

3.1.1.7 *يَومُ الحِساب والمآل*

تَأَسَّسَ في القِسم السابق أَن النَّفسَ ـ بَعد وَفاتها وانفصالها عن جَسدها الدُّنيوي ـ تَنتَقِل إلى مُستَودَعها عند الله، خارجَ جَريان الزَّمن. وأَنها تَنتَظِر فيه ـ بَلا أَن تَستَشعِر زَمناً ـ يَومَ البَعث الذي تَعود فيه إلى عالَم الوُجود. ويَستحقّ ـ بَعد تَبَيّن المُستَودَع ـ أَن يُتَأَنّى في طَور البَعث والحِساب والمآل، إذ هو الطَّورُ الأَخير في رِحلة النَّفس، وغايةُ ما تَجري نَحوه منذ كَسبها الأَوَّل في الدُّنيا.

أَوَّلاً ـ البَعثُ ـ النَّفسُ تَلبَس خَلقاً جَديداً

ولَعَلَّ من أَوَّل ما يَستوقِف في طَور البَعث أَن النَّفسَ لا تَعود وَحدَها، بَل تَلبَس جَسداً جَديداً يُلائم الطَّورَ الجَديد. وقَد تَأَسَّسَ في موضعه أَن الجَسدَ الدُّنيوي ـ بَعد الوَفاة ـ يَنحَلّ في الأَرض، فلا يَكون هو ذاتُه ما يَلبَسه النَّفسُ ثانية. بَل يَكون لَبسُها لـخَلقٍ جَديد يُلائم الأَبدية، كَما يَكشف قَولُه تعالى ﴿أَفعَيينا بالخَلق الأَوَّل بَل هم في لَبسٍ من خَلقٍ جَديد﴾ [ق 15].

والآيةُ ـ كَما حُرّرَ في موضعه ـ تُمَيّز صَريحاً بَين «الخَلق الأَوَّل» (الجَسد الدُّنيوي) و«الخَلق الجَديد» (الجَسد الأُخروي). ويُعَضّد ذلك قَوله تعالى ﴿أَوَلَيس الذي خَلَقَ السَّماواتِ والأَرضَ بقادرٍ على أَن يَخلُقَ مِثلَهم بَلى وهو الخَلّاقُ العَليم﴾ [يس 81] ـ ﴿مِثلَهم﴾ تَكشف أَن الخَلقَ الجَديد مُماثلٌ لا مُطابق. جَسدٌ جَديد يُشابه الجَسدَ الأَوَّل في كَونه جَسداً، لكنّه يُلائم عالَماً مُختَلِفاً ـ عالَمَ الأَبدية الذي لا هَرَمَ فيه ولا مَرَض.

ولَعَلَّ في هذا اللُّبس الجَديد كَشفاً يَتَّسق مع ما تَأَسَّسَ من بنيةِ المُرور. النَّفسُ في الدُّنيا مَرَّت بجَسدها الأَوَّل، تَلازَمَت معه فَترةً مَحدودة. ثُمَّ تَركَتْه في الأَرض. ثُمَّ ـ في طَور البَعث ـ تَلبَس جَسداً آخَر تَستَأنف به مَجراها الأَبَدي. والنَّفسُ هي الكَيانُ الثابتُ في كلّ طَور، والأَجسادُ تَتَتالى عَليها بحَسَب طَور الوُجود.

ثانياً ـ الرُّجوعُ إلى الرَّبّ

ولَعَلَّ في تَأَمّل مَرجع النَّفس عند البَعث كَشفاً يَتَّسق مع ما تَأَسَّسَ في القِسم الثالث من تَمييز النِّسبة. فالقُرآنُ يَنسِب التَّوَفّيَ إلى الله المُطلَق، والرُّجوعَ إلى الرَّبّ المُدَبّر. يَقول تعالى ﴿قُل يَتَوَفّاكم مَلَكُ المَوتِ الذي وُكّل بكم ثُمَّ إلى رَبّكم تُرجَعون﴾ [السجدة 11]. ويَقول ﴿إلى رَبّك يَومَئذٍ المَساق﴾ [القيامة 30]. ويَقول ﴿إنَّما يَستَجيبُ الذين يَسمَعون والمَوتى يَبعَثُهم الله ثُمَّ إليه يُرجَعون﴾ [الأنعام 36].

ولَعَلَّ في اللَّفظ القُرآني الدَّقيق ﴿يُرجَعون﴾ ـ لا «يَعودون» ـ كَشفاً بنيوياً في غاية اللَّطافة يَستحقّ التَّأَنّي. فالعَودُ والرُّجوعُ في اللسان مُتَمايزان دَلاليّاً:

العَودُ ـ تَكرارُ شَيءٍ بَلا تَغَيُّرٍ في العائد. المُسافِرُ يَعود إلى بَيته كَما تَرَكَه، النائمُ يَعود من نَومه كَما كان.

الرُّجوعُ ـ عَودةٌ بَعد مُضيّ زَمنٍ أَو نَشأَةِ تَغَيّرٍ في الراجع نَفسه. يَحمِل في طَبعه دَلالةَ التَّحَوّل أَو الاكتساب.

ويُعَضّد هذا التَّمييزَ شاهدٌ قُرآنيٌّ بَديع. يَقول تعالى ﴿صُمٌّ بُكمٌ عُميٌ فهُم لا يَرجِعون﴾ [البقرة 18]. ولَعَلَّ في اختيار لَفظ «لا يَرجِعون» ـ لا «لا يَعودون» ـ كَشفاً لطيفاً. فالصُّمُّ والبُكمُ والعُمي ـ في تَعطيل أَدواتهم ـ لا يَحمِلون ولا يَمتَلِئ وعاؤهم بشَيء. فناسَبَهم لَفظُ «لا يَرجِعون»، إذ الرُّجوعُ يَستلزِم اكتساباً يَنتَقَلون به ـ وهم لم يَكتَسِبوا. ولَو قيلَ «لا يَعودون» لَكان معنىً مُغايراً ـ مُجَرَّدَ عَدَم الانتقال، بَلا إيحاءٍ بفَقد الكَسب.

ومن هذا التَّمييز، يَنتَظِم فَهمُ النَّسَق القُرآني في رِحلة النَّفس. الله يَتَوَفَّى الأَنفُسَ ـ استِيفاءً لما كان له ابتداءً، إذ هو صاحبُ الهِبة. ويَكشف ذلك قَولُه تعالى ﴿وهو القاهِرُ فَوقَ عِباده ويُرسِل عَليكم حَفَظةً حَتى إذا جاءَ أَحَدَكم المَوتُ تَوَفَّته رُسُلُنا وهم لا يُفَرّطون﴾ [الأنعام 61]. النِّسبةُ لله القاهِر فَوقَ عباده، يَجري بآلة المَلائكة (الرُّسُل)، بإحكامٍ تامّ بَلا تَفريط. والتَّوَفّي في ذاته استيفاءُ ما لَه ابتداءً ـ يَنسَجِم تَماماً مع كَون النَّفس مَنسوبةً لله في مَنبَعها.

ثُمَّ تَبقى النَّفسُ في مُستَودَعه وحِفظه ـ خارجَ جَريان الزَّمن، كَما تَأَسَّسَ. ثُمَّ يَأتي يَومُ البَعث، فتَرجِع النَّفسُ إلى رَبّها ـ إلى مَنطقة الزَّمن بَعد أَن تَبَدَّلَت الأَرضُ والسَّماواتُ إلى تَشكيلٍ فيزيائيّ جَديدٍ يَعلَمه الله. وتَستَخدِم النُّصوصُ لَفظَ الرُّجوع ـ لأَن النَّفسَ رَجَعَت مُحَمَّلةً بكَسبها (خَيراً أَو ذُنوباً)، لا عائدةً بَلا تَغَيّر. ولَو استُعمِلَ لَفظُ «العَودة» في حَقّ النَّفس يَومَ البَعث، لَعَنى ذلك أَنها لم تَكتَسِب شَيئاً في حَياتها الدُّنيا ـ وهذا خِلافُ الواقع، إذ النَّفسُ في الدُّنيا مَوضعُ الكَسب والتَّكليف، كَما تَأَسَّسَ في موضعه.

ثالثاً ـ السائقُ والشَّهيد والحَسيب

ومما يَكشفه القرآنُ في طَور البَعث أَن النَّفسَ لا تَأتي وَحدها، بَل ﴿وجاءَت كلُّ نَفسٍ معها سائقٌ وشَهيد﴾ [ق 21]. ويَتَكَرَّر معنى «السَّوق» في قَوله تعالى ﴿والْتَفَّتِ السَّاقُ بالسَّاق ۝ إلى رَبّكَ يَومَئذٍ المَساق﴾ [القيامة 29-30]، وقَوله ﴿وسيقَ الذين اتَّقَوا رَبَّهم إلى الجَنَّة زُمَراً﴾ [الزُّمَر 73].

ولَعَلَّ في تَأَمّل السائق كَشفاً عن طَبيعته. السَّوقُ في اللسان دَفعٌ نَحو غايةٍ مُحَدَّدة، لا مَحضُ مُرافَقة. والسائقُ ـ في هذه الآيات ـ آليةٌ وَظيفيةٌ نَظاميةٌ تَدفَع النَّفسَ إلى ساحة الحِساب، لا مَلَكٌ شَخصيٌّ مَخصوصٌ لكلّ نَفس بصورة مُسَمّاة. هو نَظامٌ ربوبيٌّ يَجري في عالَم البَعث، يَنفُذ بأَمر الله، يَدفَع كلَّ نَفسٍ إلى موضعها بَلا تَخَلّفٍ ولا تَأَخّر.

أَمّا الشَّهيد ـ فيَكشف القرآنُ طَبيعته في قَوله تعالى ﴿هذا كتابُنا يَنطِق عَليكم بالحَقّ إنّا كُنّا نَستَنسِخ ما كُنتُم تَعمَلون﴾ [الجاثية 29].

ولَعَلَّ في تَأَمّل ﴿كِتابُنا﴾ كَشفاً بنيوياً جَوهرياً. ليس المُرادُ كتاباً وَرقياً يُتَناوَل باليَد، بَل الوجودُ نَفسه ـ المعنيُّ بحِفظ كلّ ما يَكون فيه وُجوداً ـ وهو ما يَتَأَسَّس تَفصيلُه في فصل الإمام المبين [3.7]. والاستنساخُ ـ ﴿إنّا كُنّا نَستَنسِخ ما كُنتُم تَعمَلون﴾ ـ نُسخةٌ مُسَجَّلةٌ كامِلةٌ من أَعمال النَّفس، تَتَكَوَّن كَونياً في الوجود نَفسه، بَلا أَيّ تَفريطٍ ولا إغفال.

ولَعَلَّ في لَفظ ﴿بالحَقّ﴾ كَشفاً يَتَتِم طَبيعةَ هذه الشَّهادة. فالحَقُّ في القرآن ـ في وَجهٍ جَوهريٍّ منه ـ هو الواقعُ المادي المَلموس، لا مَحضُ الصِّدق الخَبَري. ويُعَضّد ذلك قَولُه تعالى ﴿خَلَقَ السَّماواتِ والأَرضَ بالحَقّ﴾ [الزُّمَر 5] ـ والباءُ هنا للآلية، أَي بالبِنية المادية الواقعية. وقَولُه ﴿وقُل جاءَ الحَقُّ وزَهَقَ الباطل﴾ [الإسراء 81] ـ الحَقُّ يَجيءُ، يَتَجَلَّى مَلموساً، يَدفَع الباطلَ المُتَوَهَّم. ولِذا حَين يَقول ﴿يَنطِق عَليكم بالحَقّ﴾، فالمَعنى أَن النُّسخةَ المُستَنسَخةَ من أَعمال النَّفس تُعرَض حِسّياً مادياً مَلموساً، لا سَرداً خَبَرياً يُروى. النَّفسُ تَرى أَعمالَها كَما كانت، تَلمَسها، تُشاهِدها، فيَكون النُّطقُ شَهادةً مَوصولةً بالواقع الذي كانت تَجري فيه.

فالشَّهيدُ ـ في هذا الفَهم ـ هو الأَعمالُ المُدَوَّنةُ كَونياً، شَهادةٌ تَأتي من خارج النَّفس، من الوجود الذي حَفِظَ كَسبَها. والنَّفسُ لا تَستَطيع نَفيَ ما اكتَسَبَت، إذ هو مَوجودٌ مُستَنسَخٌ في الوجود نَفسه، مُتَجَلٍّ أَمامها كَما كان.

وفي مُقابل الشَّهيد الخارجي ـ يَكشف القرآنُ بُعداً آخَر للحِساب في قَوله تعالى ﴿اقرَأ كتابَكَ كَفى بنَفسكَ اليَومَ عَليكَ حَسيباً﴾ [الإسراء 14]. والآيةُ تَكشف أَن النَّفسَ نَفسَها تَكون حَسيبَ نَفسها ـ تَعلَم منتهى حِسابها ومَآلها بَلا حاجةٍ إلى حُجَّةٍ خارجيةٍ تُحاسِبها. فالحَسيبُ ـ في ذاته ـ بِنيةٌ داخليةٌ في النَّفس، تَعلَم بها نَتائجَ أَعمالها ومَصيرها.

ولَعَلَّ في الجَمع بَين الشَّهيد والحَسيب إحكاماً للحُجَّة لا يَدَع للنَّفس مَفَرّاً. الشَّهيدُ من الوجود ـ يُسَجّل ما اكتَسَبَت ويَعرِضه مَلموساً، فلا يَستَطيع أَحَدٌ نَفيَ ما عَمِل. والحَسيبُ في ذات النَّفس ـ تَعلَم به مَآلها، فلا يَستَطيع أَحَدٌ التَّعَلّلَ بالجَهل بحاله. والاثنان معاً ـ شَهادةٌ خارجيةٌ من الوجود، وشَهادةٌ داخليةٌ من النَّفس ـ يَجعَلان الحِسابَ مُحكَماً بنظام الحَقّ الذي لا يَتَخَلَّف.

ومن الجَمع بَين السائق والشَّهيد والحَسيب يَتَأَسَّس بنيةُ الحِساب: آليةٌ تَدفَع النَّفسَ، وشَهادةٌ خارجيةٌ تَعرِض كَسبَها مَلموساً، وحَسيبٌ داخليٌّ تَعلَم به مَآلها. النَّفسُ لا تَجِد مَفَرّاً - لا من السَّوق، ولا من شَهادة الوجود، ولا من حِساب الذات.

رابعاً - النَّفسُ المُطمَئنَّةُ - مَنزلةُ المُؤمِنين العامِلين

ولَعَلَّ من أَجلِّ ما يَكشفه القرآنُ في مآل النَّفس الفائزة قَولُه تعالى ﴿يا أَيَّتُها النَّفسُ المُطمَئنَّةُ ۝ ارجِعي إلى رَبِّكِ راضيةً مَرضيَّةً ۝ فادخُلي في عِبادي ۝ وادخُلي جَنَّتي﴾ [الفجر 27-30].

وقَد تَأَسَّسَ في موضع التَّعريف أَن النَّفسَ المُطمَئنَّةَ ليست حالاً ثالثاً في الدُّنيا - في عَرض الأَمّارة واللَّوّامة. والأَدَقّ في فَهمها أَنها مَنزلةٌ تَنبَثِق من الإيمان والعَمَل الصالح، تَبدأ في الدُّنيا بذِكر الله، وتَستمِرّ عَبر الأَطوار اللاحقة حتى الرُّجوع إلى الرَّبّ.

ولَعَلَّ مما يَتَمِم تَأسيسَ هذه المَنزلة قَولُه تعالى ﴿الذين آمَنوا وتَطمَئنّ قُلوبُهم بذِكر الله أَلا بذِكر الله تَطمَئنّ القُلوب﴾ [الرعد 28]. والآيةُ تَكشف - صَريحاً - أَن الاطمئنانَ يَكون في الدُّنيا، يَنبَثِق من ذِكر الله والإيمان به، لا يَنتَظِر النَّتيجةَ يَومَ الحِساب. النَّفسُ المُطمَئنَّةُ - في حَقيقتها - هي التي آمَنَت في الدُّنيا خَيرَ إيمان، وعَمِلَت خَيرَ عَمَل، وقَدَّمَت لحَياتها الآخرة خَيرَ تَقديم. اطمَأَنَّت بإيمانها وعَمَلها وتَقديمها، فبَلَغَت مَنزلةَ الاطمئنان قَبل أَن تَبلُغَ الحِسابَ.

ولَعَلَّ مما يُثَبِّت هذا الاطمئنانَ لَحظةُ الوَفاة. فقَد تَأَسَّسَ في موضعه أَن المَوتَ ذو طَعمٍ يَتَدَرَّج بحَسَب كَسب النَّفس. والنَّفسُ المُطمَئنَّةُ - في حِين مَوتها - تَذوقُ طَعمَ الاطمئنان، فيَنكَشف لها مَجراها بسَلام. والنَّفسُ المُخطِئةُ التي فَرَّطَت في جَنب الله - تَذوقُ في حِين مَوتها طَعمَ ما فَرَّطَت، فيَنكَشف لها مَجراها بقَلَق.

ثُمَّ يَأتي يَومُ البَعث - في تَجرِبة النَّفس كأَنه يَلي الوَفاةَ مُباشَرةً، إذ المُستَودَعُ خارجَ الزَّمن كَما تَأَسَّسَ. فتَرجِع النَّفسُ المُطمَئنَّةُ إلى رَبِّها وهي حامِلةٌ اطمئنانَها الذي بَلَغَتْه منذ الدُّنيا. ولِذا يُنادى ﴿يا أَيَّتُها النَّفسُ المُطمَئنَّةُ ارجِعي إلى رَبِّك راضيةً مَرضيَّة﴾ - النِّداءُ يَجري على نَفسٍ مُطمَئنَّةٍ قَبل الرُّجوع، لا تَنتَظِر الاطمئنانَ من النَّتيجة، بَل تَستَقبِل النَّتيجةَ باطمئنانٍ سابقٍ مَوصول.

والصِّفتان - ﴿راضيةً مَرضيَّة﴾ - تَكشفان حالةَ النَّفس في هذا الرُّجوع. راضيةً - بما اكتَسَبَت في الدُّنيا وقَدَّمَت لآخرتها، رِضىً مَوصولٌ منذ بَدء كَسبها الصالح. مَرضيَّةً - مَقبولةً عند رَبِّها، مُحَقِّقةً غايةَ ما خُلِقَت له. ثُمَّ يَأتي الأَمرُ ﴿فادخُلي في عِبادي وادخُلي جَنَّتي﴾ - دُخولٌ في الجَماعة المُختارة من العِباد، ودُخولٌ في الجَنَّة التي هي المآلُ الأَبَدي.

خامساً - في مُقابِل الفائزة - مآلُ النَّفس الخائبة

وفي مُقابِل النَّفس المُطمَئنَّة، يَكشف القرآنُ مآلَ النَّفس الخائبة في صورةٍ مُغايِرةٍ تَماماً. النَّفسُ التي دَسَّت وعاءَها في الدُّنيا، تَلقى يَومَ الحِساب ما يُقابل اطمئنانَ المُطمَئنَّة - خَوفاً وحَسرةً وعَجزاً. يَقول تعالى ﴿وأَنذِرهم يَومَ الحَسرَة إذ قُضيَ الأَمرُ وهُم في غَفلَةٍ وهُم لا يُؤمِنون﴾ [مريم 39]. ويَقول ﴿يَومَ تَجِدُ كلُّ نَفسٍ ما عَمِلَت من خَيرٍ مُحضَراً وما عَمِلَت من سوءٍ تَوَدّ لو أَنَّ بَينَها وبَينَه أَمَداً بَعيداً﴾ [آل عمران 30].

وفي هاتَين الآيتَين كَشفان متَكامِلان: الحَسرةُ - على ما فَرَّطَت فيه من كَسبٍ نافع، والتَّمَنّي - أَن يَكون بَينَها وبَين كَسبها السَّيّئ أَمَدٌ بَعيدٌ يَفصِلها عَنه. لكنّ النَّفسَ لا تَقدِر على فَصلها عن كَسبها، إذ كَسبُها يَحضُر أَمامها كَياناً مُسَجَّلاً مَلموساً - كَما تَأَسَّسَ في موضع الشَّهيد.

ولَعَلَّ في لَفظ ﴿مُحضَراً﴾ في آية آل عمران 30 كَشفاً يَتَّمِم ما تَأَسَّسَ في الفقرة السابقة من طَبيعة الشَّهيد. فالأَعمالُ - خَيراً أَو سُوءاً - تُحضَر أَمام النَّفس كَياناً مُستَنسَخاً، تُشاهِدها، تُلامِسها، لا تَقدِر على نَفيها ولا على الابتعاد عَنها. والنَّفسُ الخائبةُ - حَين تَرى ما عَمِلَت من سوءٍ مُحضَراً أَمامها - تَوَدّ لو أَنَّ بَينَها وبَين هذا المُحضَر أَمَداً بَعيداً، لكنَّ المُحضَرَ يَبقى كَما هو، يَشهَد على النَّفس بصورته الكَونية المؤَثَّقة.

وهذا التَّقابُلُ - بَين الاطمئنان والحَسرة - يَكشف بنيةَ الحِساب في حَقّ النَّفس. النَّفسُ تَلقى في يَوم الحِساب ما اكتَسَبَته في الدُّنيا حُضوراً تامّاً - كَشفاً بَلا حِجاب. والاطمئنانُ أَو الحَسرةُ تَنبَثِق من ذاتها بَعد تَأَمّل ما يُحضَر لها من كَسبٍ، لا من حُكمٍ خارجيٍّ

يُلحَق بها بَلا برهان. النَّفسُ المُطمَئنَّةُ ـ التي قَدَّمَت في الدُّنيا خَيرَ تَقديم ـ تَجِد ما قَدَّمَتْه مُحضَراً، فيَزداد اطمئنانُها بما رَأَتْه مَوصولاً برَجائها. والنَّفسُ الخائبةُ ـ التي دَسَّت وعاءَها ـ تَجِد ما اكتَسَبَتْه من سوءٍ مُحضَراً، فتَحسَر على ما لم تَعُد تَقدِر على رَدِّه.

سادساً ـ خُلاصةُ يَوم الحِساب والمآل

ومن مَجموع هذه القَرائن، يَتَأَسَّس فَهمٌ بنيويٌّ مُحَكَمٌ لطَور البَعث والحِساب والمآل:

النَّفسُ ـ بَعد خُروجها من مُستَودَعها ـ تَلبَس خَلقاً جَديداً يُلائم الأَبدية. وتُساق ـ بسائقٍ نَظاميٍّ ربوبي ـ إلى ساحة الحِساب عند رَبّها (لا عند الله المُطلَق، إذ الحِسابُ شَأنٌ ربوبيٌّ في الإدارة). ويَجتَمِع عَليها في موضع الحِساب شَهيدان: شَهيدٌ خارجيٌّ من الوجود ـ نُسخةُ أَعمالها المُستَنسَخةُ كَونياً، تَنطِق عَليها بالحَقّ المادي المَلموس، تُحضَر أَمامها كَيانياً. وحَسيبٌ داخليٌّ في ذاتها ـ تَعلَم به منتهى حِسابها ومَآلها، لا تَستَطيع نَفيَ ما اكتَسَبَت ولا التَّعَلّلَ بالجَهل بحاله.

وتَلقى النَّفسُ مآلَها بحَسَب ما اكتَسَبَت. النَّفسُ التي زَكَّت وعاءَها بالمعرفة وقَدَّمَت في الدُّنيا خَيرَ تَقديم ـ تكون قَد بَلَغَت مَنزلةَ الاطمئنان منذ الدُّنيا، فتَرجِع إلى رَبّها حامِلةً اطمئنانَها، تُنادى ﴿يا أَيَّتُها النَّفسُ المُطمَئنَّة ارجِعي إلى رَبّك راضيةً مَرضيَّة﴾، تَدخُل في عِباد الله، تَدخُل الجَنَّة. والنَّفسُ التي دَسَّت وعاءَها ـ تَلقى الحَسرةَ والتَّمَنّي بَين يَدَي ما اكتَسَبَت مُحضَراً أمامها، تَكون مَآلُها في النار.

وفي هذا الطَّور كلِّه ـ البَعث، السَّوق، الشَّهادة، الحِساب، المآل ـ يَنتَظِم النَّسَقُ القُرآني بنِسبة كلّ شَأنٍ إلى مَقامه: الخَلقُ الجَديد للجَسد تَكوينٌ ربوبيٌّ يُلائم الأَبدية، والسَّوقُ والشَّهادةُ والحِسابُ شُؤونٌ ربوبية، والمآلُ الأَبَدي ـ جَنَّةً أَو ناراً ـ ربوبيُّ التَّدبير، إلهيُّ الإرادة المُطلَقة في النِّهاية.

خاتمةُ القِسم وخاتمةُ فصل النَّفس

وبهذا تَكتَمِل رِحلةُ النَّفس عَبر أَطوارها كلِّها: مَنبَعٌ مَنسوبٌ إلى الله، تَجَلٍّ في ذُرّية آدمَ تَدريجياً عَبر امتلاء الوعاء المعرفي، إنشاءٌ في الجَسد عَبر فَترة الحَمل، كَسبٌ في الحياة الدُّنيا تَتَدافَع فيه الأَمّارةُ واللَّوّامة ـ تَبلُغ به النَّفسُ المُؤمِنةُ العاملةُ مَنزلةَ الاطمئنان، تَوَفٍّ بآليةٍ تَختَلِف بحَسَب الكَسب، حِفظٌ في المُستَودَع عند الله خارجَ الزَّمن، بَعثٌ في خَلقٍ جَديد، رُجوعٌ إلى الرَّبّ للحِساب، ومآلٌ أَبَديٌّ في جَنَّةٍ أَو نار.

والنَّفسُ ـ في هذه الرِّحلة كلِّها ـ هي الكَيانُ الثابتُ الذي يُكَلَّف ويَكتَسِب ويَحمِل ويُحاسَب. الجَسدُ آلةٌ تابعةٌ، يَتَتالى عَليها جَسدان متَتاليان (دُنيوي وأُخروي)، بَين بَدء النَّفس ومآلها. والكَسبُ المعرفيُّ في وعائها هو الذي يُقَرِّر مَجراها، إذ ما اكتَسَبَت يَتَسَجَّل كَونياً في الوجود ـ شَهيداً خارجياً ـ ويَنكَشف للنَّفس مَآلُها داخلياً ـ حَسيباً لذاتها. والاثنان معاً يَجعَلان الحِسابَ مُحَكَماً بنظام الحَقّ الذي لا يَتَخَلَّف.

وما يَلي ـ في القِسم التالي من الفصل ـ تَأَنٍّ في الرُّوح، التي تَأَسَّسَ في التَّمهيد أَنها معرفةٌ مُدرَجة في النَّفس، لا كَيانٌ مُستَقِلٌّ. وبَيانُ كَيف تَتَلَقّى النَّفسُ هذه المعرفةَ، وما هي وُجوهُ إدراجها في النَّفس عَبر الأَطوار، يَفتَح بنيةً تُتَمِّم ما تَأَسَّسَ في هذا الفصل.

3.1.2 الروح

تَمهيد

تَأَسَّسَ في الفصل السابق أَن النَّفسَ كَيانٌ معرفيٌّ واعٍ، خاصٌّ بالإنسان، وعاءٌ يَنفُذ به في أَطوار الوُجود، ويُكَلَّف فيه ويُحاسَب. وتَأَسَّسَ ـ في تَمهيد ذلك الفصل ـ أَن النَّفسَ والرُّوحَ في القرآن ليستا مترادفتَين، وأَن النَّفسَ مَحَلٌّ، والرُّوحَ مُدرَجٌ في المَحَلّ. ويَستحقّ هذا التَّمييزُ ـ بَعد تَأسيس النَّفس ـ أَن يُتَأَنّى في طَرفه الآخَر، أَي في الرُّوح، إذ بهما معاً تَكتَمِل بنيةُ الإنسان المعرفية.

ولَعَلَّ من أَوَّل ما يَستوقِف ـ مَهما بَلَغَ القارئُ من التَّجَرّد ـ أَن مفهومَ الرُّوح في التَّداوُل الشَّعبي يَلتَبس بمعانٍ متَنَوّعة لا يَجمَعها رابطٌ مُحَكَم. فالرُّوحُ في التَّداوُل تُستَعمَل تارةً بمعنى سِرّ الحياة البَيولوجية ـ كَأَن يُقال «خَرَجَت رُوحُه» عند المَوت، فيُفهَم منها النَّفَسُ الذي يُفارِق الجَسد. وتُستَعمَل تارةً مُرادفةً للنَّفس ـ كَأَن يُقال «نَفسُه» و«رُوحُه» للشَّيء ذاته، في خَلطٍ يَطمس الفَرقَ البنيوي بَينَهما. وتُستَعمَل تارةً بمعنى شَبَحٍ غامض يَبقى بَعد المَوت، يَتَصَرَّف ويُحاكي الأَحياء ـ في تَصَوّراتٍ ثَقافيةٍ متَوارَثةٍ لا أَصلَ لها في النَّصّ. وتُستَعمَل تارةً بمعنى روحٍ معنوية ـ الحَماسة، الإقدام، الانتماء ـ كَأَن يُقال «رُوحٌ عاليةٌ» أَو «رُوحُ الفَريق».

وفي النَّظَر العِلمي المُعاصِر ـ لا يُثبت العِلمُ التَّجريبيُّ للرُّوح وُجوداً قابلاً للقياس، إذ هو يَتَعامَل مع ما يُمكنه رَصدُه بأَدواته. فالرُّوحُ ـ بوَصفها الكيانَ غَيرَ المادي ـ تَنحَلّ في النَّظَر العِلمي إلى ظَواهرَ نَفسيةٍ أَو نَشاطٍ عَصبيّ، أَو تُترَك خارجَ الفَحص بوَصفها مَجالَ المُعتَقَد لا العِلم.

ومن أَشَدّ صُوَر الخَلط في التَّداوُل ما يَجري بَين النَّفس والرُّوح. فقَد رَأَى التَّمهيدُ في الفصل السابق أَن النَّفسَ كَيانٌ له كَينونتُه ووَجودُه الذاتي، يُتَوَفّى ويُحاسَب. وأَن الرُّوحَ ـ في مُقابلها ـ ليست كياناً قائماً بذاته، بَل معنىً معرفيٌّ مُدرَجٌ، يَنزِل من نَبعٍ عِلميٍّ سابق، ينَفُذ في النَّفس فيُحييها بالمعرفة. النَّفسُ تُدرَك بالخُروج إلى عالَم الشَّهادة فارغةً تَكتَسِب باجتهادها، والرُّوحُ تَنزِل عَلَيها مما يُلقى من عالَم الأَمر فيَملأُ وعاءَها بما يَتَجاوَز إدراكها الذاتي.

ولَعَلَّ في تَأَمّل العَلاقة بَينَهما ما يَتِم بنيةَ الإحياء في الإنسان. فالنَّفسُ ـ في تَجَلّيها الدُّنيوي ـ تَنزِل على الجَسد فتُحييه إحياءً مادياً غَريزياً، يَجعَل من كُتلةٍ بَيولوجيةٍ كائناً واعياً ذا حاجاتٍ ورَغَبات. والرُّوحُ ـ في إدراجها في النَّفس ـ تُحييها إحياءً معرفياً معنوياً، يَنقُلها من حالٍ غَريزيٍّ بَحت إلى حالٍ واعٍ بالحَقّ، مُدرِكٍ للمعنى، مُلامِسٍ لما وراءَ الحاجة المُباشَرة. فالنَّفسُ إحياءٌ للمادَّة، والرُّوحُ إحياءٌ للمعنى. وما يَمَيّز الإنسانَ ـ في خاتمة ما يَتَكَشَّف ـ أَنه كَيانٌ مَنفوذٌ بالإحياءَين معاً: نَفسٌ تَحمل غَرائزَه، ورُوحٌ تَفتَح له ما وراءَ الغَرائز.

ولَعَلَّ في تَأَمّل ما تَقَدَّمَ ما يَكشف بنيةَ ثُلاثيةَ المَستويات في كَينونة الإنسان. الجَسدُ ـ مادَّةٌ مَحضة، كُتلةٌ بَيولوجيةٌ كَسائر الأَجسام. تُحييه النَّفسُ ـ فتَنقُله من المَحض المادي إلى الكائن الحَيّ الواعي بحاجاته. ثُمَّ تَزيد الرُّوحُ على النَّفس بُعداً ثالثاً ـ تُحييها فتَصير ذاتَ معرفةٍ ومعنىً وإيمان. ولِذا يَكون التَّأَنّي في الرُّوح ـ بَعد تَأسيس النَّفس ـ خاتمةَ ما يَكشف بنيةَ الإنسان في كَينونته.

ولَعَلَّ مما يَجِب تَثبيتُه قَبل المُضيّ ـ أَن الرُّوحَ في القرآن لها وُجوهٌ متَنَوّعة تَستحقّ التَّأَنّي عند كلّ وَجهٍ منها. فقَد يَكون لَفظ «الرُّوح» مُضافاً إلى الرَّبّ ـ ﴿نَفَختُ فيه من رُوحي﴾ في خَلق آدم وفي نَفخ المَسيح، أَو مُنَكَّراً مُتَبَعَّضاً مَنسوباً إلى الله ـ ﴿ورُوحٌ منه﴾ في وَصف عيسى، أَو مَوصوفاً بالقُدُس ـ ﴿برُوح القُدُس﴾، أَو بالأَمين ـ ﴿نَزَلَ به الرُّوحُ الأَمين﴾، أَو مَنسوباً إلى المَلَكوت الإلهيّ ـ ﴿يُنَزّل المَلائكة بالرُّوح من أَمره﴾. وهذه الوُجوهُ ـ على تَنَوّعها ـ ليست متَناقِضةً ولا متَبايِنةً تَبايُناً يُفقد المفهومَ وَحدتَه، بَل مَثاني متَلائمة تَكشف عن بنيةٍ واحدةٍ ذاتِ أَوجُهٍ متَكاملة. وكلَّما تَتَبَّعَ الباحثُ هذه الوُجوهَ بمنهج الاستقراء، كلَّما انكَشَفَت له بنيةُ الرُّوح بصورةٍ أَدَقّ وأَوسَع.

ولَعَلَّ مما يَستحقّ التَّأَنّيَ مَنهجياً ـ أَن مفهومَ الرُّوح يَفتَح بنيةً مَوصولةً بكلّ ما تَأَسَّسَ في الكتاب من تَمييزات: التَّمييزُ بَين الإلهي والربوبي (3.1.1.3)، والتَّمييزُ بَين عالَم الأَمر وعالَم الخَلق، والتَّمييزُ بَين التَّشريع المُجَرَّد والكَونيات الجارية. وفي تَأَمّل آيات الرُّوح ـ يَتَكَشَّف لاحقاً ـ أَن الرُّوحَ من الله تَخصّ ما يَتَعَلَّق بالخِطاب الإيمانيّ المُتَلوّ والتَّشريع المُطلَق، وأَن الرُّوحَ من الرَّبّ تَخصّ ما يَجري في الوُجود من تَدبيرٍ وسُنَنٍ وكَونياتٍ وقَصصٍ وأَحداث آخرة. وهاتان الرُّوحان تَتَكامَلان فتَكَوّنان الرُّوحَ الجامعةَ. أَمّا رُوحُ القُدُس ـ فآليةٌ بنيويةٌ كَونيةٌ مُحَكَمة، يَتِمّ من خِلالها صياغةُ هذه الرُّوح الجامعة بصياغةٍ مُحَرَّرةٍ عن الزَّمن، لا تَتَأَثَّر بتَحَوّر الأَزمنة ولا بتَغَيّر الأَمكنة. فالرُّوحُ الجامعةُ = المحتوى، ورُوحُ القُدُس = آليةُ الصياغة المُنَزَّهة زَمنياً.

ولَعَلَّ مما يَستحقّ التَّأَنّي ـ قَبل التَّمييز بَين وُجوه الرُّوح ـ تَحريرُ مفهوم «القُدُس» الذي وَردَ في أَحَد هذه الوُجوه. فالقُدُسُ في اللسان ـ في تَأَنٍّ بنيويٍّ دَقيقٍ ـ كَلِمةٌ لا تَنتَمي للوُجود في حَقيقتها. وذلك أَن كلَّ ما في الوُجود يَتَماهى زَمنياً وسُنَنياً ـ يَتَغَيَّر،

يَختَلِف، يَنمو، يَذبُل، يَحيا، يَموت ـ بحُكم انتمائه إلى نَسيج الوُجود الذي تَجري فيه سُنَنُ الزَّمن والتَّدافُع. فالمادَّةُ تَتَحَوَّل، والمفاهيمُ تَرقى في زَمنها ثُمَّ تَموت عَبر الزَّمن، والكائناتُ تَحيا وتَفنى. فلا مُقَدَّسَ في الوُجود في حَقيقته.

أمّا القُدسُ ـ فهو جَعلُ الشَّيء خارجَ التَّغيير والنَّقص والتَّماهي. خروجٌ من سُنَن الوُجود التي تَفرض التَّحَوّر، إلى مَقامٍ لا يَتَأثَّر بالزَّمن ولا بالنَّقص ولا بالتَّفَكّك. ولَعَلَّ في تَمثيلٍ للتَّقريب ما يَكشف هذا المعنى ـ كَالماء المُقَدَّس الذي لا يَتَحَوَّر، يَبقى نَقاؤه مُستَمِرّاً، لا يَتَفَكَّك، يَبقى صالحاً نَقياً دائماً. وهذا التَّمثيلُ ـ على لُطفه ـ تَقريبيٌّ، إذ لا ماءَ في الوُجود يَخرُج من سُنَن التَّفَكّك. لكنّه يَفتَح صورةَ ما يَكشفه القُدُس بنيوياً ـ مَقامٌ خارجَ سُنَن الوُجود، لا يَجري عَلَيه ما يَجري على غَيره.

ولِذا حَين يَقول القرآنُ «رُوحُ القُدُس»، فالمَعنى ـ كَما يَتَكَشَّف ـ آليةٌ مَوصولةٌ بهذا المَقام، تَحمِل في صياغتها صِفةَ مَنبَعها. ما يَنزل بها لا يَتَأثَّر بالزَّمن، ولا يَموت مع تَغَيّر الأزمنة، ولا يَنقُص بتَوارد الأجيال. ولَعَلَّ في هذا التَّأسيس مِفتاحاً يَخدِم فَهمَ ما يَتَتالى من المَواضع، وآليةَ التَّنزيل القُرآنيّ، وتَأييدَ الرُّسُل، وبنيةَ الإحياء المعرفيّ المُحَرَّر من قُيود الزَّمن.

ومن هنا، يَستحقّ مفهومُ الرُّوح استنطاقاً مُستَأنَفاً ـ نَعرِض فيه آياتِ الرُّوح بَعضَها على بَعض، ونَدَع النَّصَّ يُحَدّد بنيتَها، وآليتَها، ووَجهَ تَلَقّيها، وعَلاقتَها بالنَّفس وبالكَون وبالتَّنزيل. وهذا ما يَتَتَبَّعه هذا الفصلُ ـ استقراءً للنَّصّ، لا إسقاطاً عَلَيه ـ ليُلائم منهج «أصل الوُجود» القائمَ على القرآن يُفَسّر بَعضُه بَعضاً، بَلا حُكمٍ سابقٍ ولا تَأويلٍ مَوروث.

3.1.2.1 الرُّوح تَعريفاً وفَهماً لُغوياً ومعرفياً

تَأسَّسَ في التَّمهيد أن الرُّوحَ ليست كياناً قائماً بذاته، بَل معنىً معرفيٌّ مُدرَجٌ يُحيي النَّفس. ولَعَلَّ في فَحص اللَّفظ ـ في اللسان والقرآن ـ ما يَزيد التَّعريفَ تَحريراً ووُضوحاً.

ولَفظُ «الرُّوح» في اللسان العَرَبيّ الحَيّ يَدلّ ـ في موضع استعماله الجَوهري ـ على الخُلاصة، العَصارة، النَّتيجة المُكَثَّفة، الجَوهَر المُستَخلَص من شَيءٍ ما. ولَعَلَّ في تَأمّل ما يَجري على الألسنة في اللسان الشَّعبي كَشفاً يَخدِم التَّقريب: حَين نَقول «رُوحُ الخَلّ»، فالمَقصودُ عَصارةُ المُخَمَّر وخُلاصتُه المُكَثَّفة، لا الراحةُ ولا الانفِراج. وحَين نَقول «رُوحُ الزَّيت» أو «رُوحُ النَّبتة»، فالمَقصودُ النَّتيجةُ المُستَخلَصة، الجَوهَرُ الذي بَقيَ بَعد التَّكثيف. فالرُّوحُ في اللسان ـ ما بَقيَ من شَيءٍ بَعد استخلاصه وتَكثيفه.

ولَعَلَّ مما يَستحقّ التَّأنّي ـ أن هذا الفَهمَ يَنسَجِم تَماماً مع استعمال القرآن لِلَفظ «الرُّوح» في سياقاته المُتَنَوّعة. فالرُّوحُ في القرآن ـ كَما يَكشفه استقراءُ الآيات ـ خُلاصةٌ معرفيةٌ مُكَثَّفة، تَنزِل من عالَم الأمر، عَصارةٌ مُستَخلَصة من مَصدرها العِلمي. تَنزِل على النَّفس فتُحييها بالمعرفة، تَفتَح لها بُعداً يَتَجاوَز إدراكها الذاتي، تُلقى إليها بصورةٍ مَضغوطةٍ تَحتَمِل التَّدَبّرَ والاجتهاد.

ولَعَلَّ مما يُعَضّد هذا التَّأسيسَ ـ التَّوازي البنيويُّ بَين الرُّوح والنَّبأ في القرآن. فالنَّبأ في اللسان ـ كَما تَأَسَّسَ في موضعه ـ خَبَرٌ مُقتَضَب، مَضغوطُ المعنى، يَحمِل عُمقاً وُجودياً لا تَفصيلاً موسوعياً. ويَتَّسق هذا تَماماً مع طَبيعة الرُّوح ـ خُلاصةٌ تُلقى، عَصارةٌ تُنَزَّل، لا إحاطةٌ كامِلةٌ بتَفاصيل ما تُكشَف عَنه. ولِذا يَتَّسق قَولُه تعالى ﴿ذلك من أَنباء الغَيب نُوحيه إليك﴾ [هود 49] مع قَوله ﴿وكَذلك أَوحَينا إليك رُوحاً من أَمرنا﴾ [الشورى 52] ـ المُوحى في كلَيهما خُلاصةٌ مُكَثَّفة، لا تَفصيلٌ مُحيط.

ويُلامِس هذا الفَهمَ قَولُه تعالى ـ في خاتمة آية السؤال عن الرُّوح ـ ﴿وما أُوتيتُم من العِلم إلا قَليلاً﴾ [الإسراء 85]. فالعِلمُ المُنَزَّل ـ كَونه «قَليلاً» في مَقابل عِلمِ الله المُطلَق ـ يَكشف طَبيعةَ الرُّوح: ليست إحاطةً موسوعية، بَل خُلاصةٌ كافيةٌ للتَّكليف والتَّدَبّر، تَفتَح بابَ الاجتهاد ولا تَقفله، تَتَكَشَّف عَبر الأزمنة ولا يَنطَفِئ بَريقُها.

ومن مَجموع هذه القَرائن، يَنتَظِم تَعريفُ الرُّوح في القرآن على بناءٍ متماسك: خُلاصةٌ معرفيةٌ مُكَثَّفة، عَصارةٌ مُستَخلَصةٌ من عالَم الأمر، تَنزِل من مَصدرها العِلمي إلى النَّفس فتُحييها إحياءً مَعرفياً معنوياً، تُلقى مَضغوطةً مَوصولةً بالحَقّ، تَفتَح للنَّفس بابَ التَّدَبّر والاجتهاد، ولا يَنطَفِئ بَريقُها مع تَكَشّف الواقع لأنها مَصوغةٌ بصياغةٍ مُحَرَّرةٍ زَمنياً ـ كَما سيَتَكَشَّف في موضعه عند الحديث عن رُوح القُدُس.

ومما يَنفُذ من بنية الرُّوح كأَنباء ـ أَنها تَحفَظ تَوازُناً بَديعاً بَين المعرفة المُنَزَّلة والمعرفة المُكتَسَبة. فالرُّوحُ بكَونها خُلاصةً مُكَثَّفةً لا إحاطةً تَفصيلية، تَفتَح بابَ الاجتهاد البَشَري بَلا أَن تَقفله، تَحفَظ الحُدودَ بَين ما يُنزَل من عالَم الأَمر وما يَكتَسبه الإنسانُ باجتهاده، تُبقي الديناميكيةَ حَيَّةً بَين الغَيب والشَّهادة. ولَو كانَت الرُّوحُ إحاطةً موسوعيةً كامِلة، لانتَفى دَورُ الاجتهاد، وانطَفأَت الديناميكيةُ التي بها يَنمو الوَعيُ البَشَريُّ عَبر الأَزمنة. ولكنّها أَنباءٌ ـ نَواةٌ تَفتَح ولا تَقفل، تُلقى ليَتَدَبَّرها الإنسانُ، فيَكتَشف معانيها بحَسَب ما يَتَوافَر له من معرفةٍ مَكتَسَبةٍ في زَمَنه.

3.1.2.2 مساراتُ الرُّوح ونِسبتها

تَأَسَّسَ في القِسم السابق أَن الرُّوحَ خُلاصةٌ معرفيةٌ مُكَثَّفة، تَنزِل من مَصدرٍ أَمريٍّ سابقٍ على التَّجَلّي، فتُحيي النَّفسَ إحياءً معنوياً. ولَعَلَّ مما يَستحقّ التَّأَنّي ـ بَعد التَّعريف ـ التَّمييزُ بَين مسارات الرُّوح في القرآن بحَسَب نِسبتها، إذ لا يَستَقيم فَهمُ الرُّوح بَلا ضَبط هذا التَّمييز.

ولَعَلَّ في تَتَبّع آيات الرُّوح كَشفاً منهجياً يَستحقّ التَّثبيت: أَن النِّسبةَ في الرُّوح أَمريةٌ، لا مَكانية. فحَين يَقول القرآنُ ﴿قُل الرُّوحُ من أَمر رَبّي﴾ [الإسراء 85]، أَو ﴿يُلقي الرُّوحَ من أَمره﴾ [غافر 15]، أَو ﴿أَوحَينا إليك رُوحاً من أَمرنا﴾ [الشورى 52] ـ ليس المَقصودُ مَكاناً مُحَدَّداً تَنبَع منه الرُّوح، إذ الذاتُ الإلهيةُ لا يَحُدّها مَكان، والرَّبّ تَدبيرُه يَجري في كلّ مَكانٍ بَلا تَخصيص. بَل المَقصودُ مَصدريةٌ أَمريةٌ ـ الرُّوحُ تَنزِل بأَمرٍ، تَحمِل صياغةَ مَنبَعها، يَتَلَقّاها مَن أُذنَ له. ولِذا لا نَجزم في هذا القِسم بمَكانٍ مُحَدَّدٍ تَنبَع منه الرُّوح، بَل نَقتَصر على ما يَجزم به النَّصُّ ـ نِسبتها وطَبيعتها.

ولَعَلَّ في تَدَبّر آيات الرُّوح ما يَكشف ثَلاث مسارات متَلائمة، يَتَمَيَّز كلٌّ منها بنِسبته.

المسار الأَوَّل ـ الرُّوحُ من عند الله. وهي الرُّوحُ ذاتُ النِّسبة الإلهية، الخاصَّةُ بالمُؤمن بمَقام إيمانه برسالات الله. ولَعَلَّ مما يَكشفها قَولُه تعالى في حَقّ المَسيح عيسى ابن مَريم: ﴿إنَّما المَسيحُ عيسى ابنُ مَريم رَسولُ الله وكَلِمَتُه أَلقاها إلى مَريم ورُوحٌ منه﴾ [النساء 171]. ولَعَلَّ في صياغة ﴿رُوحٌ منه﴾ كَشفاً بنيوياً دَقيقاً ـ فلَفظُ «رُوحٌ» مُنَكَّرٌ يَدلّ على جُزءٍ من كُلّ، و«منه» تَبعيضيةٌ تَكشف أَن هذه الرُّوحَ ليست الرُّوحَ الجامعة، بَل بَعضٌ منها يَخصّ جُزئيةً مُحَدَّدة ـ هي ما يَتَعَلَّق بمَقام الإيمان والرّسالة.

ومما يُعَضّد المسارَ الإلهيَّ ـ بصياغةٍ صَريحةٍ في النِّسبة ومضمونٍ تَشريعيّ قيميّ مَوصولٍ بالتَّوحيد والإنذار ـ قَولُه تعالى ﴿يُنَزّل المَلائكةَ بالرُّوح من أَمره على من يَشاء من عباده أَن أَنذروا أَنه لا إله إلا أَنا فاتَّقون﴾ [النحل 2]، وقَولُه ﴿رَفيعُ الدَّرَجاتِ ذو العَرشِ يُلقي الرُّوحَ من أَمره على من يَشاء من عباده ليَنذر يَومَ التَّلاقي﴾ [غافر 15]. والآيتان تَكشفان النِّسبةَ إلى الله بضَمير «من أَمره» العائدِ على الاسم الإلهيّ، ومضمونُهما يُلائم النِّسبةَ ـ التَّوحيدُ والاتقاءُ في الأُولى، والإنذارُ بيَوم التَّلاقي (يَوم القيامة) في الثانية. فما كان موضوعُه تَشريعياً قيمياً أَخلاقياً مَوصولاً بالتَّوحيد أَو الرّسالة أَو يَوم الفَصل ـ ينَسَب لله بنِسبةٍ مَصدريةٍ أَمرية. وهذا يُعَضّد ما تَأَسَّسَ من مَسارٍ إلهيٍّ خاصٍّ بمَقام الإيمان والتَّشريع.

ومما يَستحقّ التَّأَنّيَ في هذا الموضع ـ تَدَبّرُ قَوله تعالى ﴿ويَسأَلونَك عَن الرُّوح قُل الرُّوحُ من أَمر رَبّي وما أُوتيتُم من العِلم إلا قَليلاً﴾ [الإسراء 85]. والآيةُ ليست تَعريفاً جامعاً للرُّوح بكلّ مَساراتها، بَل إجابةٌ لسائلٍ يَبحَث في الرُّوح مُجَرَّدةً بَلا تَخصيصٍ بكتاب. والسائلُ سَأَلَ عَن الرُّوح في جانبها العامّ ـ مَدى ومَصدراً وكَيفيةً ـ فجاءَ الجَوابُ في حُدود سُؤاله، يَكشف الآليةَ التَّدبيريةَ الربوبيةَ التي تَنفُذ بها الرُّوحُ في الوُجود. ولا تَنفي الآيةُ المسارَ الإلهيَّ في الكتاب المُنَزَّل، إذ الكتابُ يَحمل رُوحاً جامعةً تَشمل ما هو من رَبّ العالَمين وما هو من الله. وخاتمةُ الآية ﴿وما أُوتيتُم من العِلم إلا قَليلاً﴾ تَكشف نِسبيةَ المعرفة البَشَرية في مُقابل عِلم الله المُطلَق. فالرُّوحُ في متَناول من اجتَهَد واستَحَقّ، تَنزِل بقَدر بَحث الباحث وإنابته، أَكبَر من أَن يَستَخفَّ بها مُستَخِفٌّ، وأَوسَع من أَن يُحيط بها عِلمٌ بَشَريٌّ كاملاً.

ولَعَلَّ مما يَستحقّ التَّأَنّي ـ أَن نِسبةَ هذه الرُّوح لله لا تَختَزِل في التَّشريع المُجَرَّد، بَل تَتَّسع لتَشمَل كلَّ ما يَخصّ المُؤمنَ بمَقام إيمانه ـ التَّشريعَ، والتَّثبيتَ ﴿يُثَبّت الله الذين آمنوا بالقَول الثابت﴾ [إبراهيم 27]، والتَّأييدَ، والسَّكينةَ ﴿هو الذي أَنزَلَ السَّكينةَ في

قُلوب المُؤمنين﴾ [الفتح 4]، والنُّورَ، والوِلايةَ ﴿الله وَليُّ الذين آمنوا يُخرجُهم من الظُّلُماتِ إلى النور﴾ [البقرة 257]. والجامعُ بَين هذه ـ خُصوصيةٌ بمَقام الإيمان، وعَلاقةٌ مُباشَرةٌ بالعَبد المُؤمن برسالات الله.

ويُعَضّد هذا الفَهمَ صياغةُ الخِطاب في القرآن ـ فحَين يَخصّ خِطابُ المُؤمنين، تَأتي النِّسبةُ الإلهية ﴿يا أَيُّها الذين آمنوا اتَّقوا الله﴾ [التوبة 119]، وحَين يَعمّ خِطابُ الناس، تَأتي النِّسبةُ الربوبية ﴿يا أَيُّها الناسُ اتَّقوا رَبَّكم﴾ [النساء 1، الحَجّ 1، البقرة 21]. فالخُصوصيةُ الإلهية ـ للمُؤمنين برسالاته، والعُمومُ الربوبيُّ ـ لكلّ الناس.

المسار الثاني ـ الرُّوحُ من رب العالمين. وهي الرُّوحُ الكَونيةُ القَصصيةُ ذاتُ النِّسبة الربوبية، التي تَعمّ كلَّ الناس بَلا تَخصيص بمَقام إيمان. ولَعَلَّ في قَوله تعالى في خَلق آدم ـ ﴿فإذا سَوَّيتُه ونَفَختُ فيه من رُوحي فَقَعوا له ساجِدين﴾ [الحِجر 29، ص 72] ـ شاهداً جلياً. فالمُتَكَلِّمُ في السياق هو رَبّ العالَمين الذي يَتَوَلّى الخَلقَ والتَّسوية، والنَّفخُ فِعلٌ ربوبيٌّ يَجري في الوُجود. ويَتَّسق مع ذلك قَولُه تعالى ﴿تَنَزَّلُ المَلائكةُ والرُّوحُ فيها بإذن رَبّهم﴾ [القَدر 4] ـ النِّسبةُ الربوبيةُ صَريحةٌ في «رَبّهم».

ويَتَّسع مَجالُ هذه الرُّوح ليَشمَل ـ كَما تَأَسَّسَ ـ كلَّ ما يَخصّ التَّدبيرَ الربوبيَّ الجاري: السُّنَنَ الكَونية، وأَنباءَ الأَجيال السابقة، والقَصصَ والعِبَر، وآياتَ الكَون في السَّماوات والأَرض، وما يَجري في الإنسان من فِكرٍ وعَيش ومُجتَمَع، وما يَترَتَّب على ذلك من حِسابٍ ومَصير. والمَنزِلُ ـ في كلّ هذا ـ ربوبيٌّ، يَعمّ المُؤمنَ والكافرَ، يُخاطِب الإنسانَ بصورته الجامعة، يُلامس وَعيَه ومَصيرَه بَلا تَخصيصٍ بطائفة.

المسار الثالث ـ الرُّوحُ الجامعة. وهي الرُّوحُ المُثَنّى وَظيفياً، الجامعةُ بَين النِّسبتَين الإلهية والربوبية معاً. ولَعَلَّ في قَوله تعالى ﴿وكَذلك أَوحَينا إليك رُوحاً من أَمرنا ما كُنتَ تَدري ما الكِتابُ ولا الإيمانُ ولكنْ جَعَلناه نوراً نَهدي به مَن نَشاءُ من عبادنا﴾ [الشورى 52] كَشفاً بنيوياً لهذا النَّوع. فصياغةُ ﴿أَوحَينا﴾ بصيغة الجَمع ـ مُثَنّى وَظيفي يَجمَع نِسبتَي الذاتَ الإلهية والرَّبّ معاً. ويُعَضّد ذلك تَعريفُ هذه الرُّوح بـ﴿الكِتاب﴾ و﴿الإيمان﴾ ـ شِقّان متَلائمان: الكِتابُ ينَسَب لله بكَونه التَّشريعَ وآياتِه الخاصَّةَ بالمُؤمنين، والإيمانُ مَوصولٌ بالرَّبّ بكَونه الإيمانَ بالكَونيات والقَصص. ولِذا يُذَيّل بقَوله ﴿جَعَلناه نوراً﴾ ـ بضَمير المُفرَد العائد على الرُّوح، فالشِّقّان نورٌ واحدٌ مُحَكَم. وهذا النَّوعُ ـ الرُّوحُ الجامعة ـ هو ما يَنزِل به الكِتابُ كاملاً، يَجمَع تَشريعَ الله وآياتِه مع القرآن الربوبيّ في صياغةٍ واحدةٍ مَصوغةٍ بآلية رُوح القُدُس المُنَزَّهة زَمنياً.

ولَعَلَّ في تَأَمّل هذه المسارات الثَّلاثة ـ بَعد التَّمييز ـ ما يَكشف أَن مسارات الرُّوحَ في القرآن ليست مَفهوماً واحداً مُجَرَّداً، بَل بنيةٌ ذاتُ أَوجُهٍ متَكامِلةٍ تَتَنَوَّع بحَسَب نِسبتها وطَبيعة محتَواها. الرُّوحُ من عند الله ـ تَنزِل على المُؤمنين بما يَخصّ مَقامَ إيمانهم برسالاته. والرُّوحُ من عند الرَّبّ ـ تَعمّ كلَّ الناس بما يَخصّ التَّدبيرَ الكَوني والقَصصيَّ والوُجوديَّ الجاري. والرُّوحُ الجامعة ـ تَجمَعهما في صياغةٍ واحدةٍ تُلائم رِسالةَ الكِتاب الخاتمة.

ومما يَستحقّ التَّثبيت منهجياً ـ أَن هذا التَّمييز لا يَنفي وَحدةَ المفهوم الجَوهري للرُّوح كَخُلاصةٍ معرفيةٍ مُكَثَّفة، بَل يَكشف تَنَوّعَ تَجَلّيها بحَسَب نَوع المحتَوى الذي تَحمِله. فالرُّوحُ ـ في كلّ أَنواعها ـ خُلاصةٌ. لكنّ مَضامين الخُلاصة تَتَنَوَّع: قَد تَكون خُصوصيةً إيمانيةً للمُؤمن (إلهية)، أَو سُنَناً كَونيةً وقَصصاً جاريةً لكلّ الناس (ربوبية)، أَو جامعةً للنَّوعَين كَما في الكِتاب نَفسه.

ولا يَستَقيم ـ في هذا القِسم ـ أَن نَخوض في تَفصيل مَكان الرُّوح قَبل تَنَزّلها، إذ لا يَجزم القرآنُ بمَوقعٍ مكانيٍّ مُحَدَّد. ما يَجزم به النَّصُّ هو النِّسبةُ الأَمريةُ والنَّوعية، وما عَدا ذلك يَبقى عند الله، لا يَتَجاوَزه الباحثُ بَلا شاهدٍ صَريح.

3.1.2.3 نَفخُ الرُّوح

تَأَسَّسَ في القِسم السابق أَن الرُّوحَ تَسلُك مَساراتٍ متَنَوّعةً بحَسَب نِسبتها، وأَن كلَّ مَسارٍ يَخصّ مَجالاً مُحَدَّداً ـ الإلهيُّ لمَقام الإيمان والفِكر، والربوبيُّ للضَّبط السُّلوكي والتَّدبير الكَوني. ومما يَستحقّ التَّأَنّي ـ بَعد ضَبط المَسارات ـ تَدَبّرُ نَفخ الرُّوح في الإنسان بصورته البنيوية، إذ هو المَوضعُ الذي تَدخُل به الرُّوحُ في كَينونة الإنسان فتُمَيّزه عَن سائر المَخلوقات.

ويَنفَتح للمُتَدَبّر في لَفظ «النَّفخ» نَفسه ـ في اللسان والقرآن ـ بنيةٌ بَديعة. فالنَّفخُ في اللسان الحَيّ ليس مَحضَ إدخالٍ، بَل تَسريعٌ في الإدخال والتَّجَلّي. كَما يُقال نَفخَ في المِزمار ـ فيُسَرّع الهَواءَ فيه ليَصدُر منه ما يَريد من أَصواتٍ ذاتِ مَستوياتٍ مُختَلفة. وكَما يُقال نَفخَ في النار ـ فيُسَرّع اشتعالها. فالنَّفخُ ـ في جَوهره ـ تَسريعٌ في إدراج أَمرٍ ما يَتَجاوَز التَّدَرّجَ الطَّبيعيَّ المُعتاد. ويَتَّسق هذا مع استعمالات القرآن: نَفخُ الصُّور [الزُّمَر 68] ـ تَسريعُ تَجَلّي اليَوم الآخر، ونَفخُ الرُّوح ـ تَسريعُ تَجَلٍّ معرفيٍّ في الإنسان.

ويُكَرّر القرآنُ صياغةَ النَّفخ في مَواضع مَتلائمة، لكنّها تَتَمَيّز بنيوياً بحَسَب موضع النَّفخ ومَن يُنفَخ فيه. ففي خَلق آدم ـ ﴿فإذا سَوَّيتُه ونَفَختُ فيه من رُوحي فَقَعوا له ساجِدين﴾ [الحِجر 29، ص 72] ـ النِّسبةُ ربوبيةٌ صَريحةٌ (المُتَكَلّم رَبّ العالَمين). وفي خَلق الإنسان ـ ﴿ثُمَّ سَوّاه ونَفَخَ فيه من رُوحه﴾ [السجدة 9] ـ النِّسبةُ إلهية. وفي خَلق المَسيح عَبر مَريم ـ ﴿فَنَفَخنا فيها من رُوحنا﴾ [الأنبياء 91، التحريم 12] ـ مُثَنّى وَظيفي. والتَّمييزُ بَين هذه المَواضع جَوهري، لا تَكرارٌ لنَفس الفِعل.

وفي هذا التَّمييز كَشفٌ يَتَتِم ما تَأَسَّسَ في الفصل السابق ـ أَن البَشَر بنيةٌ تَكوينيةٌ ربوبيةٌ تَخصّ الضَّبطَ السُّلوكي والتَّناغُمَ مع الوُجود، والإنسان بنيةٌ معرفيةٌ إلهيةٌ تَخصّ الفِكر والوَعيَ والإيمان. ويُعَضّد ذلك قَولُه تعالى ﴿وإذ أَخَذَ رَبُّك من بَني آدمَ من ظُهورهم ذُرّيَّتَهم وأَشهَدَهم على أَنفُسهم أَلَستُ بربّكم قالوا بَلى﴾ [الأعراف 172] ـ النِّسبةُ الربوبيةُ في موضع الإقرار، إذ الإقرارُ سُلوكيٌّ تَكوينيٌّ، لا فكريٌّ معرفي.

وفي الصياغة ﴿نَفَختُ فيه من رُوحي﴾ ـ في آدم ـ كَشفٌ لطَبيعة المَنفوخ. فـ«مِن» التَّبعيضية ـ كَما تَأَسَّسَ في 3.1.2.2 ـ كَشفٌ عن جُزءٍ من الرُّوح، ليس رُوحاً جامعةً. وهذا الجُزءُ ـ بأَمانة ـ ليس المعرفةَ الربوبيةَ كامِلةً، إذ المعرفةُ الربوبيةُ أَوسَعُ بكَثيرٍ مما نُفِخَ في آدم أَوَّلَ الأَمر. بَل المَنفوخُ في آدم هو المَبادئُ الأَوَّلية للتَّجريد التي بها يَصبح متَوافقاً مع الوُجود، متَناغماً مع واقعه. اللَّبِنةُ الأَوّلى والأَصلُ الذي انطَلَقَ منه الإنسانُ الأَوَّل نَحوَ التَّرَقّي في الحياة، يَكتَسب بَعدها بحَسَب اجتهاده وتَوارُد المعرفة عَبر الأَجيال.

ومما يَنفَتح للنَّظَر ـ تَتابُعُ الفِعلَين في الآية: ﴿سَوَّيتُه﴾ ثُمَّ ﴿نَفَختُ فيه﴾. فالتَّسويةُ ـ في اللسان وفي بنية الآية ـ هي إكمالُ البنية البَيولوجية وضَبط أَجزائها على نَسَقها التَّكويني. وما إن تَكتَمل التَّسوية، حَتى يَأتي النَّفخُ ـ تَسريعٌ في إدراج المَبادئ الأَوَّلية للتَّجريد. والتَّرتيبُ بنيويٌّ مُحكَم: التَّسويةُ تُهَيّئ المَحَلَّ، والنَّفخُ يُسَرّع التَّجَلّيَ المَعرفيَّ فيه. ولِذا تَأَسَّسَ في الفصل السابق (3.1.1) أَن النَّفسَ تُحيي الجَسدَ إحياءً مادياً غَريزياً، ثُمَّ إدراجُ الرُّوحُ في النَّفس إحياءً معنوياً.

ومما يَستحقّ التَّأَنّي ـ أَن «آدم» في القرآن ليس فَرداً بَل نَوعاً بَشَرياً، كَما تَأَسَّسَ في فصل النَّفس (3.1.1). والنَّفخُ المُشارُ إليه ـ نَفخٌ في النَّوع كاملاً بصياغته الربوبية المُسَرّعة. أَمّا تَجَلّي النَّفس في الذُّرّية، فيَجري ـ كَما تَأَسَّسَ في 3.1.1 ـ مع إنشاء الجَنين في بَطن أُمّه، حَيث نُموُّ الجَنين المُتَدَرّج يُغَشّي النَّفسَ فتَتَواءَم معه. وتَكون النَّفسُ عند تَجَلّيها فارغةً، تَمتَلئ بالتَّوارُد عَبر الأَجيال، فيَرتَقي محتَواها المَعرفيُّ بارتقاء الأُمَم عَبر الزَّمن. وفي هذا التَّجَلّي ـ تَنزِل الرُّوحُ على النَّفس بحَسَب طَلَب صاحبها واجتهاده، فتُحييها معنوياً بمقدار ما اكتَسَب من معرفة.

وفي تَأَمّل آيات نَفخ المَسيح كَشفٌ يَتَتِم بنيةَ النَّفخ بصورةٍ بَديعة. فقَولُه تعالى في مَريم ﴿فَنَفَخنا فيها من رُوحنا﴾ [الأنبياء 91، التحريم 12] يَستَخدِم نَفسَ بنية النَّفخ، لكنّ صيغةَ ﴿رُوحنا﴾ بضَمير الجَمع تَكشف مُثَنّى وَظيفياً ـ كَما في الشورى 52 ـ يَجمَع بَين رُوحٍ من الله (المعرفة التَّشريعية الإلهية) ورُوحٍ من رَبّ العالَمين (المعرفة التَّكوينية الربوبية). والمَسيحُ ـ في تَكوينه ـ شموليةٌ في الرُّوح، تَشريعٌ وتَكوينٌ مَدمجان معاً في زَمَنٍ واحدٍ منذُ المَهد. ما نُفِخَ فيه ـ تَعليمُ الكِتاب والحِكمة في كَينونته، لا تَنزيلُ كِتابٍ مُستَقِلٍّ عَلَيه.

ومما يَستحقّ التَّأَنّيَ في رِسالة المَسيح ـ أَن الكِتابَ لم ينَزَّل عَلَيه كَما نُزّلَ على موسى أَو على محمد ﷺ. فالكِتابُ نَزَلَ في الرّسالات مَرَّتَين كِتاباً رِسالياً: الأُولى على موسى كِتاباً رِسالياً لقَومه وهدى للناس، والثانية على محمد ﷺ كِتاباً رِسالياً جامعاً للناس كافَّة. أَمّا المَسيحُ ـ فقَد عُلّمَ الكِتابَ والحِكمةَ، وأُيّدَ برُوح القُدُس، وجُعلَ نَبياً ورَسولاً لبَني إسرائيل. ورِسالتُه ـ كَما تَكشفها صياغةُ القرآن ـ مَوصولةٌ بكِتاب موسى الذي بَين يَدَيه ـ ﴿ومُصَدّقاً لما بَين يَدَيَّ من التَّوراة﴾ [آل عمران 50].

وفي تَأَمّل قَوله تعالى على لِسان المَسيح ﴿أَنّي قَد جِئتُكم بآيةٍ من رَبّكم... ولأُحلَّ لَكم بَعضَ الذي حُرّمَ عَلَيكم وجئتُكم بآيةٍ من رَبّكم﴾ [آل عمران 49-50] ـ تَمييزٌ بَين أَمرَين متكامِلَين. الآيةُ من الرَّبّ ـ هي المُعجزاتُ الباهرةُ التي يُؤَيَّد بها: ﴿أَنّي أَخلُق لَكم من الطين كَهَيئة الطَّير فأَنفُخ فيه فيَكون طَيراً بإذن الله وأُبرئ الأَكمَه والأَبرَص وأُحيي المَوتى بإذن الله وأُنَبّئُكم بما تَأكُلون وما تَدَّخِرون﴾ [آل عمران 49]. والرِّسالةُ الفِعلية ـ تَتَجَلّى في ﴿ولأُحلَّ لَكم بَعضَ الذي حُرّمَ عَلَيكم﴾ ـ يُحلّ لَهم بَعضَ ما حَرَّمَ بَنو إسرائيل على أَنفُسهم، يَعود بهم إلى كِتاب موسى، ينَهاهم عَن الكَذب والعَبَث على ما أَنزَلَ الله بكِتاب موسى. فالآيةُ تَأييدٌ بمُعجزات، والرِّسالةُ تَحريرٌ وتَصحيحٌ ضِمنَ كِتاب موسى، لا كِتابٌ جَديد. أَمّا الإنجيلُ فهو سيرةُ عيسى الرِّسالية كَتَبَها الحَواريون بأَمر من الله ﴿وإذ أَوحَيتُ إلى الحَواريين أَن آمنوا بي وبرَسولي قالوا آمَنّا واشهَد بأَنّنا مُسلمون﴾.

ولِذا يُذَيَّل ذلك بقَوله في النساء 171 ﴿ورُوحٌ منه﴾ ـ بنِسبةٍ إلهيةٍ تَبعيضيةٍ تَكشف الجُزءَ الإلهيَّ من الرُّوح الجامعة المَنفوخة فيه. ويُضافُ إلى ذلك تَأييدُه ﴿برُوح القُدُس﴾ ـ خاصّيةٌ مَخصوصةٌ به، تُحَرّر ما نُفِخَ فيه من معرفةٍ كَونيةٍ متَغَيّرةٍ زَمنياً، فتَبقى نافذةً عَبر الأَزمنة بَلا تَعضِيَةٍ زَمنية. وسيُفَصَّل هذا في القِسم التالي (3.1.2.4) عند الحديث عن رُوح القُدُس وآلية الصياغة المُنَزَّهة زَمنياً.

ومما يَستحقّ التَّأَنّي ـ التَّمييزُ بَين نَفخ آدم ونَفخ المَسيح في طَبيعة المُسَرَّع. ففي آدم تَسريعُ إدراج المَبادئ الأَوَّلية للتَّجريد، تُتيح له التَّناغُمَ مع الوُجود وتَكون اللَّبِنةَ التي ينَطَلِق منها نَحوَ التَّرَقّي. أَمّا في المَسيح فتَسريعُ إدراج رُوحٍ جامعةٍ كامِلة ـ تَشريعيةً وتَكوينيةً معاً ـ في كَينونته منذُ المَهد، مُؤَيَّداً برُوح القُدُس لتَحريرها من تَعضِيَة الزَّمن، يُجَلّيها في تَطبيق رِسالته المَخصوصة لبَني إسرائيل.

ومما يَستحقّ التَّثبيت ـ أَن النَّفخَ يَكشف بنيةً جَوهريةً للإنسان: أَنه كائنٌ لا يَكتَفي بالبنية البَيولوجية المُسَوّاة، بَل يَستوجِب إدراجاً معنوياً مُسَرَّعاً يَتَجاوَزها. الجَسدُ بَلا نَفخٍ ـ بنيةٌ مادية حَيَّة بَلا معنى. والإنسانُ ـ بتَسريع إدراج الرُّوح فيه ـ يَحمِل خُلاصةً معرفيةً تَفتَح له الفِكرَ والوَعيَ والإدراكَ بما يَتَجاوَز الحاجةَ الغَريزية.

وفي تَأَمّل سُجود المَلائكة لآدم بَعد النَّفخ كَشفٌ يَتِمّ البنية. ﴿فقَعوا له ساجدين﴾ ـ السُّجودُ هنا معنويٌّ، قَبولٌ ورُضوخٌ وخُضوع. والمَلائكةُ ـ كَما تَأَسَّسَ ـ النُّظُمُ الكَونية. فسُجودُها لآدم ـ في حَقيقته ـ تَسخيرُ الوُجود للإنسان. ويُعَضّد ذلك قَولُه تعالى ﴿وسَخَّرَ لَكم ما في السَّماوات وما في الأَرض جميعاً منه﴾ [الجاثية 13] ـ التَّسخيرُ شُموليٌّ يَشمل ما في السَّماوات وما في الأَرض كلَّه. ولِذا، بَعد نَفخ المَبادئ الأَوَّلية للتَّجريد في آدم ـ بَعد تَسريع إدراج الأَصل الذي ينَطَلِق منه ـ تَمَكَّنَ الإنسانُ تَدريجاً عَبر الأَجيال من تَطويع الوُجود لنَفسه بأَمر رَبّه. رَكبَ البَحرَ، حَلَّقَ في الجَوّ، استَخدَمَ الطاقةَ، طَوَّعَ القُوى الطَّبيعيةَ لخِدمته. ويَتَّسق سُجودُ المَلائكة مع نَفخ الرُّوح ـ إذ النُّظُمُ الكَونيةُ صارَت مُطواعةً للإنسان بَعد أَن أُسرعَ إدراجُ المَبادئ الأَوَّلية فيه، تَخضَع له بأَمر رَبّه بحَسَب ما يَكتَسب من معرفةٍ عَبر تَرَقّيه في الحَياة

3.1.2.4 رُوحُ القُدُس

تَأَسَّسَ في القِسم السابق أَن المَسيحَ ـ في تَكوينه ـ نُفخَت فيه رُوحٌ جامعةٌ، تَشريعٌ وتَكوينٌ مَدمجان معاً منذُ المَهد، وأُيّدَ برُوح القُدُس لتَحرير ما نُفخَ فيه من تَعضِيَة الزَّمن. ولَعَلَّ مما يَستحقّ التَّأَنّي ـ بَعد ضَبط نَفخ الرُّوح ـ تَدَبّرُ رُوح القُدُس بصورتها البنيوية، إذ هي الآليةُ المَفصَلِيةُ التي بها يَتَجَلّى ما نُفخَ في المَسيح وما نَزَلَ على محمد ﷺ بصياغةٍ نافذةٍ عَبر الأَزمنة بَلا تَحَوّر.

ولَعَلَّ مما تَأَسَّسَ في تَمهيد الفصل ـ أَن القُدُس كَلِمةٌ لا تَنتَمي للوُجود في حَقيقتها. إذ كلُّ ما في الوُجود يَتَماهى زَمنياً وسُنَنياً، يَتَغَيَّر ويَنمو ويَذبُل ويَحيا ويَموت. والقُدُسُ ـ في مُقابل ذلك ـ جَعلُ الشَّيء خارجَ التَّغيير والنَّقص والتَّماهي، خارجَ سُنَن الوُجود. فلا مُقَدَّسَ في الوُجود في حَقيقته، وكلُّ ما يُوصَف بالقُدُس ـ فهو مَوصولٌ بمَقامٍ يَتَجاوَز سُنَنَ الزَّمن والمَكان.

ومن هنا، حَين يَقول القرآنُ «رُوحُ القُدُس»، فالمَعنى المُحَكَم ـ كَما تَأَسَّسَ ـ آليةٌ مَوصولةٌ بهذا المَقام المُتَنَزَّه زَمنياً، تَحمِل في صياغتها صِفةَ مَنبَعها. ما يَنزِل بها لا يَتَأَثَّر بالزَّمن، ولا يَموت مع تَغَيّر الأَزمنة، ولا يَنقُص بتَوارُد الأَجيال. ورُوحُ القُدُس ـ

في هذا التَّأسيس ـ ليست رُوحاً ثالثةً مُستقِلَّةً تُضاف إلى المَسارات السابقة، بَل آليةٌ تَصوغ ما تَحمِله الرُّوحُ الجامعة (الإلهية والربوبية) بصياغةٍ مُحَرَّرةٍ عَن سُنَن الزَّمن. فالرُّوحُ الجامعةُ = المحتَوى، ورُوحُ القُدُس = آليةُ الصياغة المُنَزَّهة زَمنياً.

وتَتَجَلّى رُوحُ القُدُس في القرآن في وَجهَين متَلائمَين يَستحقّان التَّأنّي.

الوَجهُ الأوَّل ـ تَأييدُ المَسيح برُوح القُدُس. ويَرِد في القرآن في ثَلاثة مَواضعَ مُحكَمةٍ: ﴿وآتَينا عيسى ابنَ مَريم البَيّناتِ وأيَّدناه برُوح القُدُس﴾ [البقرة 87، 253]، ﴿إذ قال الله يا عيسى ابنَ مَريمَ اذكُر نعمَتي عَلَيك وعلى والدتك إذ أَيَّدتُك برُوح القُدُس تُكَلّم الناسَ في المَهد وكَهلاً﴾ [المائدة 110]. ولَعَلَّ في تَكرار الصياغة بنفس البنية ـ ﴿أيَّدناه/أيَّدتُك﴾ + ﴿برُوح القُدُس﴾ ـ كَشفاً عَن آليةٍ موَحَّدةٍ مَخصوصةٍ بالمَسيح.

ولَعَلَّ في تَأمّل المائدة 110 كَشفاً بنيوياً يَتَتِم الفَهمَ. التَّمييزُ المُحكَم بَين التَّعليم والتَّأييد:

﴿وإذ عَلَّمتُك الكِتابَ والحِكمةَ والتَّوراةَ والإنجيل﴾ ـ التَّعليمُ بالمحتَوى (الكِتاب، الحِكمة، التَّوراة، الإنجيل)

﴿أيَّدتُك برُوح القُدُس﴾ ـ التَّأييدُ بالآلية التي بها يَقرأ هذا المحتَوى قِراءةً حَيَّةً مُحَرَّرةً من الزَّمن

فالمحتَوى نُفخَ فيه كَما تَأَسَّسَ في 3.1.2.3، والآليةُ التي تَصوغه بصورةٍ مُحَرَّرةٍ زَمنياً ـ هي رُوحُ القُدُس. ولَعَلَّ في هذه الآليةِ ما يُمَكّن المَسيحَ من قِراءة الواقع المَعاش بزَمَنه هو، بَلا تَأثُّرٍ بتَأويلات الماضي التي رَسَخَت في أذهان بَني إسرائيل. ومن هنا ـ كَما تَكشف صياغةُ آل عمران 50 ـ يَأتي ﴿ولأُحلَّ لَكم بَعضَ الذي حُرّمَ عَلَيكم﴾ ـ تَحريرٌ مما رَسَخَ من تَحريماتٍ زائدةٍ يُحَمّلها بَنو إسرائيل أنفُسَهم على كِتاب موسى. والمَسيحُ ـ مُؤَيَّداً برُوح القُدُس ـ يَتَجاوَز تَأويلاتِ السَّلَف، يَقرأ التَّوراةَ قِراءةً حَيَّةً مُحَرَّرةً، يَكشف الجَوهَرَ تَحتَ الرُّسوم المُتَرَسّبة.

الوَجهُ الثاني ـ تَنزيلُ القرآن برُوح القُدُس. ويَرِد ذلك صَريحاً في قَوله تعالى ﴿قُل نَزَّلَه رُوحُ القُدُس من رَبّك بالحَقّ ليُثَبّت الذين آمنوا وهدىً وبُشرى للمُسلمين﴾ [النحل 102]. ولَعَلَّ في صياغة الآية كَشفاً بنيوياً للتَّنزيل: نَزَّلَه رُوحُ القُدُس ـ الآليةُ الصائغةُ المُحَرَّرةُ زَمنياً، من رَبّك ـ المَصدرُ في الأمر الربوبي، بالحَقّ ـ مَوصولاً بالواقع المادي المَلموس، ليُثَبّت ـ يَنفُذ عَبر الأزمنة بَلا تَحَوّر.

ولِذا، ما يَنزِل به القرآنُ ـ بآلية رُوح القُدُس ـ يَحمِل خَصيصةَ التَّنَزّه الزَّمني. لا تَموت معانيه مع تَغَيّر الأزمنة، ولا تَنقُص بتَوارُد الأجيال، ولا تَنطَفئ بتَكَشّف الواقع. بَل تَتَجَدَّد بنيتُها في كلّ زَمَن، تَفتَح بابَ التَّدَبّر بَلا انغلاقٍ على فَهمٍ زَمنيٍّ مَحدود.

ولَعَلَّ مما يَتَتِم الكَشفَ ـ صياغةُ قَوله تعالى ﴿نَزَلَ به الرُّوحُ الأمين ۝ على قَلبك لتَكون من المُنذِرين ۝ بلِسانٍ عَرَبيٍّ مُبين﴾ [الشُّعراء 193-195]. والرُّوحُ الأمين ـ في وَجهٍ يَستحقّ التَّأمّل ـ هو ذاتُه رُوحُ القُدُس بصِفةٍ أُخرى، إذ الأَمانةُ في الحَمل والتَّبليغ مَوصولةٌ بالتَّنَزّه عَن التَّحَوّر. يَحمِل المُنَزَّلَ بأَمانةٍ تامَّةٍ في صياغته الزَّمنية المُحَرَّرة، يَنزِل به على قَلب النَّبي بَلا تَعدّيٍ ولا تَقصير.

ومما يَستحقّ التَّأنّي ـ التَّمييزُ بَين تَأييد المَسيح برُوح القُدُس وتَنزيل القرآن برُوح القُدُس. فالآليةُ موَحَّدةٌ، لكنّ موضعَ تَجَلّيها يَختَلِف.

في المَسيح ـ رُوحُ القُدُس في كَينونته الشَّخصية، تُؤَيّده فيَقرأ الواقعَ بزَمَنه، يُتيح له مَهَمَّتَه التَّحريرية ضِدّ تَأويلات الماضي. آيةٌ متَمَثّلةٌ شَخصياً، يَحمِل البَرنامجَ في كَينونته منذُ المَهد.

في محمد ﷺ ـ رُوحُ القُدُس في النَّصّ المُتلوّ، تَصوغ القرآنَ بصياغةٍ نافذةٍ عَبر الأزمنة. رَسولٌ يَتلو ما يُوحى إليه، يَكون الأمينَ على التَّبليغ بَلا تَدَخّلٍ في الصياغة. والقرآنُ نَفسه يَحمِل خَصيصةَ القُدُس في بنيته، يَنفُذ عَبر الأزمنة بَلا تَحَوّر.

ولَعَلَّ مما يَكشف هذا التَّمييزَ ـ صياغةُ القرآن نَفسه. فحَين تُوُفِّيَ المَسيحُ ورُفِعَ، رُفِعَت معه آياتُه التي حَمَلَها بآلية رُوح القُدُس فيه. والإنجيلُ الذي بَقِيَ ـ كَما تَأَسَّسَ ـ سيرةٌ رِساليةٌ كَتَبَها الحَواريون بأَمر من الله، لا رُوحُ القُدُس مُباشَرةً. أَمّا محمد ﷺ ـ فقَد تُوُفِّيَ، وبَقِيَ القرآنُ مَحفوظاً بصياغته القُدُسيةِ، ينَفُذ عَبر الأَزمنة بَلا تَحَوّر.

ومما يَستحقّ التَّثبيت ـ أَن رُوحَ القُدُس ـ في كلّ تَجَلّياتها ـ تَكشف بنيةً جَوهريةً في التَّنزيل: أَن المُنَزَّلَ على البَشَر يَستوجِب آليةً تَجعَله نافذاً عَبر الأَزمنة، إذ الإنسانُ في زَمَنه قاصرٌ بسُنَن التَّحَوّر، لكنّ المُنَزَّلَ ـ بآلية القُدُس ـ يَتَجاوَز هذا القُصور. ولِذا يَفتَح القرآنُ بابَ التَّدَبّر في كلّ زَمَن، ﴿أَفلا يَتَدَبَّرون القرآنَ﴾ [النساء 82، محمد 24]، إذ صياغتُه القُدُسيةُ تَحتَمل وُجوهاً متَتاليةً من المعنى تَتَكَشَّف بتَوارُد الأَزمنة، بَلا أَن يَنطَفئ بَريقُها أَو يَموت محتَواها.

ومما يَتَتِم آليةَ القُدُس في صياغتها المُحَرَّرة زَمنياً ـ سُنَّةُ تَكَشّف الآيات عَبر الزَّمن. فالقرآنُ ـ مَصوغاً قُدُسياً ـ يَفتَح بابَ التَّدَبّر في كلّ زَمَن، وتَتَكَشَّف معانيه بتَوارُد الأَزمنة، بَلا أَن يَنطَفئَ بَريقُه. ويَكشف هذا قَولُه تعالى ﴿سَأُريكُم آياتي فلا تَستَعجلون﴾ [الأنبياء 37]، وقَولُه ﴿سَنُريهم آياتنا في الآفاق وفي أَنفُسهم حَتى يَتَبَيَّن لَهم أَنه الحَقّ﴾ [فُصّلَت 53]. والآياتُ في فُصّلَت 53 ـ بقَرينة خاتمة الآية ﴿أَوَلَم يَكفِ بِرَبّك أَنه على كلّ شَيءٍ شَهيد﴾ ـ آياتٌ كَونيةٌ دُنيوية، تَتَكَشَّف للإنسان في الآفاق (الكَون) وفي أَنفُسهم (الإنسان)، تُؤَكّد بتَوارُد الزَّمن صدقَ ما حَمَلَه القرآنُ من خُلاصاتٍ معرفية. ولَولا الصياغةُ القُدُسيةُ المُحَرَّرةُ زَمنياً ـ لانطَفأَت معاني القرآن مع تَكَشّف الواقع، لكنّها تَتَجَدَّد بنيتُها وتَتَكَشَّف طَبَقاتُها كلَّما تَقَدَّمَ الزَّمن.

3.1.2.5 ـ الرُّوحُ في المَلَك بَين الأَصل والجَعل

تَأَسَّسَ في الأَقسام السابقة أَن الرُّوحَ خُلاصةٌ معرفيةٌ مُكَثَّفةٌ من عالَم الأَمر، تَنزِل على النَّفس فتُحييها معنوياً، تُلقى مَضغوطةً مَوصولةً بالحَقّ، يَجتَهد الإنسانُ في تَدَبّرها. ومما يَستحقّ التَّأَنّي ـ بَعد ضَبط التَّعريف والمَسارات والصياغة القُدُسية ـ تَدَبّرُ وَجهٍ آخَرَ من وُجوه الرُّوح في الوُجود، يَتَكَشَّف في اقترانها بالمَلائكة في النَّسيج الكَونيّ. والقرآنُ يَكشف هذا الاقترانَ في صياغةٍ مُحكَمةٍ ﴿تَنَزَّلُ المَلائكةُ والرُّوحُ فيها بإذن رَبّهم من كلّ أَمر﴾ [القَدر 4]، تَستحقّ الاستنطاقَ بَلا حُكمٍ سابق.

وفي تَأَمّل الصياغة كَشفٌ بنيويٌّ يَستحقّ التَّأَنّي. فالضَّميرُ في «فيها» يَعود على «لَيلة القَدر» المَذكورة في صَدر السورة، لا على المَلائكة. ويُعَضّد ذلك خاتمةُ السورة ﴿سَلامٌ هي حَتى مَطلَع الفَجر﴾ ـ «هي» تَعود على اللَّيلة بَلا تَكَلّف. والصياغةُ تَكشف بنيةً بَديعةً ـ المَلائكةُ والرُّوحُ تَتَنَزَّلان في تلك اللَّيلة بإذن رَبّهما، كلٌّ بشَأنه، يَحمل ما هو مَوكَّلٌ بحَمله من كلّ أَمر.

والرُّوحُ في هذا الموضع ـ بحَسَب ما يَكشفه الاستقراءُ ـ معطوفةٌ على المَلائكة بصياغةٍ تَكشف اقتراناً وَظيفياً في النُّزول. فالمَلائكةُ تَتَنَزَّل، والرُّوحُ تَتَنَزَّل معها في اللَّيلة، يَجريان معاً بإذنٍ ربوبيّ مَوَثَّقٍ في سُنَن التَّدبير. والمَلَكُ ـ كَما يَكشفه الاستقراءُ ـ نظامٌ كَونيٌّ حَيٌّ يَحمل في كَينونته معرفةَ شَأنه التَّدبيريّ، تُلائم سُنَّتَه التي خُلقَ لها، تَنفُذ بَلا فُتورٍ ولا تَأَخّر. ويُعَضّد ذلك قَولُه تعالى ﴿لا يَعصونَ اللهَ ما أَمَرَهم ويَفعَلون ما يُؤمَرون﴾ [التحريم 6]، ﴿لا يَسبقونَه بالقَول وهم بأَمره يَعمَلون﴾ [الأنبياء 27] ـ نَفاذٌ يَكشف اندماجَ المعرفة بالكَينونة.

وفي تَوازي ﴿فالمُدَبّراتِ أَمراً﴾ [النازعات 5] و﴿فالمُقَسّماتِ أَمراً﴾ [الذاريات 4] ما يَكشف بنيةً مُحكَمة. التَّدبيرُ والتَّقسيمُ فِعلٌ يَستوجِب معرفةً بما يُدَبَّر ويُقَسَّم. ولا تَدبيرَ بَلا معرفةٍ بالشَّأن، ولا معرفةَ تَنفُذ بَلا حاملٍ يُشَغّلها. فالمَلَكُ ليس النِّظامَ مُجَرَّداً ولا الحاملَ مَحضاً، بَل بنيةٌ تَجمَع بَينَهما ـ نظامٌ كَونيٌّ حَيٌّ يَحمِل معرفةَ تَدبيره في كَينونته، ينَفُذ شَأنَه بَلا انفصالٍ بَين المعرفة والكائن.

ومما يَتَتِم البنيةَ صياغةُ ﴿بإذن رَبّهم﴾ في الآية. والإذنُ في القرآن ليس أَمراً لَفظياً يَتَجَدَّد لَحظةً بَعد لَحظة، بَل سُنَّةٌ وُجوديةٌ مَوَثَّقةٌ تَجري بإحكام. ويُعَضّد ذلك قَولُه تعالى ﴿وما كان لنَفسٍ أَن تَموتَ إلا بإذن الله كتاباً مُؤَجَّلاً﴾ [آل عمران 145] ـ الإذنُ هنا سُنَّةٌ مَوَثَّقةٌ في كتابٍ مُؤَجَّل، لا إجازةٌ لَفظيةٌ تَنتَظر في كلّ حالة. فالنُّزولُ في القَدر 4 ﴿بإذن رَبّهم﴾ ـ تَجَلٍّ دائمٌ على الأَصل التَّشغيلي، لا أَمرٌ متَجَدّدٌ في كلّ لَحظة. ينَسَجم مع ربوبيةِ النِّسبة، إذ التَّدبيرُ شَأنٌ ربوبيٌّ يَجري داخلَ نَسيج الوُجود، يَلتَزم سُنَنَه التي خُلقَ بها.

ومما يَستحقّ التَّأَنّيَ في الآية ـ صياغةُ ﴿من كلّ أمر﴾ في خاتمتها. فالنُّزولُ ليس عاماً مَفتوحاً، بَل مَوصولٌ بكلّ أمرٍ من شُؤون التَّدبير. والمَلائكةُ والرُّوحُ يَتَنَزَّلان بمَهَمّاتٍ تَدبيريةٍ متَدَفّقةٍ من المَصدر الجامع، كلٌّ بحَسَب ما يُكَلَّف بحَمله. ومنه ـ النُّزولُ يَجمَع ما هو في كَينونة المَلَك من معرفةٍ مَدمَجةٍ بشَأنه التَّشغيلي، وما يَتَدَفَّق عَلَيه من مَهَمّاتٍ تبليغيةٍ تَنضاف إلى أَصله بحَسَب الجَعل.

ويُعَضّد هذا الفَهمَ ـ بمُقابَلَةٍ بنيويةٍ قاطعةٍ ـ قَولُه تعالى ﴿يُنَزّل المَلائكةَ بالرُّوح من أَمره على من يَشاء من عباده﴾ [النحل 2]. فالصياغةُ هنا تَستَخدم «بالرُّوح» ـ بباء المُصاحَبة ـ لا «والرُّوحُ» بصيغة العَطف كَما في القَدر. والتَّمييزُ بَين حَرفَي العَطف والجَرّ كَشفٌ في غاية الدِّقَّة. في القَدر 4 ـ المَلائكةُ والرُّوحُ يَتَنَزَّلان معاً، كلٌّ بشَأنه، يَجريان مَوصولَين في النُّزول. وفي النحل 2 ـ المَلائكةُ تَحمل الرُّوحَ مَوصولةً بمَهَمَّتها التَّبليغية، تُلقيها على من يَتَلَقّاها من العباد بحَسَب طَلَبه وإنابته. والرُّوحُ في النحل 2 ـ تَبليغيةٌ مَحمولةٌ بأَمرٍ مَخصوص، تَختَلِف عَن الرُّوح في القَدر 4 المَوصولةِ بنُزول المَلائكة في اللَّيلة.

ومما يَستحقّ التَّأَنّيَ في هذا الموضع ـ التَّمييزُ بَين الرُّوح في المَلَك والرُّوح في النَّفس البَشَرية. فالرُّوحُ في المَلَك ـ سَواءٌ المَدمَجةُ في كَينونته أَو المَحمولةُ في مَهَمَّةٍ مَخصوصة ـ تَجري بَلا اختيار، نَفَاذٌ تامٌّ مَوصولٌ بأَصل الخَلق أَو بالجَعل بَلا تَدَخّلٍ ذاتيٍ من المَلَك. أَمّا الرُّوحُ التي تُلقى على النَّفس البَشَرية ـ فتَستوجِب اجتهاداً وتَدَبّراً واكتساباً. النَّفسُ وعاءٌ يَمتَلِئ باختيار صاحبه، تَتَلَقّى الرُّوحَ فتَجتَهد في فَهمها، تُلقى عَلَيها فتُشَغّلها بحَسَب ما تَكتَسب من تَوفيقٍ ومعرفة. ويُعَضّد ذلك صياغةُ النحل 2 ﴿على من يَشاءُ من عباده﴾ ـ كَما تَأَسَّسَ في الجَلسات السابقة أَن فاعل «يَشاء» هو العَبد بطَلَبه واجتهاده، يَنيب فيُهدى، يَطلُب فيُلقى عَلَيه. فالمَلَكُ في كَينونته نَفَاذٌ تامّ، والإنسانُ في كَينونته اختيارٌ ومسؤولية.

وفي تَأَمّل هذا التَّمييز كَشفٌ يَتَمِم البنيةَ التي تَأَسَّسَت في فصل النَّفس. فالنَّفسُ ـ كَما تَأَسَّسَ في 3.1.1 ـ مَحَلُّ الكَسب والتَّكليف والمَسؤولية، وعاءٌ معرفيٌّ يَمتَلِئ باكتسابها. والرُّوحُ تُلقى عَلَيها فتُحييها معنوياً، لكنّ تَلَقّيَها واجتهادَها فيها يَبقى من شَأنها. أَمّا المَلَكُ ـ فبنيةٌ مَوصولةٌ بشَأنها التَّدبيريِّ الكَوني، لا تَخلق ولا تَنتَقي، بَل تَنفُذ ما هي مَوكَّلةٌ به بنَفَاذٍ تامّ. والاثنان معاً ـ المَلَكُ والإنسانُ ـ يَكشفان وَجهَين لتَجَلّي الرُّوح في الوُجود، يَخدمان منظومةَ التَّدبير الكَوني الجامع: مَلَكٌ يَجري بسُنَّته بَلا فُتور، وإنسانٌ يَجتَهد بنَفسه بَلا قَهر.

وفي ضَمّ هذا الاستقراءِ إلى ما تَأَسَّسَ في الأَقسام السابقة كَشفٌ جامعٌ لبنية الرُّوح في الوُجود. فهي ـ في مَنبَعها ـ خُلاصةٌ معرفيةٌ من عالَم الأَمر. وفي مَساراتها ـ إلهيةٌ، ربوبيةٌ، جامعةٌ بحَسَب طَبيعة المضمون. وفي إدراجها في النَّفس البَشَرية ـ نَفخٌ يُسَرّع التَّجَلّي المعرفيَّ في كَينونة الإنسان. وفي صياغتها ـ آليةٌ قُدُسيةٌ مُحَرَّرةٌ زَمنياً. وفي تَجَلّيها في المَلائكة ـ مَوصولةٌ بشَأنها التَّدبيريِّ في النُّزول، تَحمل المَهَمّاتِ من المَصدر الجامع. وفي تَلَقّي العَبد لها ـ اجتهادٌ واختيارٌ ومَسؤولية. ولكلّ وَجهٍ بنيتُه التي تُلائمه، يَجمَعها أَنّ الرُّوحَ خُلاصةُ معرفةٍ تَحيا بها النُّفوسُ وتَنفُذ بها النُّظُم، تَنزِل من عالَم الأَمر إلى عالَم الشَّهادة بسُنَنٍ وُجوديةٍ مَوَثَّقةٍ يَجري بها التَّدبيرُ بإحكام.

3.1.2.6 ـ تَنزيلُ القرآن على قَلب النَّبي

تَأَسَّسَ في الأَقسام السابقة أَن الرُّوحَ خُلاصةٌ معرفيةٌ مُكَثَّفةٌ من عالَم الأَمر، تَسلُك مَساراتٍ متَنَوّعةً بحَسَب نِسبتها، تَنزِل بآلية رُوح القُدُس مَصوغةً صياغةً مُحَرَّرةً زَمنياً، وتَتَجَلّى في المَلائكة مَدمَجةً ومتَدَفّقةً بحَسَب الأَصل والجَعل. ومما يَستحقّ التَّأَنّي ـ بَعد ضَبط هذه الوُجوه ـ تَدَبّرُ الموضع الأَخَصّ من مَواضع تَجَلّي الرُّوح في الوُجود: تَنزيلُ القرآن على قَلب النَّبي محمد ﷺ. إذ في هذا المَوضع تَلتَئم البُنى التي تَأَسَّسَت في الأَقسام السابقة في تَجَلٍّ واحدٍ مُحَكَمٍ، يَكشف كَيف تَدخل الرُّوحُ الجامعةُ في الوُجود الإنساني بصورتها الكامِلة.

ومما يَنفَتح للمُتَدَبّر في تَنزيل القرآن ـ أَنه ليس على نَسَقٍ واحد، بَل على مَرحلَتَين متَمَيّزتَين في طَبيعتهما. الأُولى ـ إنزالٌ كُلّيٌّ في الوُجود، يَجري في لَيلةٍ مُبارَكة، يَشمل الكتابَ كاملاً، بمَلائكةٍ تَتَنَزَّل بإذن رَبّها من كلّ أَمر. والثانية ـ تَنزيلٌ متَدَرّجٌ على قَلب النَّبي، يَجري على فَترة الرّسالة، يَحمله رُوحُ القُدُس بصياغةٍ نَصّيةٍ مَخصوصة. والمَرحلتان متَكامِلتان، يَستحقّ التَّمييزُ بَينَهما لِما يَدفَعه هذا التَّمييزُ من التباساتٍ بنيوية.

ومما يَكشف المَرحلةَ الأُولى قَولُه تعالى ﴿إنّا أَنزَلناه في لَيلةٍ مُبارَكةٍ إنّا كُنّا مُنذرين﴾ [الدُّخان 3]، وقَولُه ﴿شَهرُ رَمَضانَ الذي أُنزلَ فيه القرآنُ هُدى للناس﴾ [البقرة 185]. والصياغةُ ﴿أَنزَلناه﴾ بصيغة الإنزال الكُلّيّ ـ كَما تَأَسَّسَ في 1.5 ـ تُلائم إدراجاً جامعاً في الوُجود، لا تَدَرّجاً على فَترةٍ زَمنية. ويُعَضّد ذلك صياغةُ ﴿في لَيلةٍ مُبارَكة﴾ ـ ظَرفيةٌ تَكشف لَحظةً مَخصوصةً وقَع فيها الإنزالُ كاملاً. وهذا الإنزالُ يَجري بمَلائكةٍ ﴿تَنَزَّلُ المَلائكةُ والرُّوحُ فيها بإذن رَبّهم من كلّ أَمر﴾ [القَدر 4] ـ نُظُمٌ كَونيةٌ ربوبيةٌ تَحمل رُوحَ شَأنها المَدمَجة، يَتَدَفَّق عَلَيها من كلّ أَمر بحَسَب الجَعل.

ومما يَكشف المَرحلةَ الثانية قَولُه تعالى ﴿وقُرآناً فَرَقناه لتَقرَأَه على الناس على مُكث ونَزَّلناه تَنزيلاً﴾ [الإسراء 106]. والصياغةُ ﴿فَرَقناه﴾ تَكشف تَفريقاً وتَجزيئاً في التَّنزيل، و﴿على مُكث﴾ تَكشف تَدَرّجاً زَمنياً في القِراءة على الناس، و﴿نَزَّلناه تَنزيلاً﴾ ـ بصيغة التَّفعيل ـ تُلائم نُزولاً متَكَرّراً متَدَرّجاً على قَلب النَّبي، خلافاً لـ«أَنزَلناه» التي تُلائم الإنزالَ الكُلّيَّ في الوُجود.

ومما يَستحقّ التَّأَنّيَ الدَّقيق ـ أَن التَّدَرّجَ في التَّنزيل لا يَعني أَن صياغةَ القرآن كانَت بحَسَب الأَحداث المُحدَثة في زَمَن الرِّسالة. فالقُدُسيةُ ـ كَما يَكشفها الاستقراءُ القُرآنيُّ ـ نَوعان متَلائمان في الوُجود.

النَّوعُ الأَوَّل ـ التَّقديسُ الوُجوديُّ التَّشغيليّ، الذي تَجري به المَلائكةُ في تَدبيرها. كلُّ مَلَكٍ يَنفُذ بسُنَّته بَلا تَماهٍ زَمنيٍّ، يَبقى محوَراً تَشغيلياً ثابتاً، يُسَبّح بحَمد رَبّه ويُقَدّس له. ويُعَضّد ذلك قَولُه تعالى ﴿ونَحنُ نُسَبّح بحَمدك ونُقَدّس لك﴾ [البقرة 30] ـ التَّسبيحُ فِعلُ المَخلوق لما خُلقَ لغايته، والتَّقديسُ بقاءُ السُّنَّة مُنَزَّهةً عَن التَّحَوّر. والاثنان متَكامِلان في كَينونة المَلَك. وهذا التَّقديسُ هو ما يَجري في الإنزال الكُلّي ـ تَنَزُّلٌ ربوبيٌّ بمَلائكةٍ تُقَدّس ما فيها وُجوداً، يُسَبّحن بفِعلهنّ ويُقَدّسن بثَبات سُنَنهنّ التَّشغيلية.

النَّوعُ الثاني ـ التَّقديسُ التَّنزيليُّ المعنويُّ اللَّفظيّ، الذي يَجري في صياغة النَّصّ على قَلب النَّبي. وهذا التَّقديسُ هو صنعةُ رُوح القُدُس ـ صياغةٌ مَخصوصةٌ في المعنى والمَفهوم واللَّفظ والترتيب، تَجعَل النَّصَّ قابلاً للتَّعَدّد المُتَلائم في التَّأويل عَبر الأَزمنة بَلا تَناقُض. ويُعَضّد ذلك قَولُه تعالى ﴿الله نَزَّلَ أَحسَنَ الحَديث كتاباً متَشابهاً مَثانيَ﴾ [الزُّمَر 23] ـ المُتَشابهُ المَثاني بنيةٌ نَصّيةٌ قُدُسيةٌ تَحمل وُجوهَ معانٍ تَتَكَشَّف بتَوارُد الأَزمنة بَلا تَحَوّرٍ في النَّصّ نَفسه.

والتَّمييزُ بَين النَّوعَين قاطعٌ بنيوياً. فالقُدُسيةُ الوُجوديةُ التَّشغيليةُ تَخصّ المَلائكةَ ونُظُمَها في عالَم التَّدبير، والقُدُسيةُ النَّصّيةُ المعنويةُ تَخصّ بنيةَ القرآن في صياغته المُنَزَّلةِ على قَلب النَّبي. والاثنان مَقامان متَلائمان للقُدُس في الوُجود ـ كلاهما تَنَزّهٌ عَن التَّحَوّر الزَّمني، لكنّ موضعَه يَختَلِف. ومنه يَتَّضح أَن الإنزالَ الكُلّيَّ في لَيلةٍ مُبارَكةٍ يَخصّ التَّقديسَ الوُجوديَّ التَّشغيليَّ في المَلائكة الناقلة، أَمّا التَّقديسُ النَّصّيُّ المعنويُّ ـ فيَجري في موضع التَّنزيل على قَلب النَّبي برُوح القُدُس.

ولَو كانَت الصياغةُ النَّصّيةُ تَنشأ بحَسَب الأَحداث المُحدَثة في زَمَن الرّسالة، لَكانَت مَوقوفةً على الزَّمَن لا مُحَرَّرةً عنه، ولانتَفَت بنيةُ القُدُس النَّصّية، ولاضطُرَّ المرءُ إلى القَول بأَن الإنسانَ مَجبورٌ في أَفعاله ليُلائم ما سَيُصاغ، وهذا تَناقُضٌ بنيويٌّ صارخ. والفَهمُ الأَدَقّ أَن الصياغةَ النَّصّيةَ القُدُسيةَ تَتَكَوَّن في موضع التَّنزيل برُوح القُدُس بصياغةٍ مُحَرَّرةٍ زَمنياً، تَحمل سُنَناً وُجوديةً جامعةً تَنطَبق على كلّ زَمَنٍ بَلا أَن يَكون الزَّمَنُ صائغاً لها. الإنسانُ يَفعَل باختياره، والقرآنُ ـ بصياغته القُدُسية ـ يَحمل سُنَناً جامعةً تَنطَبق على كلّ فاعلٍ بحَسَب فِعله، بَلا قَهرٍ ولا جَبر.

والتَّدَرّجُ في التَّنزيل يَخدم وَظائفَ تَخصّ المُتَلَقّي، لا صياغةَ النَّصّ. وَظائفُ ثَلاثٌ متَكامِلة. الأُولى ـ التَّمكينُ والاستيعابُ في قَلب النَّبي، إذ التَّلَقّي الدَّفعيُّ لكَمٍّ هائلٍ من المعارف لا يَخدم التَّمَكّنَ منها. والثانية ـ التَّثبيتُ، ويَكشفها قَولُه تعالى ﴿وقال الذين كَفَروا لَولا نُزّلَ عَلَيه القرآنُ جُملةً واحدةً كَذلك لنُثَبّتَ به فُؤادَك ورَتَّلناه تَرتيلاً﴾ [الفُرقان 32]، فالتَّدَرّجُ تَثبيتٌ للنَّبي في حَمله للرّسالة، تَرسيخٌ بَعد تَرسيخٍ في فُؤاده. والثالثة ـ التَّرتيلُ والقَبول، إذ الترتيلُ ترتيبٌ متَأَنٍّ في النُّزول يُلائم قَبولَ النَّفس البَشَرية للمعارف، يُتيح للمُتَلَقّين من الناس استيعابَ المعارف بصورةٍ تَلتَئم مع طاقتهم.

ومنه يَتَّضح فَهمُ قَوله تعالى ﴿ولا تَعجَل بالقرآن من قَبل أَن يُقضى إليك وَحيُه﴾ [طه 114] ـ النَّهيُ عَن العَجَلة يَخصّ النَّبيَّ في تَلَقّيه، يَدفَعه إلى التَّأَنّي في القَبول والاستيعاب، لا يَكشف أَن النَّصَّ يُصاغ بحَسَب الأَحداث. فالقَضاءُ المُشارُ إليه في «يُقضى إليك» قَضاءُ التَّبليغ وإتمامِ التَّلَقّي بالصياغة القُدُسية التي يَنزِل بها رُوحُ القُدُس على قَلب النَّبي.

ومما يَكشف آليةَ التَّنزيل المُتَدَرِّج قَولُه تعالى ﴿نَزَلَ به الرُّوحُ الأَمين ۝ على قَلبك لتَكون من المُنذرين ۝ بلسانٍ عَرَبيٍّ مُبين﴾ [الشُّعَراء 193-195]. والصياغةُ تَكشف بنيةً متكامِلةً للتَّنزيل: الفاعلُ ـ الرُّوحُ الأَمين، المَفعولُ ـ ما نَزَلَ به (القرآن)، المَوضعُ ـ قَلب النَّبي، الوَظيفةُ ـ الإنذار، اللِّسانُ ـ عَرَبيٌّ مُبين.

والرُّوحُ الأَمينُ ـ في وَجهٍ يَستحقّ التَّأَنّي ـ هو مَلَكٌ مَوكَّلٌ بمَهَمَّة التَّبليغ، يُسَمّى أَيضاً رُوحَ القُدُس ﴿قُل نَزَّلَه رُوحُ القُدُس من رَبّك بالحَقّ﴾ [النحل 102]، ويُسَمّى جبريلَ ﴿مَن كان عَدوّاً لجبريل فإنه نَزَّلَه على قَلبك بإذن الله﴾ [البقرة 97]. والأَسماءُ الثَّلاثةُ ـ الرُّوحُ الأَمين، رُوحُ القُدُس، جبريل ـ تَكشف ثَلاثَ صفاتٍ لمَلَكٍ واحدٍ يَحمل المَهَمَّة. فالأَمانةُ تَكشف الحَملَ بَلا تَحَوّرٍ ولا تَقصير، والقُدُسُ يَكشف الصياغةَ المُحَرَّرةَ زَمنياً، وجبريل اسمُه المَخصوصُ بَين المَلائكة.

ومما يَستحقّ التَّأَنّيَ في صياغة «نَزَلَ به الرُّوحُ الأَمين» ـ التَّمييزُ بَين «نَزَلَ به» و«نَزَّلَه». فالأَوّلى ـ بباء المُصاحَبة ـ تَكشف أَن الرُّوحَ الأَمينَ يَنزل حاملاً للقرآن، مَوصولاً به في حال الحَمل. والثانية ـ بصيغة التَّفعيل ـ تَكشف فِعلَ التَّنزيل نَفسه، أَي إيصال القرآن إلى موضعه. والاثنان متكامِلان: المَلَكُ يَنزل حاملاً، ويُنَزِّل ما يَحمل بصياغته القُدُسية المُحَرَّرة زَمنياً.

ومما يَكشف موضعَ التَّنزيل قَولُه ﴿على قَلبك﴾. والقَلبُ في القرآن ـ كَما يَكشفه الاستقراءُ ـ موضعُ التَّلَقّي والوَعي والإيمان، لا العُضوُ البَيولوجي مَحضاً. يَنزِل القرآنُ على قَلب النَّبي ـ موضعِ وَعيه ـ فيَستَوعبه ويَحفَظه ويُبَلِّغه. ويُعَضّد ذلك قَولُه تعالى ﴿لا تُحَرّك به لسانَكَ لتَعجَلَ به ۝ إنَّ عَلَينا جَمعَه وقُرآنَه ۝ فإذا قَرَأناه فاتَّبع قُرآنَه ۝ ثُمَّ إنَّ عَلَينا بَيانَه﴾ [القيامة 16-19]. والآياتُ تَكشف بنيةَ التَّلَقّي عند النَّبي ـ جَمعٌ في القَلب، ثُمَّ قِراءةٌ بلسانه، ثُمَّ بَيانٌ يَأتي بَعدها.

ومما يَتِمّ البنيةَ صياغةُ ﴿بلسانٍ عَرَبيٍّ مُبين﴾. واللسانُ في القرآن ليس مَحضَ أَلفاظٍ، بَل بنيةٌ معرفيةٌ كامِلةٌ يَتَكَلَّم بها قَومٌ. والعَرَبيُّ ـ من اللسان الذي يُعَرّب عمّا في النَّفس ـ بنيةٌ لُغويةٌ مَخصوصةٌ تَخدم وَظيفةَ القرآن في الإبانة. والمُبينُ ـ من «أَبانَ» ـ يَكشف ويُظهر. فاللسانُ الذي نَزَلَ به القرآنُ ليس مَحضَ لُغةٍ من اللُّغات، بَل بنيةٌ معرفيةٌ كاشفةٌ مُهَيَّأَةٌ لإظهار ما تَحمله من خُلاصاتٍ مُكَثَّفةٍ من عالَم الأَمر.

وفي تَأَمّل قَوله تعالى ﴿وكَذلك أَوحَينا إليك رُوحاً من أَمرنا ما كُنتَ تَدري ما الكتابُ ولا الإيمانُ ولكنْ جَعَلناه نوراً نَهدي به مَن نَشاءُ من عبادنا﴾ [الشورى 52] كَشفٌ جامعٌ لطَبيعة المُنَزَّل. فالرُّوحُ التي أُوحيَت ـ كَما تَأَسَّسَ في 3.1.2.2 ـ رُوحٌ جامعةٌ، مُثَنّى وَظيفيٌّ يَجمع نِسبتَي الذات الإلهية والرَّبّ معاً. وما يَجمعه القرآنُ ﴿ما الكتابُ ولا الإيمان﴾ ـ شِقّان متَلائمان. الكتابُ يَنسَب لله بكَونه التَّشريعَ وآياتِه الخاصَّةَ بالمُؤمنين، والإيمانُ مَوصولٌ بالرَّبّ بكَونه الإيمانَ بالكَونيات والقَصص والآخرة. والشِّقّان نورٌ واحدٌ مُحَكَمٌ ـ ﴿جَعَلناه نوراً﴾ بضَمير المُفرَد ـ يَهدي به الله من يَستحقّ بحَسَب اجتهاده وطَلَبه.

ومما يَنفَتح للنَّظَر في خاتمة الآية ﴿نَهدي به مَن نَشاءُ من عبادنا﴾ ـ كَما تَأَسَّسَ في الجَلسات السابقة أَن فاعل «يَشاء» في موضع الإلقاء على العَبد هو العَبد بطَلَبه واجتهاده، يَنيب فيُهدى. يَنسَجم مع قَوله تعالى في موضعٍ آخَر ﴿الله يَجتَبي إليه من يَشاء ويَهدي إليه من ينيب﴾ [الشورى 13] ـ التَّوازي البَلاغيُّ بَين «يَشاء» و«ينيب» يَكشف أَن الفاعلَ في كلَيهما العَبد. فالقرآنُ ـ بكَونه نوراً مَنزَلاً ـ يُهتَدى به بحَسَب اجتهاد العَبد في طَلَبه وإنابته إلى رَبّه.

ومما يَستحقّ التَّأَنّيَ في طَبيعة التَّنزيل على قَلب النَّبي ـ أَنه ليس إلهاماً مُبهَماً ولا رُؤيا مَحضة، بَل تَنزيلٌ بلسانٍ مُحَدَّدٍ يَحمل ما يَتلوه النَّبيُّ على الناس. ويُعَضّد ذلك ما تَأَسَّسَ من بنية التَّلَقّي في القيامة 16-19 ـ الجَمعُ في القَلب، ثُمَّ القِراءةُ، ثُمَّ البَيان. فالنَّبيُّ يَتَلَقّى ما يُنَزَّل، يَحفَظه في قَلبه، يُبَلّغه بلسانه، يُبَيّنه للناس. ولا يَتَدَخّل في الصياغة، إذ الصياغةُ قُدُسيةٌ مُحَرَّرةٌ زَمنياً، تَنزِل بأَمانة الرُّوح الأَمين بَلا تَعَدٍّ ولا تَقصير.

ومما يَكشف الفَرقَ بَين النَّبي وبَين سائر مَن تَلَقّى الرُّوحَ من العباد ـ أَن النَّبيَّ يَتَلَقّى الرُّوحَ بصياغتها الكامِلة، يُبَلّغها للناس، يَكون أَميناً على نَقلها بَلا تَدَخّلٍ ذاتيٍّ في الصياغة. أَمّا سائرُ مَن يَتَلَقّى الرُّوحَ من العباد ـ فيَتَلَقّى منها بحَسَب طَلَبه واجتهاده، يَستَخلص منها معانيَ تُحييه معنوياً، يَجتَهد في تَدَبّرها، لكنّه لا يَنقُلها للناس بصورة وَحيٍ مُتَلوّ. والفَرقُ بنيويٌّ ـ النَّبيُّ مُبَلِّغٌ، وسائرُ العباد مُجتَهدون.

وفي تَأَمّل قَوله تعالى ﴿وما يَنطِق عَن الهَوى ۝ إن هو إلا وَحيٌ يُوحى﴾ [النَّجم 3-4] كَشفٌ يَتِمّ بنيةَ التَّبليغ. فالنَّبيُّ لا يَنطِق بما يَأتي من هَواه أو اجتهاده الذاتيّ في موضع التَّبليغ، بَل ما يَنطِق به هو وَحيٌ يُوحى. والتَّمييزُ بَين النُّطق الرّسالي (ما هو وَحي) والنُّطق الإنساني (ما هو من اجتهاد البَشَر العادي) يَستحقّ الضَّبطَ. فالنَّبيُّ في موضع التَّبليغ ـ مَوكَّلٌ بنَقل ما يُنَزَّل عَلَيه بصياغته القُدُسية. وأمّا في موضع حَياته اليَومية واجتهاده البَشَريّ ـ فإنسانٌ كَسائر الناس، يَجتَهد فيُصيب ويُخطئ، يَطلُب فيُلقى عَلَيه، ينَيب فيُهدى.

ومما يَستحقّ التَّثبيت في خاتمة هذا التَّأسيس ـ أَن تَنزيلَ القرآن على قَلب النَّبي تَجَلٍّ مُحَكَمٌ لكلّ ما تَأَسَّسَ في الأَقسام السابقة. فالرُّوحُ المُنَزَّلةُ ـ خُلاصةٌ معرفيةٌ من عالَم الأمر (التَّعريف في 3.1.2.1). وهي رُوحٌ جامعةٌ تَشريعاً وكَونيات (المَسارات في 3.1.2.2). ينَزِل بها على قَلب النَّبي بَلا تَسريع، بَل بتَدَرّجٍ يَخدم تَمكينه واستيعابَه (لا تَسريع كنَفخ في 3.1.2.3، بَل تَدَرّج). صياغتُها قُدُسيةٌ مُحَرَّرةٌ زَمنياً في النَّصّ نَفسه (الآلية في 3.1.2.4). يَحملها مَلَكٌ مَوكَّلٌ بالمَهَمَّة، يَتَلَقّى الرُّوحَ من مَنبَعها ويُنَزّلها على قَلب النَّبي (الجَعل في 3.1.2.5).

وفي اكتمال هذا التَّجَلّي تَلتَئم البنيةُ التي تَأَسَّسَت في الفصل كلّه ـ من تَعريف الرُّوح كخُلاصةٍ من عالَم الأمر، إلى مَساراتها الثَّلاثة، إلى نَفخها في الإنسان، إلى صياغتها القُدُسية، إلى تَجَلّيها في المَلائكة، إلى تَنزيلها على قَلب الرَّسول الخاتم. وكلُّ هذه الوُجوه تَدور حَول جَوهرٍ واحد: الرُّوحُ خُلاصةٌ معرفيةٌ تَحيا بها النُّفوسُ وتَنفُذ بها النُّظُم، تَنزِل من عالَم الأمر إلى عالَم الشَّهادة في صياغاتٍ مُحَرَّرةٍ يَجري بها التَّدبيرُ بإحكام.

3.1.2.7 ـ التَّمَثُّلُ المعرفيُّ في قصة مريم

تَأَسَّسَ في الأقسام السابقة أَن الرُّوحَ خُلاصةٌ معرفيةٌ مُكَثَّفةٌ من عالَم الأمر، تَسلُك مَساراتٍ متَنَوّعةً بحَسَب نِسبتها، تُنفَخ في الإنسان تَسريعاً لإدراج المعرفة، تُصاغ بآلية رُوح القُدُس مُحَرَّرةً زَمنياً، تَتَجَلّى في المَلائكة مَوصولةً بشَأنها التَّدبيريّ، تُنَزَّل على قَلب النَّبي بصياغةٍ نَصّيةٍ يُبَلّغها للناس. ومما يَستحقّ التَّأَنّي ـ بَعد ضَبط هذه الوُجوه ـ تَدَبّرُ وَجهٍ مَخصوصٍ من وُجوه تَجَلّي الرُّوح في الوُجود، يَتَكَشَّف في قصة مَريم. والقرآنُ يَكشف هذا الموضعَ في صياغةٍ بَديعةٍ ﴿فأَرسَلنا إليها رُوحَنا فتَمَثَّلَ لها بَشَراً سَوياً﴾ [مريم 17]، تَستحقّ الاستنطاقَ بَلا حُكمٍ سابقٍ متَوارَث.

ومما يَستحقّ التَّأَنّيَ القاطعَ في صياغة الآية ـ التَّمييزُ القُرآنيُّ الصَّريحُ بَين «الرُّسُل» و«الرُّوح». فالمُرسَلُ إلى مَريم «رُوحَنا»، لا «رُسُلُنا». والتَّمييزُ بنيويٌّ يَستحقّ التَّأَنّيَ ولا يُتَجاوَز. فالقرآنُ في موضع رُسل إبراهيم استَخدَم ﴿ولَقَد جاءَت رُسُلُنا إبراهيمَ بالبُشرى﴾ [هود 69]، وفي موضع رُسل لوط ﴿ولَمّا جاءَت رُسُلُنا لوطاً﴾ [هود 77] ـ صياغاتٌ صَريحةٌ في «الرُّسُل» (المَلائكة) الذين تَمَثَّلوا بهَيئةٍ بَشَريةٍ مَرئيةٍ ظاهرةٍ بَين الناس. أَمّا في مَريم ـ فالمُرسَلُ «رُوحَنا» وَحدها، تَمَثَّلَت بخَصائصها التَّكوينيةِ في كَينونتها، لا في صورةٍ بَشَريةٍ مَرئيةٍ ولا في حِوارٍ مَنطوقٍ ظاهر. والتَّمييزُ القُرآنيُّ بَين «الرُّسُل» (المَلائكة) و«الرُّوح» في موضع مَريم يَكشف اختلافَ طَبيعة المَهَمَّة، لا تَكراراً آلياً لنَفس الآلية.

والتَّمَثُّلُ في اللسان ـ من «مَثَلَ» ـ يَكشف ظُهورَ المَثَل في خَصائصه المُكَثَّفة، لا تَحَوّلاً مادّياً في الذات الكَونية ولا حُضوراً شَكلياً مَرئياً. والمَثَلُ في القرآن بنيةٌ معرفيةٌ مُكَثَّفةٌ تَكشف الحَقيقة في خَصائصها ـ كَما في قَوله تعالى ﴿ولله المَثَلُ الأَعلى﴾ [النحل 60]، وقَوله ﴿ضَرَبَ الله مَثَلاً﴾ [النحل 75]. فالتَّمَثُّلُ ينَفُذ بالخَصائص، لا بمَحض الصُّورة المَرئية.

ومما يَستحقّ التَّمييزَ البَلاغيَّ القاطعَ ـ التَّفريقُ بَين «البَشَر» و«الصُّورة» في القرآن. فالبَشَريةُ تَكشف الخَصائصَ الماديةَ والبنيةَ التَّكوينية ـ كَما في قَوله تعالى ﴿وهو الذي خَلَقَ من الماء بَشَراً﴾ [الفُرقان 54]، وقَوله ﴿إنّي خالقٌ بَشَراً من طين﴾ [ص 71]، وقَوله ﴿ومن آياته أَن خَلَقَكم من تُرابٍ ثُمَّ إذا أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشرون﴾ [الروم 20]. كلُّها صياغاتٌ تَكشف الخَصائصَ الماديةَ في التَّكوين قَبل التَّصوّر الشَّكلي. أَمّا «الصُّورة» في القرآن ـ فتَكشف الشَّكلَ المَرئيَّ الظاهرَ بَعد البنية، كَما في قَوله ﴿وصَوَّرَكم فأَحسَنَ صُوَرَكم﴾ [غافر 64، التغابن 3]، وقَوله ﴿هو الذي يُصَوّرُكم في الأَرحام﴾ [آل عمران 6]، وقَوله ﴿في أَيّ صورةٍ ما شاءَ رَكَّبَك﴾ [الانفطار 8]. والتَّمييزُ قاطعٌ ـ البَشَريةُ خَصائصُ ماديةٌ تَكوينية، والصُّورةُ شَكلٌ مَرئيٌّ ظاهر. والصُّورةُ ـ في بنية الخَلق ـ تَأتي بَعد البَشَرية، تَجاوُزاً عَن البنية المادية إلى الهَيئة الشَّكلية.

ومنه يَنفَتح للمُتَدَبّر أَن التَّمَثُّلَ في مريم 17 ﴿بَشَراً سَوياً﴾ تَمَثُّلٌ بـخَصائص البَشَرية الماديةِ في بنيتها التَّكوينية، لا بصورةٍ شَكليةٍ ظاهرةٍ مَرئية. ولَو كان شَكلاً ظاهراً لقالت الآيةُ «صورةَ بَشَر» ـ لكنّ القُدُسيةَ النَّصّيةَ اختارَت ما يُلائم البنيةَ الحَقيقيةَ للحَدَث. الرُّوحُ تَمَثَّلَت بخَصائصَ بَشَريةٍ ماديةٍ مُكتَملةٍ سَوية، مُهَيَّأةٍ للتَّجَلّي التَّكوينيّ في الجَنين، لا بصورةٍ ظاهرةٍ مَرئيةٍ أَمام مَريم. والسَّويُّ يَكشف اكتمالَ هذه الخَصائص بَلا نَقصٍ ولا اضطرابٍ في البنية، مُهَيَّأَةً للتَّكوين البَشَريّ التامّ.

ولَعَلَّ في تَأَمّل سياق مَريم قَبل التَّمَثّل ما يَتِمّ البنيةَ. فقَولُه تعالى ﴿واذكُر في الكتاب مَريمَ إذ انتَبَذَت من أَهلها مكاناً شَرقياً ۝ فاتَّخَذَت من دونهم حِجاباً﴾ [مريم 16-17] يَكشف أَنها انتَبَذَت من أَهلها ـ ابتَعَدَت لتَتَفَرَّغ لرَبّها ـ واتَّخَذَت من دونهم حِجاباً ـ تَوَجُّهٌ كاملٌ لله. فهي قَد وَهَبَت نَفسَها لله في عُزلتها قَبل التَّمَثّل، تَعَبَّدَت بَلا انتظار. ولِذا لم تَكُن مُفاجَأتُها بالمُطلَق ـ إذ هي في حال تَوَجُّهٍ كاملٍ ـ بَل بالحَقيقة التَّكوينيةِ التي تَجَلَّت في كَينونتها بَعد تَوَجُّهها لرَبّها. تَعَبَّدَت، فجاءَ الفِعلُ الكَونيُّ التَّكوينيُّ ـ تَمَثُّلُ الرُّوح بخَصائصها التَّكوينيةِ في أَحشائها ـ فأَدرَكَت الفاعليةَ بصَدَدها.

ومما يَستحقّ التَّأَنّيَ القاطعَ ـ صياغةُ الاستعاذة ﴿قالت إنّي أعوذ بالرحمن منك إن كُنتَ تَقياً﴾ [مريم 18]. والاستعاذةُ بـالرحمن ـ لا بالله ـ كَشفٌ بنيويٌّ في غاية الإحكام يَفصل في طَبيعة ما يَجري لمَريم. فالرحمن ـ كَما تَأَسَّسَ في موضعه (2.1) ـ مَقامُ الفاعليةِ الكَونيةِ السُّنَنيةِ في الوُجود، يَعمَل بالفِعل والسُّنَن لا بالقَول المُجَرَّد. أَمّا الله ـ فالذاتُ المُتَجاوِزةُ، تَخصّ الأَمرَ المُطلَقَ والتَّخاطُبَ المُجَرَّد. واختيارُ مَريم لـالرحمن في الاستعاذة كَشفٌ قاطعٌ أَن ما تَجري فيه فاعليةٌ كَونيةٌ تكوينيةٌ في وُجودها، لا تَخاطُبٌ لَفظيٌّ ولا حِوارٌ مَنطوق. ولَو كان حِواراً تَخاطُبياً لاستَعاذَت بالله بَلاغياً ـ لكنّ القُدُسيةَ النَّصّيةَ في اختيار الأَسماء كَشفَت طَبيعةَ الفِعل من داخل النَّصّ نَفسه. والاستعاذةُ تُلائم الفاعلَ المُؤَثّر ـ مَريمُ شَعَرَت في كَينونتها فاعليةً سُنَنيةً تَجري، فاستَعاذَت بمَقام الفاعلية الكَونيةِ نَفسه. وصياغةُ ﴿إن كُنتَ تَقياً﴾ تَكشف دُعاءَها أَن تَكون هذه الفاعليةُ خَيراً، إذ نظامُ الرحمن يَنفُذ بالعَدل السُّنَنيّ بَلا مُحاباة.

ومما يَتِمّ البنيةَ صياغةُ ﴿قال إنَّما أَنا رَسولُ رَبّك لأَهَبَ لكِ غُلاماً زَكياً﴾ [مريم 19] ـ هذا «القَولُ» ليس نُطقاً بصَوتٍ مَسموعٍ تَتَلَقّاه مَريمُ بأُذنها، بَل إفهامٌ كَونيٌّ في كَينونتها ـ تَكَشَّفَ لها أَن الفاعليةَ التي تَجري في وُجودها رَسوليةٌ ربوبيةٌ لهِبة غُلامٍ زَكيّ. ومما يُعَضّد هذا الفَهمَ ـ صياغةُ ﴿قالت أَنّى يَكون لي وَلَدٌ ولم يَمسَسني بَشَرٌ ولم أَكُ بَغياً﴾ [مريم 20]. فالاستفكارُ في «أَنّى يَكون لي وَلَدٌ» يَكشف أَنها استَفكَرَت متَعَظّمةً للأَمر بَعد إدراك الحَقيقة التَّكوينية ـ كَيف يَحصل ذلك بَلا لقاءٍ بَشَريٍّ؟ ونَفيُ مَسّ البَشَر في ﴿ولم يَمسَسني بَشَرٌ﴾ قاطعٌ في كَون التَّمَثّل لم يَكُن صورةً ظاهرةً مَحَلَّ تَلاقٍ تَكوينيٍ مَحضٍ بَين رَجُلٍ وامرأَة. ولَو كانَت في حِوارٍ مَنطوقٍ مع كائنٍ ظاهرٍ أَمامها لكان السُّؤالُ في صياغةٍ تَخاطُبيةٍ مُختَلفة. لكنّها كانت في صَدَد الموضوع ـ في كَينونتها، تَجَلَّت لها الحَقيقةُ تَدريجياً، فاستفكَرَت في كَيفيةٍ تَفوق العَقلَ المَألوف.

ومما يَتِمّ الحُجَّةَ على هذا الفَهم البنيويّ ـ ما يَكشفه التَّدبيرُ الكَونيُّ في تَبليغ الرّسالات. فالنَّبيُّ محمد ﷺ ـ خاتمُ الأَنبياء وحامِلُ الرّسالة الجامعة على مَدى ثَلاثٍ وعِشرين سَنة ـ بَلَّغَ كتابَ الله كامِلاً بآلية الرُّوح الأَمين على قَلبه، بَلا تَمَثّل بصورةٍ بَشَريةٍ ظاهرةٍ أَمامه. ويَكشف ذلك قَولُه تعالى ﴿نَزَلَ به الرُّوحُ الأَمين ۝ على قَلبك﴾ [الشُّعَراء 193-194]، وقَوله ﴿قُل نَزَّلَه رُوحُ القُدُس من رَبّك بالحَقّ﴾ [النحل 102]، وقَوله ﴿فأَوحى إلى عَبده ما أَوحى ۝ ما كَذَبَ الفُؤادُ ما رَأَى﴾ [النَّجم 10-11]. والتَّبليغُ يَجري بآلية الرُّوح على القَلب، لا بآلية الصُّورة الظاهرة. ولَو كان التَّمَثُّلُ بصورةٍ بَشَريةٍ ظاهرةٍ ضَرورياً للمُخاطَبة والتَّبليغ ـ لَكان النَّبيُّ محمد ﷺ أَوْلى به، إذ رِسالتُه الجامعةُ الخاتمةُ تَستوجِب أَوسَعَ تَبليغ، وأَكثَفَ تَلَقٍّ، وأَطوَلَ مَجرى زَمنيّ. لكنّ آليةَ التَّدبير الكَونيّ نَفَذَت في حَقّه على قَلبه بَلا تَمَثّلٍ ظاهر. ومنه يَنفَتح للمُتَدَبّر أَن ما يَدَّعيه التَّفسيرُ المَوروثُ من تَمَثّل المَلَك بصورةٍ بَشَريةٍ ظاهرةٍ لمَريم بحُجَّة المُخاطَبة والتَّبليغ ـ تَفسيرٌ يَنقُض نَفسَه بنَفسه، إذ يَفتَرض في حَقّ مَريم آليةً ثَقيلةً لم تَجرِ مع خاتم الأَنبياء في أَوسَع رِسالة. والتَّدبيرُ الكَونيُّ يَنفُذ بآلياته المُحكَمةِ بَلا حاجةٍ إلى تَجَسّدٍ مَرئيّ، إذ الإفهامُ الكَونيُّ يَجري في الكَينونة بَلا حاجةٍ إلى أَدواتٍ حِسّيةٍ ظاهرة.

ولَعَلَّ في تَأَمّل الفَرق بَين مَوقف مَريم ومَواقف ضيوف إبراهيم ولوط كَشفاً يَتِمّ البنيةَ. فضيوفُ إبراهيم ولوط ـ كانَت مَهَمَّتُهم ذاتَ شَأنٍ خارجيٍّ مَرئيٍّ (البِشارةُ بإسحاق على وَجهها الاجتماعي، إنذارُ قَوم لوط، حِمايةُ لوط من قَومه) ـ يَستوجِب حُضوراً ظاهراً يَلتَئم مع الفِعل الخارجي بَين الناس. أَمّا في مَريم ـ فالمَوضوعُ فِعلٌ كَونيٌّ تَكوينيٌّ في كَينونتها وحدها، لا فِعلٌ خارجيٌّ

يَتَطَلَّب حُضوراً ظاهراً. ولِذا اختَلَفَت الصياغةُ القُرآنيةُ بَين «رُسُلُنا» (المَلائكة في إبراهيم/لوط) و«رُوحَنا» (في مَريم) ـ التَّمييزُ بنيويٌّ يَكشف اختلافَ طَبيعة المَهَمَّة.

ومما يَستحقّ التَّأنّيَ القاطعَ في تَحرير المَفهوم ـ شاهدُ النساء 171 في حَقّ المَسيح ﴿إنَّما المَسيحُ عيسى ابنُ مَريم رَسولُ الله وكَلِمَتُه أَلقاها إلى مَريم ورُوحٌ منه﴾. والصياغةُ تَكشف بنيةً جَوهريةً ـ عيسى مَوصوفٌ بأَنه كَلِمةٌ + رُوحٌ منه. والكَلِمةُ هي الإذنُ التَّكوينيُّ، أُلقيَت إلى مَريم. والرُّوحُ هي الخُلاصةُ المعرفيةُ الإلهيةُ التي تَجَلَّت في الجَنين. ومنه يَنفَتح للمُتَدَبِّر أَن «الرُّوحَ» المُرسَلةَ في مريم 17 ـ هي ذاتُها التي تَجَلَّت في الجَنين، تَمَثَّلَت بخَصائص البَشَرية الماديةِ في بنيتها التَّكوينيةِ، حَمَلَت في كَينونتها خُلاصةً معرفيةً إلهيةً ستَنفُذ في المَسيح منذُ المَهد. ومَريمُ ـ بَعد علمها بما جَرى ـ أَدرَكَت أَن ما تَكَوَّنَ في أَحشائها كَلِمةُ الله ورُوحٌ منه، لا نَتاجَ لقاءٍ بَشَريٍّ عادي.

ومما يُعَضّد هذه البنيةَ ـ قَولُ المَسيح في المَهد ﴿قال إنّي عَبدُ الله آتانيَ الكتابَ وجَعَلَني نَبياً﴾ [مريم 30]. والقَولُ في الصياغة القُرآنية ـ بدِقَّة اللسان ـ يَستوجِب صَوتاً ومعنىً يَصوغهما القائلُ بنفسه، لا مَحضَ نُطقٍ ولا تَرديدٍ ولا نَقلِ صَوتي. فالنُّطقُ يَستوجِب الصَّوتَ بَلا اشتراطٍ في صياغة المعنى ذاتياً، أَمّا القَولُ ـ فيَستوجِب الصَّوتَ والمعنى معاً، صياغةً ذاتيةً من القائل بنَفسه. والمَسيحُ في المَهد قال ـ صاغَ بنَفسه بصَوته ومعناه ـ يَكشف اكتمالَ التَّجَلّي المعرفيّ في كَينونته منذُ تَكوينه، بَلا تَدَرّجٍ كَسائر الأَنبياء. والرُّوحُ التي تَجَلَّت في جَنينه ـ حَمَلَت إليه خُلاصةَ المعرفة الجامعة (تَشريعاً وكَونيات)، تَجَلَّت في كَينونته فصاغَ بها بَلا حاجةٍ إلى تَلَقٍّ خارجيٍّ في موضع المَهد.

ومما يَستحقّ التَّأنّيَ في خاتمة الفِقرة ـ أَن قصة مَريم تَكشف وَجهاً مَخصوصاً من تَجَلّي الرُّوح في الوُجود، يَتَمَيَّز عَن سائر مَواضع تَنزيل الرُّوح. فالرُّوحُ في تَنزيلها على قَلب النَّبي (3.1.2.6) تَنزِل بصياغةٍ نَصّيةٍ يَتَلَقّاها في قَلبه ويُبَلّغها للناس. والرُّوحُ في إلقائها على من يَشاء من العباد تُلقى خُلاصةً معرفيةً يَجتَهد العَبدُ في تَدَبّرها. أَمّا الرُّوحُ في موضع مَريم ـ فتَتَجَلّى تَكوينياً في كَينونتها بخَصائص بَشَريةٍ ماديةٍ سَوية، تَفعَل فِعلَها الكَونيَّ في وُجودها بَلا حُضورٍ ظاهرٍ ولا حِوارٍ مَنطوقٍ، تَتَكَشَّف الحَقيقةُ لمَريم بَعد إدراك الفاعليةِ ـ فتَستَعيذ بالرحمن، تَستَفكر في الكَيفية، تَتَلَقّى الإفهامَ في كَينونتها بأَن ما يَجري ربوبيٌّ لهِبة غُلامٍ زَكي. وفي تَجَلّي الجَنين تَنفُذ خُلاصةُ المعرفة الإلهيةِ في كَينونته، تَجَلَّت بها كَلِمةُ الله ورُوحٌ منه فصاغَ أَقوالَه في المَهد بصَوتٍ ومعنىً، تَكَلَّم بآلية الرُّوح المُتَجَلّيةِ فيه تَكوينياً.

3.1.2.8 ـ خاتمةُ فصل الرُّوح

تَأَسَّسَ في هذا الفصل ـ عَبر أَقسامه المُتَتاليةِ ـ بنيةٌ متَكامِلةٌ للرُّوح، تَستحقّ أَن تُجمَع في خاتمةٍ تَكشف وَحدةَ المَفهوم في وُجوهه المُتَنَوّعة.

فالرُّوحُ في مَنبَعها ـ خُلاصةٌ معرفيةٌ مُكَثَّفةٌ من عالَم الأَمر، عَصارةٌ مُستَخلَصةٌ تُلقى مَضغوطةً مَوصولةً بالحَقّ، تَفتَح بابَ التَّدَبّر والاجتهاد بَلا أَن تُغلقه (3.1.2.1). وفي مَساراتها ـ ثَلاثةٌ متَلائمة بحَسَب طَبيعة المضمون: إلهيةٌ في مَوضع التَّشريع والقيم والتَّوحيد والإنذار بيَوم الفَصل، ربوبيةٌ في مَوضع الكَونيات والقَصص والتَّدبير الجاري، جامعةٌ في الكتاب المُنَزَّل تَجمَع المسارَين في صياغةٍ واحدة (3.1.2.2). وفي إدراجها في الإنسان ـ نَفخٌ يُسَرّع التَّجَلّيَ المعرفيَّ في كَينونته، يَتَدَرَّج بَين نَفخ آدمَ بمَبادئ التَّجريد الأَوَّليةِ التي تَنفَتح بها ذُرّيتُه على التَّرَقّي، ونَفخ المَسيح برُوحٍ جامعةٍ كامِلةٍ تَتَجَلّى فيه منذُ المَهد (3.1.2.3). وفي صياغتها ـ آليةٌ قُدُسيةٌ مُحَرَّرةٌ زَمنياً، تَحمل ما يَنزِل بها بَلا أَن يَتَأَثَّر بتَحَوّر الأَزمنة، تَفتَح للمُتَدَبّر وُجوهَ معانٍ تَتَكَشَّف بتَوارُد الزَّمن بَلا انطفاءٍ في النَّصّ نَفسه (3.1.2.4). وفي تَجَلّيها في المَلائكة ـ مَوصولةٌ بشَأنها التَّدبيريّ الكَوني، يَحمل المَلَكُ في كَينونته معرفةَ شَأنه يَنفُذ بها بَلا فُتورٍ ولا تَأَخّر (3.1.2.5). وفي تَنزيلها على قَلب النَّبي ـ إنزالٌ كُلّيٌّ في الوُجود في لَيلةٍ مُبارَكة، وتَنزيلٌ متَدَرّجٌ بصياغةٍ نَصّيةٍ قُدُسيةٍ يَتَلَقّاها على قَلبه ويُبَلّغها للناس (3.1.2.6). وفي تَجَلّيها في موضع مَريم ـ تَمَثُّلٌ بخَصائص البَشَرية الماديةِ التَّكوينيةِ في كَينونتها، يَتَجَلّى تَكوينياً في الجَنين بَلا حُضورٍ ظاهرٍ ولا حِوارٍ مَنطوق (3.1.2.7).

وفي ضَمّ هذه الوُجوه ـ تَنكَشف بنيةٌ جامعةٌ للرُّوح في الوُجود. فهي خُلاصةُ معرفةٍ تَحيا بها النُّفوس وتَنفُذ بها النُّظُم، تَنزِل من عالَم الأَمر إلى عالَم الشَّهادة في صياغاتٍ مُحكَمةٍ يَجري بها التَّدبيرُ بإحكام. تَتَنَوَّع مَساراتُها بحَسَب مضمونها، وتَتَجَلّى تَجَلّياتُها بحَسَب مَوضعها، يَجمَعها أنها فاعليةٌ معرفيةٌ تُحيي ما تُلقى عَلَيه إحياءً معنوياً، تَفتَح أَبوابَ الفَهم بَلا قَهرٍ، تَنفُذ بأَدواتها الكَونيةِ المُحَرَّرةِ زَمنياً. والإنسانُ في كَينونته كائنٌ مَنفوذٌ بإحياءَين متكامِلَين ـ نَفسٌ تَحمل غَرائزَه فتُحييه إحياءً مادياً غَريزياً، ورُوحٌ تُلقى عَلَيها فتُحييها إحياءً معنوياً يَفتَح ما وراءَ الغَرائز، ومنه تَكتَمل بنيةُ الإنسان في الجَسد والنَّفس والرُّوح.

ومما يَتِمّ هذه الخاتمةَ ـ التَّمييزُ بَين تَجَلّي الرُّوح في النَّفس البَشَرية وتَجَلّيها في النُّظُم الكَونية. فالرُّوحُ في النَّفس البَشَرية تُلقى فتُحييها معنوياً، تَستوجِب اجتهاداً وتَدَبّراً واكتساباً، تَنزِل على من يَشاء بقَدر طَلَبه وإنابته. والرُّوحُ في المَلَك مَدمَجةٌ في كَينونته بَلا اختيار، تَنفُذ بنَفَاذٍ تامٍّ مَوصولٍ بأَصل الخَلق أَو الجَعل. والفَرقُ بنيويٌّ ـ المَلَكُ في كَينونته نَفَاذٌ تامّ، والإنسانُ في كَينونته اختيارٌ ومَسؤولية. والاثنان معاً ـ المَلائكةُ والإنسانُ ـ يَخدمان منظومةَ التَّدبير الكَوني الجامع: نُظُمٌ تَجري بسُنَنها بَلا فُتور، وإنسانٌ يَجتَهد بنَفسه بَلا قَهر.

ومما يَستحقّ التَّأَنّيَ ـ أَن الرُّوحَ في القرآن ليست كياناً مادياً يُحَدّ بمَكان، ولا شَبَحاً غامضاً يَبقى بَعد المَوت، ولا سرَّ حياةٍ بَيولوجياً يُفارق الجَسد. بَل هي معنىً معرفيٌّ مُدرَجٌ يُحيي النَّفسَ، خُلاصةٌ من عالَم الأَمر تَنزِل بصياغةٍ مُحكَمةٍ تُلائم المَهَمَّة والمُتَلَقّي. وهذا الفَهمُ يُحَرّر مفهومَ الرُّوح من التباساتِ التَّداوُل الشَّعبي ومن قُصور النَّظَر العِلميّ المُجَرَّد، يَفتَحه على بنيةٍ قُرآنيةٍ متَكامِلةٍ تَنفُذ في كلّ مَواضعه بَلا تَناقُض.

وما تَأَسَّسَ من بنية الإنسان في الجَسد والنَّفس والرُّوح ـ في فُصول 3.1 كاملاً ـ يَنفَتِح على بُعدٍ أَوسَع يَخصّ تَفاعلَ هذا الكائن مع الوُجود الذي خُلقَ فيه. فالإنسانُ ـ بكَينونته المُحكَمةِ المُرَكَّبةِ من جَسدٍ يَنفُذ به في عالَم الشَّهادة، ونَفسٍ تَكتَسِب بها وتُحاسَب، ورُوحٍ تَنزِل عَلَيها فتُحييها معنوياً ـ ليس كائناً مَعزولاً عَن نَسيج الوُجود، بَل طَرَفٌ فاعلٌ في منظومةٍ كَونيةٍ أَوسَع، يَتَلَقّى منها ويُؤَثّر فيها، يَنفُذ في سُنَنها ويَكتَسِب من تَفاعله معها.

ومنه يَنفَتح ما يَلي ـ في 3.2 وما يَتلوه ـ للتَّأَنّي في الوُجود الذي يَجري فيه الإنسان، بنيتُه وسُنَنُه وتَدبيرُه. فبَعد ضَبط الإنسان في كَينونته الذاتية (3.1)، يَنتَقل الكتابُ إلى ضَبط الوُجود الذي خُلقَ فيه، يَكشف بنيةَ ما يُحيط به ـ من عالَم الأَمر الذي تَنبَع منه الرُّوحُ، إلى عالَم الخَلق الذي يَجري فيه التَّدبيرُ، إلى البنى الكَونيةِ التي تَلتَئم بها سُنَنُ الوُجود. وفي كلّ موضعٍ من هذه المَواضع، يَستَند الكتابُ على ما تَأَسَّسَ في 3.1 من بنية الإنسان، إذ الإنسانُ هو المُخاطَبُ بكلّ هذه المَفاهيم، والقارئُ الذي خُلقَ ليَتَلاءَم مع النِّظام لا ليَخضعَ النِّظامُ له. ومما يُلامس بَصيرةَ المُتَدَبّر ـ أَن البنيةَ التي تَأَسَّسَت في 3.1 تَفتَح بابَ التَّأَنّي في وُجوهٍ ما زالَت تَنتَظر استقراءَها في فُصولٍ لاحقة، يُمَهّد لها هذا الفصلُ بَلا أَن يَستنفذها، يَلتَئم بَعضُها ببَعض مع تَوارُد الفُصول، تَكشف بنيةَ المنظومةِ الجامعةِ التي يَخدمها الكتابُ في غايته الكُبرى.

3.2 ـ الإنسانُ بَين الإنس والجِنّ والجِنَّة والجانّ

3.2.1 ـ تَمهيدٌ تَأسيسيّ

تَأَسَّسَ في الفصل السابق أَن الإنسانَ كائنٌ مُرَكَّبٌ في كَينونته من جَسدٍ يَنفُذ به في عالَم الشَّهادة، ونَفسٍ تَكتَسِب بها وتُحاسَب، ورُوحٍ تَنزِل عَلَيها فتُحييها معنوياً. ولَعَلّ مما يَستحقّ التَّأَنّيَ ـ بَعد ضَبط كَينونته الذاتية ـ تَمييزُ الأَلفاظ التي يَستَخدمها القرآنُ لهذا الكائن، إذ ثَمَّةَ في الخِطاب القُرآنيّ تَمييزٌ بنيويٌّ بَين سَبعة أَلفاظٍ (البَشَر، الإنسان، الناس، الإنس، الجِنّ، الجِنَّة، الجانّ) يَستحقّ الاستنطاقَ.

وقَد تَرَكَّزَ في الوَعي الإسلاميّ عَبر القُرون تَصَوّرٌ مُعَيَّنٌ عَن الجِنّ ـ كائنٌ غَيبيٌّ منفصلٌ عَن الإنسان، خُلق من نار، يَعيش في عالَمٍ موازٍ، يَدخل الأَبدانَ، يَتَزَوَّج البَشَر، له مُجتَمَعاتُه وقَبائلُه. وتَراكَمَ هذا التَّصَوّرُ من رواياتٍ وقَصَصٍ شَعبيةٍ وتَأويلاتٍ،

فأَوقَعَ في معضلاتٍ تَفسيريةٍ لم تُحَلّ: كَيفَ يُعَذَّب الجِنُّ بالنار وهو منها؟ كَيفَ يَدخل الجَنَّةَ وهو غَيبيّ؟ كَيفَ يَتَزاوَج البَشَرَ بَلا نَصٍّ صَريح؟ كَيفَ يَتَّفق ذلك مع منهج القرآن الذي يَجعَل المُكَلَّفَ هو الإنسانَ وَحدَه؟

وحَسبُنا الاستقراءُ الدَّقيقُ للألفاظ السَّبعة، ولكَيفية تَوزيعها في السِّياقات المُختَلفة، ولما تَكشفه الجُذورُ اللُّغويةُ من معانٍ وَظيفيةٍ تَنفُذ في الواقع المُتَجَلّي. وما يَلي ـ تَدَرّجٌ في اثنَي عَشَر مِحوَراً متَتابعاً يَنحَلّ بها سِرُّ هذه البنية بَلاغياً ومنطقياً.

3.2.2 ـ المنهجُ التَّأسيسيُّ في فَهم الأَلفاظ القرآنية

قَبل الدُّخول في تَفاصيل الأَلفاظ، يَستحقّ الأَمرُ تَأسيسَ قاعدةٍ جَوهريةٍ ـ المُخاطَبُ بالتَّكليف في القرآن هو الإنسان، لا غَيره. فالأَمانةُ التي عَرَضَها اللهُ على السَّماوات والأَرض والجبال فأَبَين أَن يَحملنها، حَمَلَها الإنسانُ ﴿وحَمَلَها الإنسانُ إنه كان ظَلوماً جَهولاً﴾ [الأحزاب 72]. والرُّسُلُ كلُّهم من الإنس ﴿وما أَرسَلنا قَبلَك إلا رِجالاً نوحي إلَيهم﴾ [النحل 43]. والاستخلافُ في الأَرض ـ للإنسان ﴿إنّي جاعلٌ في الأَرض خَليفةً﴾ [البقرة 30]. وعَلَيه ـ كلُّ الأَلفاظ التي يَستَخدمها القرآنُ في وَصف المُكَلَّف تَنفُذ في الإنسان نَفسه بزَوايا متَنَوّعة، لا في كائناتٍ غَيبيةٍ منفصلة.

ومنه يَنفَتح منهجٌ ثانٍ يَستحقّ التَّأسيسَ ـ المعاني الوَظيفية في الأَلفاظ القرآنية. فالقرآنُ يَستَخدم المُسَمَّيات والمَراحلَ التَّكوينية بمعانيها الوَظيفية التي تَكشف الخَصائصَ المعنوية، لا بصورتها المادّية الشَّعبية. وكلُّ لَفظٍ في النَّصّ تَمثيلٌ وَظيفيٌّ يَكشف خَصيصةً تَنفُذ في الواقع المُتَجَلّي. والمَراحلُ التَّكوينيةُ ـ من تُرابٍ، من طينٍ، من سُلالةٍ من طين، من حَمإٍ مَسنون، من صَلصالٍ كَالفَخّار، من مارجٍ من نار ـ كلُّها تَكشف كَيفياتٍ تَكوينيةً معنويةً، لا مَوادَّ مَحَلّيةً صرفه.

ولَعَلَّ مما يَستحقّ الانتباهَ في ضَوء هاتَين القاعدتَين ـ أَن الفَهمَ الشَّعبيَّ المَوروثَ كَثيراً ما يَفترض المعنى المادّيَّ في الأَلفاظ القرآنية، فيُوقع في معضلاتٍ تَفسيريةٍ مُتَكَلَّفة. والمَنهجُ الذي يَلتَزمه هذا الفصلُ ـ عَدَمُ افتراض الفَهم الشَّعبيّ، واستنطاقُ المعنى الوَظيفيّ الذي يَكشف الواقعَ المُتَجَلّي من سِياق النَّصّ ومن جَذره اللُّغويّ معاً.

3.2.3 ـ التَّمييزُ اللُّغويُّ بَين الأَلفاظ السَّبعة

يَستَخدم القرآنُ سَبعةَ أَلفاظٍ في الإنسان والجانّ ـ البَشَر، الإنسان، الناس، الإنس، الجِنّ، الجِنَّة، الجانّ. وكلُّها ليست متَرادفةً، بَل تَتَوَزَّع على جَذرَين متَقابلَين بصياغاتٍ متَنَوّعة، يَكشف كلٌّ منهما بنيةً وَظائفيةً مُحَكَمة. ولَعَلَّ ما يَستحقّ التَّأَنّيَ ابتداءً ـ ضَبطُ معنى كلّ لَفظٍ من جَذره اللُّغويّ، إذ التَّعريفُ الدَّقيقُ مفتاحٌ لكلّ ما يَلي في هذا الفصل من طَبَقاتٍ وتَوازياتٍ.

أَمّا الجَذرُ الأَوَّلُ ـ جَذرُ (أ-ن-س) ـ فيَدلّ على الظُّهور والإدراك والانكشاف. منه «الأُنس» بمعنى المُؤانَسة الاجتماعية، إذ الظُّهورُ يُؤَدّي إلى التَّآلف والتَّعارُف. وتَتَفَرَّع من هذا الجَذر ثَلاثُ صياغاتٍ متَمَيّزة.

«الإنس» ـ مَصدرٌ يَدلّ على صفة الانكشاف ذاتها بَلا تَجَسّدٍ في كائنٍ مَخصوصٍ ولا في كُتلةٍ متَجَمّعة. فهو الصِّفةُ المُجَرَّدةُ التي تَنفُذ في كلّ مَن يَنكَشف ويَظهَر. وحَيثُ وَرَدَ في القرآن ـ كَقَوله ﴿وما خَلَقتُ الجِنَّ والإنسَ إلا ليَعبُدون﴾ ـ يَنفُذ في الصِّفة المُطلَقة بَلا تَقييدٍ بزَمَن.

«الإنسان» ـ اسمُ نَوعٍ يَدلّ على الكائن الواعي المُتَأَنّسن، الفَردُ الذي بَلَغَ التَّأَنّسن باكتمال أَنسَنته بنَفخ الرُّوح. فاللَّفظُ يَنفُذ في النَّوع الذي تَجَلَّت فيه الأَنسَنةُ بصورتها الواقعية المُكتَمِلة، لا في كلّ بَشَريٍّ مُطلَقاً.

«الناس» ـ اسمُ جَمعٍ يَدلّ على الكُتلة المُنكَشفة المُتَفاعلة. ومعنى «الكُتلة» هنا ـ التَّجَمّعُ الذي يَنفُذ في وَحدةٍ من الفِعل والمَوقع، يَتَواصَل أَفرادُه عَبر الزَّمَن في تَفاعُلٍ ظاهرٍ مُنكَشف. فالناسُ ليسوا مُجَرَّدَ أَفرادٍ متَفَرّقين، بَل كُتلةٌ يَجمَعها الانكشافُ والتَّفاعُلُ والتَّواصُلُ الاجتماعيّ.

وأَمّا الجَذرُ الثاني ـ جَذرُ (ج-ن-ن) ـ فيَدلّ على الستر والاحتجاب. منه «الجَنين» (المُستَتر في الرَّحم)، و«الجَنَّة» (البُستانُ المُستَتر بأَوراقه وأَغصانه)، و«المَجَنّ» (التُّرسُ الذي يَستَتر به المُحارب). وتَتَفَرَّع منه ثَلاثُ صياغاتٍ نَظيرة للصِّياغات في الجَذر الأَوَّل، ولَكنّ التَّمييزَ بَينها يَستحقّ تَأَنّياً مَخصوصاً.

«الجِنّ» ـ مَصدرٌ يَدلّ على صفة الستر والاحتجاب ذاتها بَلا تَجَسّدٍ في كائنٍ مَخصوصٍ ولا في كُتلةٍ متَجَمّعة. فهو الصِّفةُ المُجَرَّدةُ الجامعةُ التي تَنفُذ في كلّ مَن يَلتَزم الستر، مَهما كان نَوعُه. تَنطَبق على الفَرد المُستَتِر ذي الثِّقَل الفكريّ، وعلى الكَهَنة الذين يَختَفون خَلفَ سَلطَتهم، وعلى الأَسماء المُقَدَّسة المُحتَجَبة عَن التَّمَحّص، وعلى كلّ كائنٍ يَلتَزم حال الستر الفِطريّ الهادئ. فالجِنُّ ليس اسمَ نَوعٍ مُحَدَّد، بَل صفةٌ تَنفُذ في كلّ مَن انطَبَقَت عَلَيه.

«الجانّ» ـ اسمُ نَوعٍ يَدلّ على حالٍ مَخصوصةٍ من تَجَلّيات الستر، وهي حال الجِنّ الذي خَرَجَ عَن استقراره الستريّ الهادئ فاضطَرَبَ وهاج. فالجانُّ ليس صفةً مُجَرَّدة، بَل اسمُ نَوعٍ لحالٍ مَخصوصة ـ مَن كان جِنّاً (مُستَتِراً هادئاً) ثُمَّ خَرَجَ عَن حاله الأَصل فاضطَرَبَ وتَلَوّى وتَهَوَّر. ومنه ـ النَّوعُ البَشَريُّ المُقابل لآدم سُمّيَ «الجانّ» لأَنّ خاصيتَه الجَوهرية كانت عَدَم قابليته للستر الهادئ، فبَقيَ في حال الانكشاف المُضطَرب، رَفَضَ الانسجامَ، تَكَبَّرَ على الأَمر، تَجَلَّت فيه ثَمَرةُ الخُروج عَن الستر إلى الاضطراب بصورتها المُكتَملة (يَتَأَسَّس ذلك في 3.2.6).

ويَكشف هذا التَّمييزَ بصورةٍ بَديعةٍ شاهدُ الحَيَّة في آيَتَي العَصا ﴿فلَمّا رآها تَهتَزُّ كَأَنها جانٌّ﴾ [النمل 10، القصص 31]. فالحَيَّةُ في فِطرتها مَستورةٌ مُحتَجَبةٌ، تَختَبئ في الجِحار، تَكره الانكشافَ ـ في هذه الحال هي «جِنّ» (الستر الهادئ). ولكنّها حين تَنكَشف قَسراً ـ تَهتَزّ وتَتَلَوّى وتَتَخَبَّط، تَلسَع بَلا تَمييز ـ في هذه الحال تَتَحَوَّل إلى «جانّ» (الستر المُنتَهَك المُضطَرب). ولذلك ـ النَّصُّ لم يَقُل «كَأَنها جِنّ» بَل «كَأَنها جانّ»، لأَنها في لَحظة الانكشاف والهَيَجان، خَرَجَت عَن أَصلها الستريّ الهادئ.

ويَلتَئم هذا التَّمييزُ مع ما يَنفُذ في العامّيّة عند العَرَب ـ «جُنَّ جُنونُه» يَنفُذ في معنى خُروج الإنسان عَن حاله الطَّبيعي إلى الاضطراب والهَيَجان والتَّهَوّر. وهذا ذاتُ التَّمييز بَين الجِنّ (الحال الأَصل) والجانّ (الخُروج عَنه). ويَنحَلّ به سِرٌّ تَأسيسيٌّ في قَوله تعالى ﴿إلا إبليسَ كان من الجِنّ ففَسَقَ عَن أَمر رَبّه﴾ [الكهف 50] ـ إبليسُ كان في حال الستر الهادئ (الجِنّ)، فلَمّا فَسَقَ عَن أَمر ربّه وتَحَدّى الواقعَ ورَفَضَ الانسجامَ مع تَكريم آدمَ ـ جُنَّ جُنونُه، انكَشَفَ، عاد إلى أَصله الجانّيّ، فاضطَرَبَ وهاج وتَكَبَّر. ولذلك بَلاغةُ «كان من الجِنّ» بصياغة الماضي ـ تَكشف حالَه السابقةَ قَبل الفُسوق، قَبل أَن يُجَنّ جُنونُه.

«الجِنَّة» ـ اسمُ جَمعٍ كُتَليّ بناءٍ يَدلّ على الكُتلة المُتَّصلة الجامعة لمَن انطَبَقَت عَلَيهم صفةُ الجِنّ. فهي جَمعٌ كُتَليٌّ وصفيٌّ للجِنّ، تَجمَع كلَّ مَن يَلتَزم الستر والاحتجاب في فِعلٍ وموقعٍ ومَصلحةٍ متَّصلةٍ زَمنياً. ومنشَأُ معنى الكُتلة ـ من بنية اللَّفظ نَفسه. فالتاءُ المَربوطةُ في «الجِنَّة» ـ كَالتاء في «الأُمَّة» و«الذُّرِّيَّة» و«العَصَبة» ـ تَكشف التَّجَمّعَ في وَحدةٍ متَّصلة، لا مُجَرَّدَ جَمعٍ عَدَدي. فالأُمَّةُ ليست مُجَرَّدَ أَفرادٍ، بَل وَحدةٌ يَجمَعها رابطٌ من فِعلٍ أَو مَوقعٍ أَو صفة. كذلك الجِنَّةُ ـ كُتلةٌ يَجمَعها رابطُ الستر، تَتَّصل أَطرافُها عَبر الزَّمَن في وَحدةٍ من الفِعل والمَوقع والصِّفة.

وما يَكشف هذه البنيةَ الكُتَلية ـ السِّياقُ القُرآنيُّ نَفسُه. فقَولُه ﴿لأَملأَنَّ جَهَنَّمَ من الجِنَّة والناس أَجمَعين﴾ [هود 119] يُقابل بَين كُتلتَين، وقَولُه ﴿من شَرّ الوَسواس الخَنّاس... من الجِنَّة والناس﴾ [الناس 4-6] يَكشف كُتلتَين في مَشهد الوَسوَسة المُستَمِرّ، وقَولُه ﴿وجَعَلوا بَينه وبَين الجِنَّة نَسَباً ولقَد عَلِمَت الجِنَّةُ إنهم لمُحضَرون﴾ [الصافات 158] يَكشف كُتلةً واعيةً تَعلَم بنَفسها أَنها مُحضَرةٌ للحساب. فالتاءُ تُحَوّل اللَّفظَ من صفةٍ مُجَرَّدةٍ (الجِنّ) إلى كُتلةٍ متَجَمّعةٍ متَّصلةٍ في الواقع المُتَجَلّي (الجِنَّة)، كَما تُحَوّل التاءُ في **«الإنس»** الصِّفةَ المُجَرَّدةَ إلى كُتلة «الناس» المُنكَشفة المُتَفاعلة.

والتَّوازي البَلاغيُّ بَين الجَذرَين مُحَكَم ـ كلُّ صياغةٍ في جَذرٍ تُقابلها صياغةٌ نَظيرةٌ في الجَذر الآخَر. ففي طَبَقة الصِّفة المُجَرَّدة، يُقابل «الإنس» (مَصدرُ الانكشاف) «الجِنَّ» (مَصدرَ الستر). وفي طَبَقة النَّوع، يُقابل «الإنسان» (اسمُ نَوع الكائن الواعي المُتَأَنسن) «الجانَّ» (اسمَ نَوع حال الستر المُنتَهَك). وفي طَبَقة الكُتلة المُتَّصلة، يُقابل «الناس» (الكُتلةُ المُنكَشفة المُتَفاعلة) «الجِنَّةَ» (الكُتلةَ المُستَتِرة المُتَّصلة الجامعة لمَن تَنطَبق عَلَيهم صفةُ الجِنّ).

وأَمّا **«البَشَر»** ـ فيَنفُذ بَلاغياً في الجِنس الشامل الذي يَجمَع النَّوعَين معاً (الإنسانَ والجانَّ)، بَلا تَمييزٍ في الصِّفة أَو الكُتلة. فهو الجَذرُ الجامعُ الذي يَنتَشر منه النَّوعانِ بحَسَب التَّكوين.

ولَعَلَّ مما يَستحقّ الإشارةَ كَذلك ـ أَنّ لَفظَ «جِنَّة» يَنفُذ في القرآن في موضعٍ آخَرَ بصياغة «به جِنَّة»، يَلتَئم مع جَذر الستر ولكن في طَبَقةٍ مَخصوصة تَستحقّ التَّمييز. يَكشف ذلك قَولُه تعالى ﴿أَوَلَم يَتَفَكَّروا ما بصاحبهم من جِنَّة﴾ [الأعراف 184]،

وقَولُه ﴿أَم يَقولون به جِنَّةٌ بَل جاءَهم بالحَقّ وأَكثَرُهم للحَقّ كارهون﴾ [المؤمنون 70]، وقَولُه ﴿أَفتَرى على الله كَذباً أَم به جِنَّة﴾ [سَبَأ 8].

والذي يَستحقّ التَّأَنّيَ ـ التَّمييزُ البَلاغيُّ بَين **«به جِنَّة»** وبَين **«مَجنون»**. فالقرآنُ يَستَخدم الصِّياغتَين في موضعَين مُختَلفَين، ولَو كان المعنى واحداً لاستَخدَمَ صياغةً واحدةً. ففي قَوله ﴿إنكَ لمَجنون﴾ [الحجر 6] ـ صياغةُ اسم المَفعول من جَذر «ج-ن-ن» تَنفُذ في معنى مَن وَقَعَ عَلَيه الجَنُّ التامُّ، فُقد عَقلُه نِهائياً، خَلَلٌ في وَظائف الدِّماغ الحَيوية يَجعَله غَيرَ مُدرِكٍ ولا قابلٍ للمُحاوَرة. أَمّا «به جِنَّة» ـ فلا تَنفُذ في فُقدان العَقل، بَل في التَّلَبّس الفكريّ، حالُ مَن يَنطِق بما ليس منه، يَتَكَلَّمَ بفكرٍ مُستَتِرٍ في مَصدره، يَسير على هَدي غَيره خُطوةً بخُطوة. فعَقلُه قائمٌ، ولكنّ المَصدرَ الذي يَنطِق منه مُحتَجبٌ مُستَتِر.

ومنه يَنفَتح فَهمٌ لطيفُ الالتِئام مع بنية الجِنَّة كَكُتلةٍ مُستَتِرة. فمَن قيلَ فيه «به جِنَّة» ـ مُتَّهَمٌ بأَنه مُتَلَبّسٌ بكُتلةٍ فكريةٍ مُستَتِرةٍ يَنطِق عَنها. واتهامُ المُكَذّبين للأَنبياء بأَنهم «بهم جِنَّة» ـ يَنفُذ في هذا المعنى: يَزعُمون أَن النَّبيَّ يَتَلَقّى عَن مَصدرٍ مُحتَجب، يَنطِق بما ليس منه. وفي الحَقيقة، هم الذين يَتَلَبَّسون بالجِنَّة، إذ يَتَّبعون فكرَ آبائهم المُستَتِر. والقرآنُ يَكشف هذه المُفارَقةَ في قَوله ﴿بَل جاءَهم بالحَقّ وأَكثَرُهم للحَقّ كارهون﴾ ـ النَّبيُّ ليس مُتَلَبّساً، بَل جاءَ بالحَقّ من اللهِ مُباشَرةً، والمُكَذّبون هم الذين يَكرَهون الحَقَّ لأَنهم متَلَبّسون بفكر آبائهم.

وهذا الاستعمالُ ـ رَغمَ أَنه لا يَنفُذ في طَبَقات الفصل الرَّئيسية (الكائنُ البَشَريُّ المُستَتر)، فإنه يَلتَحم مع بنيتها العامَّة، إذ كلُّ تَجَلّيات الجِنَّة في القرآن تَنفُذ في معنى الستر ـ سَترٌ في الكائن، أَو سَترٌ في مَصدر الفكر، أَو سَترٌ في الكُتلة المُتَّصلة عَبر الزَّمَن.

ولَعَلَّ مما يَستحقّ التَّأَنّيَ كذلك ـ اسمُ «آدم» نَفسُه ـ من «آدَمَ بَينهما» (أَلَّفَ ووَفَّقَ)، ومن «الأُدَمة» (التَّجَمّعُ والقُربى). فالاسمُ تَمثيلٌ وَظيفيٌّ يَكشف معاني الأُلفة والوِفاق والتَّجَمّع، تَنفُذ في خَصيصة الفَصيل الآدميّ.

3.2.4 ـ بَشَريةُ النَّوعَين (الإنسان والجانّ)

البَشَريةُ في القرآن جِنسٌ شاملٌ يَنتَشر في أَنواعٍ متَنَوّعة. يَكشف ذلك قَولُه ﴿ومن آياته أَن خَلَقَكم من تُرابٍ ثُمَّ إذا أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشرون﴾ [الروم 20] ـ فالبَشَريةُ بدأَت من تُراب، ثُمَّ انتَشَرَت وتَنَوَّعَت وتَوَزَّعَت في أَنواعٍ متَمَيّزة. وقَولُه ﴿إنّي خالقٌ بَشَراً من صَلصالٍ من حَمأٍ مَسنون﴾ [الحجر 28] يَكشف نَوعاً مَخصوصاً من البَشَر، إذ التَّخصيصُ بمادّةٍ مُعَيَّنةٍ لا يَكون إلا حَيث يَتَمَيَّز هذا النَّوعُ عَن سواه.

ويُحَكّم بَشَريةَ النَّوعَين ـ بصورةٍ بَلاغيةٍ قاطعةٍ ـ اختيارُ القرآنِ لمُقابِله في آيتَي الخَلق. فقَد قابَلَ النَّصُّ الجانَّ بـ«الإنسان»، لا بـ«البَشَر». يَقول تعالى ﴿ولَقَد خَلَقنا الإنسانَ من صَلصالٍ من حَمأٍ مَسنون ـ والجانَّ خَلَقناه من قَبلُ من نار السَّموم﴾ [الحجر 26-27]، ويَقول ﴿خَلَقَ الإنسانَ من صَلصالٍ كَالفَخّار ـ وخَلَقَ الجانَّ من مارجٍ من نار﴾ [الرحمن 14-15]. ولو كان الجانُّ جِنساً مُغايراً للبَشَر، لكان الأَدَقّ بَلاغياً أَن يُقال «خَلَقَ البَشَرَ من صَلصالٍ كَالفَخّار ـ وخَلَقَ الجانَّ من مارجٍ من نار»، إذ التَّقابُلُ بَين جِنسَين يَستوجِب لَفظَ الجِنس الجامع تَمييزاً للجِنسَين. ولكنّ القرآنَ قابَلَ الجانَّ بـ«الإنسان» ـ وهو اسمُ نَوع ـ مما يَكشف أَنهما نَوعانِ في جِنسٍ واحد.

ويُعَضّد ذلك آياتُ المُماثَلة. يَقول تعالى ﴿قُل إنما أَنا بَشَرٌ مثلُكم يوحى إلَيَّ﴾ [الكهف 110]، ويَقول ﴿إن أَنتُم إلا بَشَرٌ مثلُنا﴾ [إبراهيم 10] و﴿إن نَحنُ إلا بَشَرٌ مثلُكم﴾ [إبراهيم 11]، ويَقول ﴿بَل أَنتُم بَشَرٌ ممن خَلَق﴾ [المائدة 18] ـ بَلاغةٌ بَديعةٌ تَكشف انتسابَ البَشَر إلى جِنسٍ بَشَريٍّ شاملٍ مَخلوقٍ متَنَوّع.

ومنه يُعَضّد ما عَرَفَته الملائكةُ من فَصيلٍ سابق. فحَين أَخبَرَهم اللهُ بخَلق آدم، اعتَرَضوا ﴿أَتَجعَل فيها مَن يُفسد فيها ويَسفك الدِّماء﴾ [البقرة 30]. ولم يَكن اعتراضُهم عَن جَهلٍ، بَل عَن مَعرفةٍ شَهدوا بها فَصيلَ الجانّ. والإفسادُ وسَفكُ الدِّماء ـ سُلوكٌ بَشَريٌّ مَعروفٌ في الواقع المادّيّ، لا فِعلٌ غَيبيّ ـ يُعَضّد كَونَ الجانّ بَشَراً.

ولَعَلَّ ما يَستحقّ التَّأَنّيَ بصورةٍ تَأسيسيةٍ ـ شاهدُ الأعراف 179. يَقول تعالى ﴿ولَقد ذَرَأنا لجَهَنَّمَ كَثيراً من الجِنّ والإنس لهم قُلوبٌ لا يَفقَهون بها ولهم أَعيُنٌ لا يُبصرون بها ولهم آذانٌ لا يَسمَعون بها﴾ [الأعراف 179]. والصِّياغةُ تَكشف وَحدةَ الخَلق التَّكوينيّ بَين الفَريقَين بصورةٍ قاطعةٍ بَلا مَفَرّ ـ فالقُلوبُ والأَعيُنُ والآذانُ خَصائصُ تكوينيةٌ بَشَريةٌ صَريحةٌ ماديةٌ في بنيتها. ولو كان الجِنُّ كائناً شَبَحياً منفصلاً لما اطَّرَدَ وَصفُه بصَريح الأعضاء المادية كَالإنس. والنَّصُّ ـ بدِقَّته القُدسية ـ حَبَكَ البنيةَ حَبكةً مُغلَقةً لا تَحتَمل إلا فَهماً واحداً: الفَريقانِ كائنٌ واحدٌ في الخَلق، يَحملانِ خَصائصَ البَشَرية في تَكوينهما المادّيّ.

ويُعَضّد ذلك صياغةُ الجِنّ 6 ﴿وأَنّه كان رِجالٌ من الإنس يَعوذون بِرِجالٍ من الجِنّ فزادوهم رَهَقاً﴾. فالرِّجالُ ـ صفةٌ ماديةٌ بَحتةٌ تَكشف الأَرجُلَ والمَضيَ والسَّيرَ ـ تُنسَب صَريحاً للفَريقَين معاً، تَماثُلٌ تامٌّ في البنية الجَسَدية بَلا تَفاوُتٍ تَكوينيّ.

ويُعَضّد بَشَريةَ النَّوع المُقابل لآدم ـ بصورةٍ بَلاغيةٍ تَأسيسية ـ آيتا العَصا في قِصَّة موسى. يَقول تعالى ﴿فلَمّا رآها تَهتَزُّ كَأَنها جانٌّ وَلّى مُدبراً ولم يُعَقّب﴾ [النمل 10، القصص 31]، ويَقول ﴿فإذا هيَ حَيَّةٌ تَسعى﴾ [طه 20]. النَّصُّ يُشَبّه حَرَكةَ العَصا بحَرَكة «الجانّ» ـ والتَّشبيهُ في اللُّغة العَرَبية يَستوجِب أَن يَكون المُشَبَّهُ به مَعروفاً مُدرَكاً للمُخاطَب، حَتى يَفهَم وَجهَ الشَّبَه.

والذي يَكشفه التَّشبيهُ ـ أَن «الجانّ» في القرآن ليس اسمَ جِنسٍ مَحَلّيٍّ مُستَقِلّ، بَل اسمٌ وَظيفيٌّ يَكشف معنىً وَصفياً ظاهراً ـ الخِفَّةُ، الاضطرابُ، السُّرعةُ، الحَرَكةُ المُتَلَوّية. ولو كان «الجانّ» جِنساً مَحَلّياً منفصلاً ـ سَواءٌ كَكائنٍ غَيبيّ، أَو كَنَوعٍ مَخلوقٍ مُستَقِلٍّ بَعيدٍ عَن المُخاطَب ـ لاستَحال التَّشبيهُ به، إذ التَّشبيهُ يَستوجب الإدراكَ. ولكنّ التَّشبيهَ يَكون مَفهوماً مُباشَرةً إذا كان «الجانّ» يَحمل معنىً وَصفياً مَعروفاً للمُخاطَب ـ صفةُ الستر والاضطراب والسُّرعة.

ومنه يَنفَتح فَهمٌ تَأسيسيٌّ ـ «الجانّ» في القرآن اسمٌ وَظيفيٌّ يَتَمَثَّل في خَصائص نَوعٍ بَشَريٍّ مُقابل لآدم. ليس جِنساً مُستَقِلاً منفصلاً، بَل اسمٌ يَكشف وَظيفةَ هذا النَّوع في الواقع البَشَريّ. كَما «آدم» اسمٌ وَظيفيٌّ يَكشف الأُلفةَ والوِفاق في النَّوع المُقابل، «الجانّ» اسمٌ وَظيفيٌّ يَكشف الستر والاضطراب والسُّرعة في النَّوع المُقابل. وهذا يَلتَئم تَماماً مع مَنهج المعاني الوَظيفية الذي تَأَسَّسَ ـ كلُّ اسمٍ في القرآن تَمثيلٌ وَظيفيٌّ يَكشف خَصيصةً، لا اسمَ جِنسٍ مَحَلّيٍّ صرف.

ويَستحقّ التَّأَنّيَ ـ التَّمييزُ الثُّلاثيُّ بَين البَشَر وآدم والإنسان. فـ«البَشَر» الجِنسُ الشامل (التَّكوينُ المادّيُّ في عُمومه)، و«آدم» الفَصيلُ المُسَوّى من البَشَر، و«الإنسان» النَّوعُ المُتَأَنسن (آدمُ وذُرّيتُه بَعد نَفخ الرُّوح). وكلٌّ منها يَنفُذ في طَبَقته بحَسَب السياق.

3.2.5 ـ المَراحلُ التَّكوينيةُ المَفهومية في خَلق الإنسان

كلُّ ما يَذكره القرآنُ من مَراحلَ تَكوينيةٍ في خَلق الإنسان ـ من تُرابٍ، من طينٍ، من سُلالةٍ من طين، من حَمإٍ مَسنون، من صَلصالٍ من حَمإٍ مَسنون، من صَلصالٍ كَالفَخّار ـ دَلالةٌ على كَيفيةٍ وَظائفيةٍ معنوية في التَّدَرّج التَّكوينيّ، لا على مادّةٍ مَحَلّيةٍ صرفه. وكلُّ مَرحلةٍ تَكشف صِفةً وَظائفيةً تَنفُذ في طَبع الفَصيل الآدميّ، تُفيد سَبَبَ اصطفائه للأَنسَنة.

فالتُّرابُ ـ يَنفُذ في صِفة الإمكان الأَوَّليّ المُجَرَّد، الحالُ القابلةُ للتَّشَكّل بأَيّ صورة، بَلا التزامٍ مُسبَقٍ بطَبع. والبَشَريةُ بدأَت من هذا الإمكان قَبل التَّخصيص ﴿أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشرون﴾ من تُراب [الروم 20] ـ أَصلٌ أَعَمُّ مُشتَرَكٌ، حالٌ لا تَحمل في ذاتها تَمَيُّزَ نَوعٍ على نَوع.

والطِّينُ ـ يَنفُذ في صِفة اللُّيونة والتَّماهي والانسجام واللُّحمة. فهو الحالُ التي تَلتَزم بصورةٍ مع احتفاظها بالقابلية للتَّشَكّل، تَتَّحد فيها العَناصرُ في وَحدةٍ متآلفةٍ بَلا تَنافُر ﴿بَدَأَ خَلقَ الإنسان من طين﴾ [السجدة 7]. وهذه الصِّفاتُ الوَظائفيةُ ـ اللُّيونةُ في التَّفاعُل، والتَّماهي مع المُحيط، والانسجامُ بَين أَجزاء النَّفس، واللُّحمةُ التي تَجمَع البِنيةَ على وَحدةٍ ـ تُلائم طَبعَ الفَصيل الآدميّ، تَفتَح فيه استعدادَ التَّوالف والتَّعاضُد الذي يُهَيّئ للأَنسَنة.

والسُّلالةُ من طين ـ من «سَلَّ» الذي يَدلّ على الاستخراج والاصطفاء بهُدوء. وهذه الصِّياغةُ تَنفُذ في صِفة الاصطفاء النَّوعيّ ـ خُلاصةٌ مَخصوصةٌ مُستَخرَجةٌ من جُملة الإمكان الطِّينيّ، يُحتَفَظ فيها بأَجمَل ما في صفات الطِّين الوَظائفية (اللُّيونةُ والانسجامُ واللُّحمة) ويُصطَفى من جُملة البَشَر مَن يَحمل هذه الصِّفاتِ في أَكمَلها ﴿ولَقَد خَلَقنا الإنسانَ من سُلالةٍ من طين﴾

[المؤمنون 12]. فالانتقالُ من «طين» إلى «سُلالةٍ من طين» ـ انتقالٌ من العامّ إلى الخاصّ، من الصِّفة الوَظائفية في عُمومها إلى أكمَل تَجَلّياتها.

والطِّينُ اللازب ـ من «لَزُبَ» الذي يَدلّ على الالتصاق والتَّمَكّن. يَنفُذ في صِفة التَّمَكّن من الصورة بَلا تَفَكّك، الحالُ التي اجتَمَعَت فيها صفاتُ السُّلالة وتَماسَكَت بَلا انفصال، صارَت بِنيةً وَظائفيةً مُحَدَّدةً ثابتةً ﴿إنا خَلَقناهم من طينٍ لازب﴾ [الصافات 11].

والحَمَأُ المَسنون ـ من «حَمَأ» الذي يَدلّ على التَّحَوّل والتَّغَيّر، ومن «سَنَّ» الذي يَدلّ على التَّشكيل على نَهجٍ متَّسق. يَنفُذ في صِفة التَّسوية التَّشكيلية المُتَّسقة ـ البِنيةُ المُتَمَكّنةُ خَضَعَت لتَشكيلٍ متَدَرّجٍ على نَهجٍ مَنضَبط، انفَتَحَت فيها قابليةُ التَّحَوّل والنُّمُوّ على اتساقٍ بَلا اضطراب.

والصَّلصالُ ـ يَنفُذ في صِفة سَلسلة الصِّلات المُتَواصلة بَين المَراحل. فالكَلمةُ بصياغة المُبالغة تَكشف شِدَّةَ التَّواصُل، تَتَّصل فيها صِلاتُ الصِّفات الوَظائفية عَبر التَّحَوّلات المتَتالية بَلا انقطاع، فيَحفَظ ما تَحَصَّلَ في كلّ مَرحلةٍ تَواصُلَه مع ما قَبلها وما بَعدها.

والصَّلصالُ كَالفَخّار ـ من «ف-خ-ر» الذي يَدلّ على القُوَّة والمَتانة والتَّمَيّز. يَنفُذ في صِفة اكتمال التَّماسُك القَويّ المُتَمَيّز ـ سَلسلةُ الصِّلات المُتَواصلة بَلَغَت تَماسُكاً يَجمَع بَين القُوَّة والتَّمَيّز، اكتَمَلَت البِنيةُ الوَظائفيةُ على صورتها النِّهائية المُستَعِدَّةِ لاستقبال نَفخة الرُّوح.

والصِّفاتُ الجامعةُ التي تَنفُذ في كلّ هذه المَراحل ـ اللُّيونةُ والتَّماهي والانسجامُ واللُّحمةُ والأُلفةُ والتَّماسُكُ والتَّأَنّي ـ تَنفُذ وَظائفياً في طَبع الفَصيل الآدميّ، تَكشف اصطفاءَه للأَنسَنة. وهي الصِّفاتُ ذاتُها التي تَنفُذ في معاني «آدَمَ بَينهما» (التَّأليفُ والتَّوفيقُ) و«الأُدَمة» (التَّجَمّعُ والقُربى). فاللَّفظُ الجامعُ لاسم النَّوع (آدم) يَلتَئم مع الصِّفات الوَظائفية لمَراحل تَكوينه، تَلتَئم البِنيةُ بَلاغياً ومنطقياً.

3.2.6 ـ تَكوينُ الجانّ وكَيفياتُه

صفاتُ الجانّ التَّكوينية ـ من نار السَّموم، من مارجٍ من نار ـ تَنفُذ كَذلك في كَيفياتٍ وَظائفيةٍ معنوية، لا في مادّةٍ مَحَلّيةٍ صرفة. ولكنّها تَكشف صِفاتٍ مُغايرةً تَماماً لما تَكشفه صِفاتُ الطِّين في الإنسان.

فأَمّا «نارُ السَّموم» ـ فالسَّمومُ من «س-م-م» تَدلّ على ما يَنفُذ بَلا قَرار، يَتَخَلَّل بَلا التزامٍ بموضع. ويُعَضّده قَولُه ﴿ووَقاهم عَذابَ السَّموم﴾ [الطور 27]. ومنه تَنفُذ نارُ السَّموم في صِفة التَّعَجّل بَلا تَأَنٍّ، والحَرَكة السَّريعة بَلا تَدَبّر، والنُّفوذ بَلا قَرار. فهي صِفةُ سُلوكٍ في مَسارٍ لا قَرارَ فيه، يَتَنَقَّل بَلا استقرارٍ على موضع، يَخترق بَلا أَن يَتَمَكَّن من بِنية، يَتَحَرَّك بسُرعةٍ غَير مَدروسةٍ لا تُثمر نَتائجَ مَجدية. وهي صِفةٌ تُغاير تَماماً صِفاتِ الطِّين الوَظائفية (اللُّيونةُ والتَّماهي والانسجامُ واللُّحمة)، إذ الطِّينُ يَلتَزِم بصورةٍ ويَنسَجم مع ما يُلابسه، بَينما نارُ السَّموم تَأبى الالتزامَ وتَأبى الانسجامَ.

وأَمّا «مارجٌ من نار» ـ فالمارجُ من «م-ر-ج» يَدلّ على الالتقاء والاختلاط والاضطراب. يَكشف ذلك قَولُه ﴿مَرَجَ البَحرَين يَلتَقيان﴾ [الرحمن 19]، وقَولُه ﴿مَرَجَ البَحرَين هذا عَذبٌ فُراتٌ وهذا مِلحٌ أُجاج﴾ [الفرقان 53] ـ التقاءٌ بَلا اندماجٍ متَّسق. ومنه يَنفُذ المارجُ في صِفة الاضطراب في الموقف، والتَّقَلّب بَلا ثَبات، والاختلاط بَلا اتساق. فما يَتَجَلّى به الجانُّ ـ صِفةٌ تَجمَع التقاءَ الأَطراف المُتَنافرة بَلا أَن تَأتَلِف، يَحمِل في ذاته أَضدادَه بَلا أَن يَتَّسق على واحدٍ منها، يَتَقَلَّب بَين الأَحوال بَلا قَرارٍ على موقف.

والصِّفاتُ الجامعةُ التي تَنفُذ في صياغات تَكوين الجانّ ـ التَّعَجّلُ والتَّقَلّبُ والاضطرابُ والنُّفوذُ بَلا قَرار، والحَرَكةُ السَّريعةُ بَلا تَدَبّر، والاختلاطُ بَلا اتساق، والسُّلوكُ في مَسارٍ لا يُثمر نَتائجَ مَجدية. وهي صِفاتٌ معنويةٌ تُغاير تَماماً صِفات تَكوين الإنسان. ففي حين سَلَكَ تَكوينُ الإنسان سَلسلةً متَأَنّيةً من الصِّفات المُتَواصلة (اللُّيونةُ والانسجامُ واللُّحمةُ والتَّماسُك) بَلَغَت اكتمالَ بِنيةٍ

مُستَعِدّةٍ لنَفخ الرُّوح، نَفذَ تَكوينُ الجانّ في صِفاتٍ تَكشف التَّعجّلَ بَلا تَأنٍّ والاضطرابَ بَلا اتساق، بَلا تَدَرّجٍ متَأَنٍّ يُؤَهّل لاكتمالٍ بِنيوي.

ومنه يَنفَتح فَهمُ السِّرّ في عَدَم اكتمال أنسَنة الجانّ. فالأنسَنةُ ـ كَما تَأَسَّسَ ـ ثَمَرةُ التَّوالف والتَّعاضُد والتَّأنّي والتَّدَرّج في التَّسوية، تَستوجب صِفاتٍ وَظائفيةً تَحفَظ ما يَتَحَصَّل في كلّ مَرحلةٍ وتَبني عَلَيه. والجانُّ ـ بصِفاته التَّكوينية النافذةِ بَلا قَرار، المُضطَرِبةِ بَلا اتساق، المُتَعَجّلةِ بَلا تَدَبّر ـ لم يَتَوَفَّر فيه شَرطُ التَّأنّي الذي يَجمَع البِنيةَ على وَحدةٍ مُستَعِدّةٍ لاستقبال نَفخة الرُّوح. فبَقيَ على حاله، رَغمَ بَشَريته، نَوعاً متَأَخّراً عَن التَّأنسن، يَنفُذ سُلوكُه في مَسارٍ لا يُثمر بناءً ولا اكتمالاً.

3.2.7 ـ التَّقابُلُ المَفهوميُّ والطَّبائعُ النَّفسيّة

التَّقابُلُ بَين الطِّين والنار في تَكوين النَّوعَين ـ ليس مُجَرَّدَ تَقابُل مَوادّ، بَل تَقابُل مَفاهيمَ تَكوينيةٍ متَناقضةٍ تَكشف اختلافَ النَّوعَين في الزَّمَن والبنية والجَوهر. فالطِّينُ في الإنسان يَكشف اللُّيونةَ والتَّماهيَ في التَّسوية، والنارُ في الجانّ تَكشف التَّعَجّلَ والاضطرابَ في التَّسوية. والطِّينُ يَكشف التَّماسُكَ، والنارُ تَكشف التَّفَرّقَ. والطِّينُ يَكشف الثَّباتَ في الحَرَكة، والنارُ تَكشف الاضطرابَ. والطِّينُ يَكشف الاتصالَ، والنارُ تَكشف التَّفَرّدَ. والطِّينُ يَكشف القابليةَ للتَّشَكّل، والنارُ تَكشف عَدَمَ التَّشَكّل على صورةٍ متَّسقة. وفي الجَوهر ـ الطِّينُ يَكشف الانسجامَ والأُلفةَ، والنارُ تَكشف التَّكَبّرَ والتَّسَرّعَ.

ومنه يَنفَتح فَهمُ الطَّبائع النَّفسيّة المُلائمة لكلّ نَوع. فالطَّبعُ الإنسانيُّ ـ بحَسَب تَكوينه ـ مَجبولٌ على التَّأنّي والتَّماسُك الاجتماعيّ والثَّبات على الموقف والتَّآلف والقابلية للتَّعَلّم. والطَّبعُ الجانّيُّ ـ بحَسَب تَكوينه ـ مَجبولٌ على التَّسَرّع والتَّفَرّد والتَّقَلّب والجَفاف والتَّكَبّر.

ويُعَضّد ذلك شاهدُ إبليس ﴿أنا خَيرٌ منه خَلَقتَني من نار وخَلَقتَه من طين﴾ [الأعراف 12] ـ إذ نَطَقَ عَن خَصائص ناره في طَبعه (السُّرعةُ والتَّفَرّدُ والاستعلاءُ)، فاستَدَلَّ بها على أفضليةٍ موهومة، بَينما الحَقيقةُ أن خَصائصَ الطِّين (التَّماسُكُ والتَّأنّي والاتصالُ) أهدى وأكمَلُ في التَّكوين.

3.2.8 ـ ثلاثيةُ الإنسان (النَّفس والجَسَد والرُّوح)

الإنسانُ في القرآن كَيانٌ مُرَكَّبٌ من ثَلاث طبقات متَكاملة، تَأَسَّسَت تَفاصيلُها في فصل 3.1 (الرُّوح والنَّفس والجَسَد)، ويَستَدعي السياقُ هنا استحضارَها في إيجازٍ يَخدم فَهمَ الأنسَنة في الفَصيل الآدميّ.

فالنَّفسُ ـ الأَصلُ الأَوَّليُّ المُحيي، سابقةٌ على تَشَكّل الجَسَد ماديا. النَّفسُ هي ما يُحيي الكائنَ، تَتَدَرَّج في تَشَكّل الجَنين بَعد أَن يُغَشّيها الجَسَدُ في رَحم الأُمّ. ومنه يَنفَتح فَهمُ ﴿خَلَقَكم من نَفسٍ واحدة﴾ ـ الناسُ كلُّهم (فَصيلُ آدم) من نَفسٍ واحدةٍ، يَحملون طَبعاً موحَّداً (الفِطرةُ الآدمية). و«النَّفس الواحدة» تَدلّ على وَحدة الطَّبع لا وَحدة البَدَن، إذ النَّفسُ من «ن-ف-س» تَدلّ على الذات والطَّبع.

والجَسَدُ ـ زَوجٌ للنَّفس، يُغَشّيها في الرَّحم، يَتَشَكَّل ماديا من سُلالةٍ من طين ﴿خَلَقنا الإنسانَ من سُلالةٍ من طين﴾ [المؤمنون 12]. ومنه قَولُه ﴿وجَعَلَ منها زَوجَها﴾ [النساء 1] ـ الجَسَدُ زَوجُ النَّفس يَندمج ويَتَماهى فيها فيَكتَمل الكائنُ البَشَريّ.

والرُّوحُ ـ الخُلاصةُ المعرفيةُ من أَمر الله، تُنفَخ في الإنسان بَعد اكتمال نَفسه وجَسَده ﴿فإذا سَوَّيتُه ونَفَختُ فيه من رُوحي﴾ [الحجر 29]. والرُّوحُ من «ر-و-ح» تَدلّ على العُصارة والخُلاصة (كَرُوح الخَلّ والزَّيت)، فهي الخُلاصةُ المعرفيةُ التي تُسرع وتُعطي طَفرةً في الوَعي وتُؤَنسن الإنسانَ.

ولَعَلَّ ما يَستحقّ التَّأنّيَ في هذا السياق ـ قَولُه تعالى ﴿ثُمَّ أَنشَأناه خَلقاً آخَر﴾ [المؤمنون 14]. فالنَّصُّ يَأتي بَعد تَدَرّج التَّشَكّل المُشتَرَك بَين كلّ بَني آدم ـ النُّطفةُ ثُمَّ العَلَقةُ ثُمَّ المُضغةُ ثُمَّ العِظامُ تُكسى لَحماً. وكلُّ هذه المَراحل صياغاتٌ بنيويةٌ تَنفُذ في كلّ بَشَريٍّ بَلا تَمييز. ثُمَّ يَأتي قَولُه ﴿ثُمَّ أَنشَأناه خَلقاً آخَر﴾ ليَكشف الطَّفرةَ التي بها يَتَفَرَّد كلُّ مَولودٍ بخَصوصيته، فيُنشَأ خَلقاً مُغايراً لكلّ مَن سَبَقَه ولكلّ مَن سَيَلحَقه.

فالنَّصُّ ـ بدِقَّته القُدُسية ـ يَكشف سُنَّةً كَونيةً مُحكَمةً تَنفُذ في الواقع المُتَجَلّي. فكلُّ مَولودٍ يَأتي بوَجهٍ لم يَأتِ به أَحَدٌ قَبله ولا يَأتي به أَحَدٌ بَعده، وبصَوتٍ يَتَمَيَّز عَن كلّ صَوتٍ سواه، وببَصمةٍ لا تَتَكَرَّر، وبطَبعٍ يَخصُّه. حَتى التَّوأَمانِ المُتَطابقانِ في النَّسَب يَتَفاوَتانِ في تَفاصيل الخَصائص. وهذا التَّفَرّدُ الفِطريُّ ـ هو ما يَنفُذ فيه قَولُه ﴿ثُمَّ أَنشَأناه خَلقاً آخَر﴾.

ومنه يَنفَتح فَهمٌ تَأسيسيٌّ ـ المَراحلُ المُشتَرَكةُ في التَّشَكّل تَجمَع البَشَريةَ على وَحدةٍ نَوعيةٍ في البِنية، ثُمَّ يَأتي الإنشاءُ الآخَرُ ليَحفَظ التَّفَرّدَ الفَرديَّ في الخَصوصية. فالبَشَريةُ واحدةٌ في صياغتها الجامعة، متَفَرّدةٌ في تَجَلّياتها الفَرديةِ. وهذه السُّنَّةُ ـ تَنفُذ في الإنسان الآدميّ، وكانت تَنفُذ في الجانّ بَشَرياً أَيضاً، إذ هي سُنَّةٌ ربوبيةٌ في كلّ نَوعٍ بَشَريّ.

ومنه يَنفَتح فَهمٌ آخَرُ ـ التَّمييزُ بَين الإنشاء الآخَر (التَّفَرّدُ الفِطريُّ في الخَلق) وبَين نَفخ الرُّوح (الأَنسَنةُ التي ضَبَطنا تَأسيسَها في 3.1.2). فالأَوَّلُ يَنفُذ في كلّ مَولودٍ من ذُرّية آدم بصورةٍ فِطرية، والثاني نَفخةُ الخُلاصة المعرفية في الفَصيل الآدميّ بَلا اشتراطٍ بمَرحلةٍ مَخصوصةٍ في تَكوين الجَنين.

والتَّفاعُلُ بَين النَّفس والجَسَد ـ يُسفر عَن تَجَلّي الطَّبع في الكائن. فالجَسَدُ ليس عِلَّةَ الطَّبع، ولكنّه مُلائمٌ له، يَكشفه ويُؤَثّر في تَجَلّيه. فالجَسَدُ الذي تَنفُذ فيه صِفاتُ الطِّين الوَظائفية (اللُّيونةُ والتَّماهي والانسجامُ واللُّحمةُ) يُلائم النَّفسَ، يَتَجَلّى فيها الطَّبعُ بصورته الصَّحيحة الأَنسَنية. والجَسَدُ الذي تَنفُذ فيه صِفاتُ النار الوَظائفية (التَّعَجّلُ والاضطرابُ والنُّفوذُ بَلا قَرار) لا يُلائم تَسويةَ النَّفس، يُؤَثّر سَلباً في تَجَلّي طَبعها.

واللهُ ـ بحِكمته ـ خَلَقَ كلَّ نَوعٍ متَّسقَ النَّفس والجَسَد. فالنَّفسُ مُستَقِلّةٌ في خَلقها عَن المادّة، تَحمل قابليتها من الله، والجَسَدُ يُلائمها بحَسَب تَسويته فيَكشف طَبعَها.

3.2.9 ـ آدمُ والأَنسَنة

آدمُ في القرآن فَصيلٌ بَشَريٌّ مُسَوّى، نَوعٌ متَوافقٌ مُتَجانسٌ مُتَقَبّل، لا مُجَرَّد شَخصٍ مُعَيَّن. واسمُ «آدم» نَفسُه يَكشف خَصيصتَه ـ من «آدَمَ بَينهما» (أَلَّفَ ووَفَّقَ)، ومن «الأُدَمة» (التَّجَمّعُ والقُربى). فالاسمُ تَمثيلٌ وَظيفيٌّ يَكشف معاني الأُلفة والوِفاق والتَّجَمّع التي تَنفُذ في هذا الفَصيل.

والآياتُ تَكشف بنيةَ تَكوينه خُطوةً خُطوة. فقَولُه ﴿إنّي خالقٌ بَشَراً من طين﴾ ـ الإخبارُ بخَلق الفَصيل من جِنسٍ بَشَريٍّ، يَنتَمي إلى صفات الطِّين الوَظائفية (اللُّيونةُ والتَّماهي والانسجامُ واللُّحمةُ). وقَولُه ﴿فإذا سَوَّيتُه﴾ ـ التَّسويةُ من «س-و-ي» تَدلّ على التَّساوي والاعتدال وضَبط الاعوجاج، ويُعَضّده قَولُه ﴿الذي خَلَقَك فسَوّاكَ فعَدَلَك﴾ [الانفطار 7]. فالتَّسويةُ في خَلق آدم ضَبطُ ما كان مُختَلاً في الأَنواع البَشَرية السابقة (كَالجانّ المُضطَرب)، تَمَّت تَسويةُ نَسل آدم في صورةٍ معتَدلةٍ متآلفةٍ متَوافقةٍ، مُهَيَّأَةٍ لاستقبال الكَمال.

وقَولُه ﴿ونَفَختُ فيه من رُوحي﴾ ـ الأَنسَنةُ، التَّسويةُ الفكريةُ، طَفرةٌ معنويةٌ معرفيةٌ تَمَّ تَسريعُها في فَصيل آدم بَعد تَسويته الجَسَدية. فالرُّوحُ (الخُلاصةُ المعرفيةُ من أَمر الله) نُفخَت في الفَصيل المُسَوّى، فاكتَمَلَت بها الأَنسَنة. وقَولُه ﴿فقَعوا له ساجدين﴾ ـ شَهادةُ الملائكة على تَلاؤُم الفَصيل مع الوُجود، صارَ يَفهَم الواقعَ، يَتَعامَل معه بتَناغُم، يَنفُذ في السُّنَن الكَونية بانسجام.

والمعرفةُ والأَنسَنةُ ـ لا تَتِمّ إلا في التَّعاضُد والتَّوالف بَين الجَمع. فالوَعيُ يَنشأ في التَّفاعُل الاجتماعيّ المُتَآلف، والأَنسَنةُ ثَمَرةُ هذا التَّآلف الجَمعيّ. ومن هنا ـ تَأَنسنَ آدمُ ولم يَتَأَنسن الجانّ. الجانُّ بطَبيعته الناريةِ المُتَعَجّلةِ المُضطَربةِ بَلا قَرار ـ لا يَتَوالف ولا يَتَعاضَد، فبَقيَ خارجَ الأَنسَنة، رَغمَ بَشَريته.

وبَعد نَفخ الرُّوح في آدم وقَبوله للأَنسَنة ـ أَصبَحَ «إنساناً» ـ واقعَه المتَقَدّمَ المُكتَسَبَ. والأَنسَنةُ صارَت أَصلاً مُكتَسَباً واقعاً فيه. أَمّا الجانُّ ـ فلَم يَتَوافَق مع الأَنسَنة، فبَقيَ على حاله السابق، مُتَوَقّفاً عَن التَّواصُل والتَّقَدّم.

ومنه يَنحَلّ السِرُّ البَلاغيُّ في تَقابُل «الإنسان» مع «الجانّ» لا «آدم» مع «الجانّ» في آيات الخَلق. فاختيارُ «الإنسان» مَكانَ «آدم» يَكشف النَّتيجةَ الواقعية التي تَجَلَّت في الفَصيل الآدميّ بَعد أَنسَنته، مُقابلَ النَّتيجة الواقعية في الجانّ الذي رَفَضَ الأَنسَنة.

والتَّقابُلُ يَنفُذ في مُعاصَرةٍ واقعيةٍ بَين النَّوعَين البَشَريَّين في حالهما المُكتَمل، لا في مَراحل التَّكوين المُجَرَّدة. فالإنسانُ هو الفَصيلُ البَشَريُّ المتَقَدّمُ المتَوافقُ بَعد اكتمال أَنسَنته، والجانُّ هو الفَصيلُ البَشَريُّ المتَوَقّفُ على حاله بَعد رَفضه الأَنسَنة.

ومما يَستحقّ التَّأَنّيَ بَعد ضَبط هذه البنية ـ التَّوازي البَلاغيُّ بَين آدمَ وإبليس، تَمثيلانِ وَظيفيانِ متَناظرانِ يَكشفانِ بنيةَ التَّسمية الوَظيفية في القرآن. فكَما يَكشف اسمُ «آدم» خَصيصةَ نَوعه (الأُلفةُ والوِفاقُ والتَّجَمّع)، يَكشف اسمُ «إبليس» خَصيصةَ نَوعه ـ من جَذر «ب-ل-س» الذي يَحمل معاني الإبلاس والانقطاع واليَأس والتَّلبيس. يَكشف ذلك قَولُه ﴿فإذا هم مُبلسون﴾ [الأنعام 44]، وقَولُه ﴿يَومَ تَقومُ السَّاعةُ يُبلِسُ المُجرمون﴾ [الروم 12]، وقَولُه ﴿فإذا فيهم مُبلسون﴾ [الزخرف 75].

والاسمُ يَحمل ثلاثيةً وَظيفيةً بَديعة. فحالُه الذاتيةُ ـ مُبلِسٌ، مَقطوعٌ يائسٌ عَن الرَّحمة. وفِعلُه ـ التَّلبيسُ، خَلطُ الحَقّ بالباطل، تَحويرُ الحَقّ إلى الهَوى ولو كان يَعلَم اعوجاجَ رَأيه. ونَتيجتُه ـ إبلاسُ الناس، إيقاعُهم في الحَيرة عَن تَمييز الحَقّ من الباطل.

ومنه يَنفَتح التَّوازي البَلاغيُّ المُحَكَم بَين الفَردَين المُمَثّلَين لنَوعَيهما البَشَريَّين. فكَما آدمُ يُمَثّل رَأسَ هَرَم النَّوع المُتَأَنسن (اسمُه يَكشف الأُلفةَ، وفِعلُه يَكشف القَبولَ لنَفخة الرُّوح والخِلافة)، إبليسُ يُمَثّل رَأسَ هَرَم النَّوع غَير المُتَأَنسن (اسمُه يَكشف الانقطاعَ، وفِعلُه يَكشف الرَّفضَ للأَمر الإلهيّ). وكلُّ زَوجٍ يَكشف تَضاداً جَوهرياً في الخَصيصة الوَظيفية ـ الأُلفةُ والتَّجَمّعُ في مُقابلة الانقطاع والتَّلبيس، والظُّهورُ والوَعيُ في مُقابلة الستر والإبلاس.

والكَشفُ التَّأسيسيُّ ـ كلُّ نَوعٍ بَشَريٍّ من النَّوعَين له فَردٌ مُمَثّلٌ يَحمل اسماً وَظيفياً يَكشف خَصيصتَه بأَقصى صورها. وهذا يُحَكّم منهجَ التَّسمية الوَظيفية في القرآن ـ المُسَمَّياتُ تَمثيلٌ وَظيفيٌّ يَكشف خَصائصَ المُسَمَّيات بأَدَقّ صياغة. ويَلتَئم ذلك مع طَبع كلّ نَوع. فالأُلفةُ والوَعيُ ثَمَرةُ التَّأَنّي والتَّماسُك في تَكوين آدم. والانقطاعُ والتَّلبيسُ ثَمَرةُ السُّرعة والاضطراب في تَكوين الجانّ. فالأَسماءُ تَنفُذ في الخَصائص التَّكوينية ذاتها، تَكشفها بصورةٍ بَلاغيةٍ بَديعة.

ولَعَلَّ ما يُحَكّم هذا الفَهمَ بَلاغياً ـ شاهدُ المِيثاق في قَوله تعالى ﴿وإذ أَخَذَ رَبُّكَ من بَني آدمَ من ظُهورهم ذُرّيتَهم وأَشهَدَهم على أَنفُسهم أَلَستُ بربّكم قالوا بَلى شَهدنا أَن تَقولوا يَومَ القيامة إنا كنا عَن هذا غافلين﴾ [الأعراف 172]. والصِّياغةُ تَكشف بنيةً تَأسيسيةً تَستحقّ التَّأَنّي في ثَلاثة مَواضع.

أَوَّلاً ـ التَّخصيصُ ببَني آدمَ، لا بالبَشَر عُموماً. وهذا التَّخصيصُ يَكشف بَلاغياً أَن مَشهدَ أَخذ المِيثاق نَفذَ في الفَصيل الآدميّ المُتَأَنسن وَحدَه. ولَو كان النَّوعُ الجانّيُّ قائماً كَجنسٍ أَصيلٍ في موضع المِيثاق لاستَخدَمَ القرآنُ لَفظَ «البَشَر» الجامعَ، أَو لخَصَّص الفَريقَين معاً. ولكنّه قَصَرَ على بَني آدم، مما يَكشف أَن النَّوعَ الجانّيَّ كَجنسٍ أَصيلٍ قائمٍ كان قَد اندَثَرَ قَبل أَخذ المِيثاق، أَو أَنّ الموروثَ التَّكوينيَّ الجانّيَّ قَد دَخَلَ في صُلب ذُرّية آدم (يَتَأَسَّس ذلك في القسم التالي)، فنَفذَ المِيثاقُ في كلّ بَني آدم بكِلتا قابليتَيهم.

وثانياً ـ صياغةُ «من ظُهورهم» تَستحقّ التَّأَنّيَ بصورةٍ مَخصوصة. فالجَذرُ «ظ-ه-ر» يَدلّ على البُروز والعُلُوّ والتَّفَوّق، يُقابله الخَفاءُ والاندثار. ومنه قَولُه ﴿ليُظهره على الدِّين كلّه﴾ [التوبة 33] ـ يَنفُذ في معنى الغَلَبة والتَّمَكّن، وقَولُه ﴿فأَصبَحوا ظاهرين﴾ [الصف 14] ـ يَنفُذ في معنى البُروز والاستمرار. فالصِّياغةُ «من بَني آدمَ من ظُهورهم» ـ لا تَنفُذ في المعنى الحِسّيّ المَوروث (الظَّهرُ كَجُزءٍ من الجَسَد)، بَل في معنىً وَظائفيّ أَدَقّ: الظُّهورُ كَتَفَوّقٍ واستمرارٍ وغَلَبةٍ على غَيرهم من الأنواع البَشَرية المُندَثِرة. فرَبُّ العالمين يُؤَكّد في السياق أَنّ بَني آدمَ تَمَكّنوا من الظُّهور على غَيرهم ببَقائهم ومُحاكاتهم للوُجود وتَكَيُّفهم مع الواقع الدُّنيويّ، وأَنّ هذا الظُّهورَ نَتاجٌ مُباشَرٌ للتَّسوية ونَفخة الرُّوح التي اختَصَّت بهم دون غَيرهم. فاللَّفظُ بَلاغياً ـ يَجمَع بَين الإشارة إلى الذُّرّية وإلى سَبَب بَقائها (التَّفَوّقُ الذي مَنَحَهم اللهُ بالأَنسَنة).

وثالثاً ـ القَبولُ المَفهوميُّ للربوبية في قَوله ﴿أَلَستُ بربّكم قالوا بَلى شَهدنا﴾ ـ يَستوجب الوَعيَ والإدراكَ والتَّمييز، يَستوجب قُدرةً على فَهم مفهوم الربوبية والشَّهادة عَلَيه. وهذا القَبولُ لا يَتَأَتّى إلا من نَوعٍ مُتَأَنسنٍ بنَفخ الرُّوح، إذ الرُّوحُ هي الخُلاصةُ المعرفيةُ التي تُسرع وتُعطي طَفرةً في الوَعي. فالشَّهادةُ بالربوبية ـ ثَمَرةُ الأَنسَنة، ودَليلٌ على اكتمالها في بَني آدم. والنَّوعُ الجانّيُّ ـ بصفاته التَّكوينية النافذة في التَّعَجّل والاضطراب بَلا قَرار ـ لم يَتَوَفَّر فيه شَرطُ هذا القَبول.

ومنه يَنفَتح فَهمٌ تَأسيسيٌّ جامعٌ ـ أَنّ ما تَأَسَّسَ في مَشهد السُّجود (سُجودُ الملائكة لآدمَ بَعد نَفخ الرُّوح وتَعليمه الأَسماءَ) يَلتَئم مع ما يَتَأَسَّس في مَشهد المِيثاق (شَهادةُ ذُرّية آدم بالربوبية بَعد قَبولهم الأَنسَنة وظُهورهم على غَيرهم). فالسُّجودُ كَشفٌ لتَلاؤُم الفَصيل مع الوُجود، والمِيثاقُ كَشفٌ لتَلاؤُمه مع الربوبية، والظُّهورُ كَشفٌ لتَلاؤُمه مع الواقع الدُّنيويّ. وكلٌّ ذلك يَنفُذ في الفَصيل الآدميّ المُتَأَنسن، لا في النَّوع الجانّيّ الذي بَقيَ على حاله فاندَثَرَ.

3.2.10 ـ الطَّبَقاتُ الأَربعُ للتَّقابُل

يَستَخدم القرآنُ في تَقابُل النَّوعَين أَربعَ طَبَقاتٍ متَمَيّزة، كلٌّ في سياقها بصياغةٍ مَخصوصة، تَكشف بنيةً بَلاغيةً مُحَكَمةً تَستحقّ الاستنطاق.

فالطَّبَقةُ الأُولى ـ الإنسانُ والجانُّ في الخَلق. ففي سياق التَّكوين، يُقابل القرآنُ «الإنسان» (اسمَ نَوع) بـ«الجانّ» (اسمَ نَوع) ﴿خَلَقَ الإنسانَ من صَلصالٍ كَالفَخّار ـ وخَلَقَ الجانَّ من مارجٍ من نار﴾ [الرحمن 14-15]. تَقابُلُ نَوعَين بَشَريَّين في حالهما المُكتَمل ـ المُتَأَنسن مُقابل غَير المُتَأَنسن.

والطَّبَقةُ الثانية ـ الإنسُ والجِنُّ في الخَبَر العامّ. ففي سياق الإخبار العامّ المُطلَق، يُقابل القرآنُ «الإنس» (مَصدر) بـ«الجِنّ» (مَصدر) ﴿وما خَلَقتُ الجِنَّ والإنسَ إلا ليَعبُدون﴾ [الذاريات 56]. تَقابُلُ صفتَين جَوهريتَين (الانكشافُ والستر) في الإنسان، بَلا تَقييدٍ بزَمَن.

وما يَستحقّ التَّأَنّيَ في هذه الطَّبَقة ـ شاهدُ الرحمن 33 ﴿يا معشَرَ الجِنّ والإنس إن استَطَعتُم أَن تَنفُذوا من أَقطار السَّماوات والأَرض فانفُذوا لا تَنفُذون إلا بسُلطان﴾. فقَولُه ﴿يا معشَرَ الجِنّ والإنس﴾ ـ بمعشَرٍ واحدٍ يَجمَع الاثنَين ـ كَشفٌ صَريحٌ أَنهما معشَرٌ واحد، أَي جِنسٌ واحدٌ تَجمَعه بنيةٌ واحدة. ثُمَّ يُذَيِّل ذلك بنَفي النَّفاذ من أَقطار السَّماوات والأَرض إلا بسُلطان ـ أَي بعِلمٍ ووَسيلةٍ ماديةٍ تُلائم البنيةَ المادية للنَّفاذ. ومنه يَنفَتح أَن الجِنَّ ـ بحَسَب صَريح الآية ـ يَخضَع لقَيد البنية المادية كَالإنس، لا قُوّةَ خارقةَ له تُتيح له النَّفاذَ بَلا سُلطان. ويَهدِم ذلك الأُسطورةَ الشَّعبيةَ التي تَجعَله ذا سُرعةٍ وقُوّةٍ خارقةٍ تَتَجاوَز السُّنَن.

والطَّبَقةُ الثالثةُ ـ الناسُ والجِنَّةُ في الخِطاب الحَيّ. ففي سياق الخِطاب الحَيّ المُعاش، يُقابل القرآنُ «الناس» (جَمعٌ كُتَليّ) بـ«الجِنَّة» (جَمعٌ كُتَليّ) ﴿لأَملأَنَّ جَهَنَّمَ من الجِنَّة والناس أَجمَعين﴾ [هود 119]. تَقابُلُ كُتلتَين متَّصلتَين عَبر الزَّمَن ـ تُحاكي القارئَ الحَيَّ في كلّ عَصر.

والطَّبَقةُ الرابعةُ ـ الإنسُ والجانُّ في الحساب. ففي سياق الجَزاء، يُقابل القرآنُ «الإنس» (صفة) بـ«الجانّ» (نَوع) ﴿فيَومَئذٍ لا يُسأَل عَن ذَنبه إنسٌ ولا جانّ﴾ [الرحمن 39]. تَقابُلٌ يَكشف الأَصلَ الأَنسَنيَّ والموروثَ الجانّيَّ في الإنسان الواحد.

والسِّرُّ البَلاغيُّ في تَنَوّع التَّقابُل ـ كلُّ صياغةٍ تَنفُذ في طَبَقتها بحَسَب موضع الكَلام ومحور الزَّمَن. فصياغةُ المَصدر (الإنس والجِنّ) تَكشف حَقيقةً لا زَمانيةً ثابتةً مُجَرَّدة. وصياغةُ الجَمع الكُتَليّ (الناس والجِنَّة) تَكشف واقعاً متَجَسّداً في الزَّمَن يُحاكي القارئَ المُعاصر. واسمُ النَّوع (الإنسان والجانّ) يَكشف الواقعَ التَّكوينيَّ المُكتَمل.

وأَمّا قَولُه ﴿يا معشَرَ الجِنّ والإنس﴾ [الأنعام 130، الرحمن 33] ـ فهو خِطابٌ مُباشَرٌ، ولكنّ «معشَر» يَحفَظ صياغةَ الصِّفة المُطلَقة، إذ هو اسمُ جَمعٍ يَجمَع الصِّفةَ بَلا تَجَسّدٍ كُتَليّ. فتَنفُذ الآيةُ في طَبَقة الصِّفة المُجَرَّدة رَغمَ صياغة الخِطاب.

3.2.11 ـ الجِنُّ والجِنَّةُ في الواقع

يَستحقّ التَّمييزُ الحاسمُ بَين الجِنّ (الصِّفة) والجانّ (النَّوع). فالجِنّ والجانّ ـ رَغمَ اشتراكهما في جَذر الستر (ج-ن-ن) ـ متَمَيّزانِ في الطَّبَقة. فالجِنُّ صفةُ الستر الجامعةُ، صياغةُ مَصدر، تَنفُذ في كلّ مَن يَلتَزم الستر والاحتجاب ـ في الفَرد ذي الثِّقَل الفكريّ، وفي الكَهَنة المُحتَجَبين خَلفَ سَلطَتهم، وفي الأَسماء المُقَدَّسة المُستَتِرة عَن التَّمَحّص. والجانُّ اسمُ نَوعٍ لحال الجِنّ المُنكَشف المُضطَرب، تَجَلَّت ثَمَرتُه في النَّوع البَشَريّ المُقابل لآدم، الذي عاصَرَ نَشأَتَه ثُمَّ اندَثَرَ كَجِنسٍ أَصيل. وأَمّا «الجِنَّة» (بناء الكُتلة) ـ فلَيست مُجَرَّدَ تَجَمّعٍ مَكانيّ، بَل اتصالٌ في وَحدة الأَمر والفِعل والمَوقع المعرفيّ عَبر الزَّمَن كلِّه. فالجِنَّةُ ـ جِنٌّ

الماضي وجِنُّ الحاضر وجِنُّ المُستَقبَل ـ منظومةٌ واحدةٌ تَجمَعها ثَلاثةُ أُمور: وَحدةُ الفِعل (الإكثارُ من الإنس)، ووَحدةُ المَوقع (مَحَلُّ الاستعاذة من العامَّة المُنكَشفين)، ووَحدةُ الصِّفة (الستر والاحتجاب ذو الثِّقَل المعرفيّ).

ويُعَضّد هذا قَولُه ﴿لأَملأَنَّ جَهَنَّمَ من الجِنَّة والناس أَجمَعين﴾ [هود 119] ـ كُتلتانِ متَقابلتانِ يَجمَعهما لَفظُ «أَجمَعين». وقَولُه ﴿من شَرّ الوَسواس الخَنّاس... من الجِنَّة والناس﴾ [الناس 4-6] ـ كُتلتانِ في مَشهد الوَسوَسة المُستَمِرّ عَبر الزَّمَن. ويَكشف وَحدةَ الفِعل قَولُه ﴿يا معشَرَ الجِنّ قَد استَكثَرتُم من الإنس﴾ [سَبَأ 40] ـ فِعلُ الاستكثار مُشتَركٌ بَين الجِنَّة عَبر الأَجيال. ويَكشف وَحدةَ المَوقع قَولُه ﴿وأَنه كان رِجالٌ من الإنس يَعوذون برِجالٍ من الجِنّ﴾ [الجِنّ 6].

ومما يَكشف آليةَ تَمكين الجِنَّة في الواقع ـ شاهدُ الصافات 158 ﴿وجَعَلوا بَينه وبَين الجِنَّة نَسَباً ولقَد عَلِمَت الجِنَّةُ إنهم لمُحضَرون﴾. والصِّياغةُ تَكشف بنيةً تَأسيسيةً في ثَلاث طَبَقات.

أَوّلاً ـ فاعلُ الجَعل هم المُشركون الذين يُؤَلّهون الجِنَّةَ ويَتَّخذونها أَولياءَ. وما يَجعَلونه ـ نَسَبٌ مُفتَرى بَين الله وبَين الجِنَّة، يُلصِق الكُتلةَ المُستَتِرةَ بالربوبية، فيَجعَلها مَصدرَ سُلطةٍ مُقَدَّسةٍ لا تُمَسّ. وبهذا النَّسَب المَزعوم ـ يَصير نَقدُ الجِنَّة نَقداً لله، وتَكذيبُها تَكذيباً لله، والإساءةُ إلَيها إساءةً لله. وهي آليةُ التَّمكين التي تَحتَكر بها الجِنَّةُ السُّلطةَ، تَحجُب نَفسَها من المُساءَلة، تُمَكّن نُفوذَها عَبر الأَجيال.

وثانياً ـ صياغةُ «ولقَد عَلِمَت الجِنَّةُ إنهم لمُحضَرون» تَستحقّ التَّأَنّيَ. فالنَّصُّ يَكشف عِلمَ الجِنَّةِ بحالها ـ يَعلَمون أَنهم مُحضَرون يَومَ القيامة، يَعلَمون أَن الحسابَ قائمٌ، يَعلَمون أَنهم في محلّ المُساءَلة. ومع ذلك ـ يَستَميتون على استمرار نُفوذهم وسَلطَتهم وإضلالهم للعباد. فعِلمُهم بمَصيرهم لا يَردُعهم، بَل يَزيدهم استبساطاً في احتكار السَّلطة، إذ لا أَمَلَ لهم بَعد الحساب إلا في تَكثير الأَتباع وتَوسيع شَبَكَتهم.

وثالثاً ـ ما يَكشفه هذا العِلمُ المَفضوحُ ـ أَن الجِنَّةَ ليسوا ضَحايا الجَهل، بَل فاعلون واعون يَختارون الإضلالَ مع علمهم بمَصيرهم. فإجرامُهم عَن علمٍ لا عَن جَهل، حِرصُهم على السَّلطة فَوقَ كلّ اعتبار. ومنه يَنفَتح فَهمُ بَلاغة المُحاسَبة الإلهية لهم ـ حسابُهم مُشَدَّدٌ لأَنهم لا يَملكون حُجَّةَ الجَهل، بَل يُمَثّلون أَقصى تَجَلّيات الإجرام الواعي.

ومنه يَلتَئم هذا الفَهمُ مع ما تَأَسَّسَ ـ الجِنَّةُ منظومةٌ واحدةٌ تَجمَع الراحلين الذين أَسَّسوا التَّضليلَ في حياتهم، والأَولياءَ القائمين الذين يَحتَكرون السَّلطةَ بنَسَبٍ مَزعومٍ مع الله، والشَّبَكةَ المُتَّصلةَ زَمنياً عَبر الأَجيال، يَعلَمون جَميعاً مَصيرَهم، ويَستَميتون على النُّفوذ.

ويَستحقّ التَّمييزُ ـ أَن «الناس» اسمُ جمعٍ يَنفُذ في سياقَين: الجَمعُ التَّداوُليُّ العامُّ ﴿يا أَيُّها الناسُ﴾ في الخِطاب التَّبليغيّ، والكُتلةُ المُنكَشفةُ مُقابلَ الجِنَّة في تَقابُل الجَزاء. وهذا ليس تَناقُضاً، بَل مَرونةُ الكَلمة بحَسَب السياق.

وما يَستحقّ التَّأَنّيَ ـ شاهدُ سَبَأ 14 ﴿فلَمّا قَضَينا عَلَيه المَوتَ ما دَلَّهم على مَوته إلا دابَّةُ الأَرض تَأكُل منسَأَتَه فلَمّا خَرَّ تَبَيَّنَت الجِنُّ أَن لَو كانوا يَعلَمون الغَيبَ ما لَبِثوا في العَذاب المُهين﴾. والصِّياغةُ تَكشف هَدماً قاطعاً لأُسطورة علم الجِنّ بالغَيب التي تَراكَمَت في الفَهم الشَّعبيّ. فالجِنُّ بحَسَب صَريح النَّصّ لا يَعلَمون الغَيب، بَل ماضيهم بالنِّسبة لهم تَخمينٌ وروايةٌ غَيرُ دَقيقة. وهذا يُلائم الفَهمَ البنيويَّ الذي تَأَسَّسَ ـ الجِنُّ كائنٌ بَشَريٌّ مُستَتِرٌ ذو ثِقَلٍ فكريٍّ ومعرفيّ، يَخضَع لقَيد البنية البَشَرية في عَدَم علم الغَيب.

وما يَكشف عَلاقةَ الجِنَّة بالإنس في الواقع المُعاش ـ شاهدا سَبَأ 40-41 ﴿ويَومَ يَحشُرهم جميعاً يا معشَرَ الجِنّ قَد استَكثَرتُم من الإنس ـ وقال أَولياؤهم من الإنس رَبَّنا استَمتَعَ بَعضُنا ببَعض... بَل كانوا يَعبُدون الجِنَّ أَكثَرُهم بهم مُؤمنون﴾. والتَّمييزُ البنيويُّ قاطع ـ الإنسُ هم الأَتباعُ المُستَكثَرون، والجِنُّ هم المَتبوعون المُستَكثِرون منهم. والاستمتاعُ تَبادُلٌ مَنفَعيٌّ بَين الفَريقَين، الجِنُّ يَكتَسبون التَّبَعيةَ والتَّقديسَ، والإنسُ يَكتَسبون الأَمانَ الفكريَّ والإحساسَ بأَنهم على هُدى. وأَكثَرُ الناس ـ في تَجَلّيهم ـ يُؤمنون بالجِنّ لا بالله، أَي يُؤمنون بالأَسماء التي نُقلَ عَنها عِلمُ الأَوَّلين بكُتُبها ورِواياتها، فحَيَّدَت كتابَ الله عَن أَكثَر الناس.

ومما يَتَتِم بنيةَ الفَهم ـ شاهدُ الأنعام 112 ﴿وكَذلك جَعَلنا لكلّ نَبيٍّ عَدوّاً شَياطينَ الإنس والجِنّ يُوحي بَعضُهم إلى بَعضٍ زُخرفَ القَول غُروراً﴾. فعَدوّ كلّ نَبيٍّ ـ في كلّ زَمَن ـ شَياطينُ الإنس والجِنّ، أَي المُنحَرفون فكرياً من الفَريقَين: شَياطينُ الجِنّ من الكَهنة المُستَتِرين أَصحاب المَنابر، وشَياطينُ الإنس من الأَتباع المُنفَعلين الذين يَتَبَنَّون انحرافَ مَتبوعيهم. والوَحيُ بَينهم بزُخرف القَول غُروراً ـ تَبادُلُ الانحراف الفكريّ المُزَيَّن الذي يَبدو حَقاً وهو باطل. ومنه يَنفُذ في الواقع المُعاش ـ كلَّما جاءَ نَبيٌّ يُحَرِّر العباد من التَّبَعية العَمياء، تَهاجمه شَياطينُ الإنس والجِنّ بشَراسة، حِفظاً لمَكانتهم ومَكاسبهم.

ولَعَلَّ مما يَفتَح فَهمَ ظاهرة الجِنَّة في الواقع المُعاش ـ تَدَبّرُ نَزعةٍ نَفسيةٍ عَميقةٍ في طَبيعة الإنسان البَسيط، تَنفُذ في كلّ زَمَنٍ بَلا أَن تَتَبَدَّل بتَبَدّل الثَّقافات. فالإنسانُ في صفته الإنسية الكَشوفة الفِطرية يَحمل في طَبعه نَزعةً إلى تَضخيم المَجهول وتَعظيم المُستَتر، يُعطي الغائبَ أَكبَرَ من حَجمه، يَملأ فَجوةَ المعرفة بالتَّقديس بَدَل التَّدَبّر. والمَوجودُ الحاضرُ بَين الناس يَخضَع للتَّمَحّص والمُراجَعة، يَنكَشف نَقصُه وتَناقُضه، تَبدو حُدودُه البَشَرية. أَمّا الغائبُ المُستَتر ـ بالرَّحيل أَو بالاحتجاب أَو بالغموض الزَّمَني ـ فلا يَستَطيع أَن يُكَذّب ما يُنسَب إليه، ولا أَن يُصَحّح ما يُحَرَّف من قَوله. ومنه تَنفُذ ظاهرةُ التَّقديس بَعد الرَّحيل في كلّ الثَّقافات، إذ المُستَتر يَتَضَخَّم في وَعي العامَّة بمِقدار ما يَبتَعد عَن إمكانية التَّمَحّص المُباشَر.

وما يَستَنطق الجِنَّةَ مَحَلَّ تَدَبّرٍ ومعرفةٍ لا سَفاهةَ ولا بَساطة ـ شاهدا الأَحقاف وسورة الجِنّ. يَقول تعالى ﴿وإذ صَرَفنا إليك نَفَراً من الجِنّ يَستَمعون القرآنَ فلَمّا حَضَروه قالوا أَنصتوا فلَمّا قُضيَ وَلَّوا إلى قَومهم منذرين﴾ [الأَحقاف 29]، ويَقول ﴿قُل أُوحيَ إليَّ أَنه استَمَعَ نَفَرٌ من الجِنّ فقالوا إنا سَمعنا قرآناً عَجَباً يَهدي إلى الرُّشد فآمَنّا به﴾ [الجِنّ 1-2]. والصِّياغتانِ تكشفانِ قَدراً عَظيماً من الفَهم والتَّدَبّر عند هذا النَّفَر ـ يَستَمعون ويُنصتون ويَفهمون ويُدركون أَن المَسموعَ ليس بقَول بَشَر، ثُمَّ يُولّون إلى قَومهم منذرين بما أَدرَكوا. وهذا قَدرٌ من الوَعي والفِكر لا يُلائم البَساطةَ ولا السَّفاهة، بَل يَكشف ثَقَلاً فكرياً ومعرفياً عَميقاً يَجعَلهم أَهلاً لاستيعاب القرآن. ومنه يَنفَتح التَّمييزُ ـ ثَمَّةَ من الجِنّ مَن هم مُجرمون مُضِلّون (يَستَكثرون من الإنس بتَزييف الفِكر)، وثَمَّةَ منهم مَن هم مُستَجيبون لربهم (سَمعوا القرآنَ فآمَنوا به).

ومما يَكشف إمكانيةَ تَسخير الفَريقَين في الحَقّ ـ تَدبيرُ سُلَيمانَ ﴿وحُشرَ لسُلَيمانَ جُنودُه من الجِنّ والإنس والطَّير فهم يُوزَعون﴾ [النمل 17]، وقَولُه ﴿ومن الجِنّ مَن يَعمَل بَين يَدَيه بإذن رَبّه﴾ [سَبَأ 12]. فسُلَيمانُ ـ بما أُوتيَ من العِلم والسُّلطان ـ استَطاعَ تَسخيرَ الجِنّ والإنس معاً، أَي تَسخيرَ الثِّقَل الفكريّ المعرفيّ (الجِنّ) والبَسطاء المُنفَعلين (الإنس) في خِدمة مَشروعه الربوبيّ. ولَو كان الجِنُّ كائناتٍ شَبَحيةً منفصلةً لانفَصَلَت بنيةُ الحَشر وتَفَرَّقَ النَّسَقُ القُرآنيّ، لكنّ النَّصَّ جَمَعَهما في تَدبيرٍ واحدٍ يَنفُذ بإذن الرَّبّ، يَكشف وَحدةَ المُسَخَّر وتَنَوّعَ صفاته.

ومَن هم «الجِنَّة» في الواقع المُعاصر؟ هم منظومةُ الكَهنوت الفكريّ المُستَتِرة المُتَّصلة زَمنياً ـ تَجمَع المُضِلّين الراحلين الذين أَسَّسوا التَّضليلَ في حياتهم (الأَسماءُ المُقَدَّسةُ التي تُتَّبَع من دون الله)، وشَبَكَتَهم القائمةَ في الحاضر التي تَتَحاكَم إلى الراحلين. ويُعَضّد ذلك قَولُه ﴿إن هي إلا أَسماءٌ سَمَّيتُموها أَنتُم وآباؤكم ما أَنزَل الله بها من سُلطان﴾ [النجم 23] ـ يَجمَع الأَبناءَ الحاضرين والآباءَ الراحلين في منظومةٍ واحدةٍ من الأَسماء المُقَدَّسة المُستَتِرة.

3.2.12 ـ الاختلاطُ النَّسَبيُّ ونَتائجُه ـ فَكُّ شَبَكَة الشَّجَرة الملعونة

البنيةُ القرآنيةُ في قِصَّة آدمَ وإبليسَ والشَّجَرة ـ تَكشف خَيطاً متَّسقاً متَكامِلاً يَنحَلّ به سِرُّ «الشَّجَرة الملعونة» وآليةُ مَكيدة إبليس في احتناك الذُّرّية. نَستَنطقها هنا في تَدَرّجها البَلاغيّ والمنطقيّ.

ولَعَلَّ ما يَستحقّ التَّأَنّيَ ابتداءً ـ مَشهدُ السُّجود وكَشفُ بَشَرية إبليس. فقَد نَفخَ رَبُّ العالمين من رُوحه في آدمَ، فاكتَمَلَت أَنسَنَتُه. حيث عَلَّمَه الأَسماءَ كلَّها ﴿وعَلَّمَ آدمَ الأَسماءَ كلَّها﴾ [البقرة 31] ـ آليةُ التَّسخير واكتمالُ الأَنسَنة بالمعرفة. ثُمَّ أَمَرَ المَلائكةَ بالسُّجود لآدمَ اعترافاً بمَكانته في الخِلافة وتَسخيراً لسُنَن الكَون له. يَقول تعالى ﴿إذ قال رَبُّك للمَلائكة إنّي خالقٌ بَشَراً من طين ـ فإذا سَوَّيتُه ونَفَختُ فيه من رُوحي فقَعوا له ساجدين ـ فسَجَدَ المَلائكةُ كلُّهم أَجمَعون ـ إلا إبليسَ استَكبَرَ وكان من الكافرين﴾ [ص 71-74].

والذي يَستحقّ التَّأنّيَ ـ تأكيدُ النَّصّ «كلُّهم أجمَعون». تأكيدٌ مُضاعَفٌ يَكشف شُمولَ السُّجود لكلّ المَلائكة بَلا استثناء. فالاستثناءُ في «إلا إبليس» مُنقَطِعٌ ـ إبليسُ ليس من المَلائكة، إذ المَلائكةُ كلُّهم سَجَدوا. ولكنّه كان في محلّ الأمر بالسُّجود ـ مَأموراً مع المَلائكة بالاعتراف بخِلافة آدم، دون أن يَكون منهم. ويَكشف ذلك صَريحاً قَولُه ﴿إلا إبليسَ كان من الجِنّ ففَسَقَ عَن أمر رَبّه﴾ [الكهف 50]. و«من الجِنّ» يَنفُذ في معنى الستر، صفةُ المُستَتر، يَلتَئم مع كَيفية النَّوع البَشَريِّ المُقابل لآدم (الجانّ) الذي يَتَمَيَّز بصفة الستر والاضطراب والسُّرعة.

ومما يَفتَح فَهماً تَأسيسياً لطَبيعة إبليس ـ حُجَّتُه نَفسُها. يَقول تعالى ﴿قال يا إبليسُ ما مَنَعَك أَن تَسجُدَ لما خَلَقتُ بيَدَيَّ أَستكبَرتَ أَم كنتَ من العالين ـ قال أَنا خَيرٌ منه خَلَقتَني من نار وخَلَقتَه من طين﴾ [ص 75-76]. والتَّعبيرُ «أَنا خَيرٌ منه» يَكشف بَلاغياً مُقارنةَ تَفاضُلٍ بَين نَوعَين مُتَناظرَين. ولو كان إبليسُ جِنساً مُغايراً تَماماً للبَشَر ـ ملَكاً أَو كائناً غَيبياً منفصلاً تَكوينياً ـ لاستَحالَ التَّفاضُلُ معه بالمادّة، إذ التَّفاضُلُ المادّيُّ يَستوجب التَّناظرَ التَّكوينيَّ. ولكنّ إبليسَ قارَنَ نَفسَه بآدمَ بالمادّة (النار والطين)، مما يَكشف انتسابَه إلى النَّوع البَشَريِّ المُقابل لآدم، يَتَناظر معه في صياغة الخَلق، يَتَفاضَل معه في المادّة التَّكوينية.

ويُعَضّد ذلك قَولُه ﴿قال أَرأَيتَكَ هذا الذي كَرَّمتَ عَلَيَّ لئن أَخَّرتَن إلى يَوم القيامة لأَحتَنكَنَّ ذُرّيتَه إلا قَليلاً﴾ [الإسراء 62]. وقَولُه «كَرَّمتَ عَلَيَّ» يَكشف صَريحاً أَنه كان يَتَوَقَّع التَّكريمَ لنَفسه، فلَمّا فَضَّلَ ربُّه آدمَ عَلَيه اعتَبَرَ ذلك إهانةً له. وهذا التَّوَقُّعُ لا يَكون إلا من مُتَناظرٍ يَستَشعر التَّفاوُتَ في الاصطفاء.

ولمّا فَضَّلَ رَبُّ العالمين آدمَ بالنَّفخة والاستخلاف ـ ثارَت غَيرةُ النَّوع البَشَريّ المُقابل، المُمَثَّل بإبليس. والغَيرةُ لا تَكون لأَنواعٍ مُغايرةٍ تَكوينياً، بَل لمُتَناظرٍ يَستَشعر التَّفاوُتَ في الاصطفاء. والنَّوعُ البَشَريُّ المُقابل لآدمَ (المُسَمّى وَظيفياً بالجانّ) كان غَيرَ مُهَيَّأٍ للاستخلاف. يَكشف ذلك ما عَرَفَته المَلائكةُ من فَصيلٍ سابق ﴿أَتَجعَل فيها مَن يُفسد فيها ويَسفك الدِّماء﴾ [البقرة 30]. والإفسادُ وسَفكُ الدِّماء سُلوكٌ بَشَريٌّ شَهدَت به المَلائكةُ في النَّوع السابق، يَكشف عَدَم تَهيُّئه للاستخلاف. فاصطُفي آدمُ المُتَأَنسن بَدلاً منهم، فثارَ إبليسُ غَيرةً على نَوعه. وإبليسُ يُمَثّل رَأسَ هَرَم النَّوع البَشَريِّ المُقابل، كَما آدمُ يُمَثّل رَأسَ هَرَم النَّوع المُتَأَنسن.

ولمّا طُرد إبليسُ من الجَنَّة ﴿قال فاهبط منها فما يَكون لكَ أَن تَتَكَبَّر فيها فاخرُج إنكَ من الصاغرين﴾ [الأعراف 13] ـ سأَلَ الإمهال ﴿قال أَنظِرني إلى يَوم يُبعَثون﴾ [الأعراف 14]. وسُؤالُ الإمهال ليس لتَوبةٍ أَو إصلاحٍ، بَل لـ﴿لأَحتَنكَنَّ ذُرّيتَه إلا قَليلاً﴾ [الإسراء 62]. والاحتناكُ من «ح-ن-ك» يَدلّ على السَّيطرة من الفَم، كَما يُحَنّك الفَرَسُ بالحَبل في فَمه فيَنقاد لراكبه.

ومَكيدةُ إبليس السَّيطرةُ على ذُرّية آدم من داخلها لا من خارجها فَقَط. ويَكشف ذلك قَولُه ﴿لأَقعُدَنَّ لهم صراطَك المُستَقيم ـ ثُمَّ لآتيَنَّهم من بَين أَيديهم ومن خَلفهم وعَن أَيمانهم وعَن شَمائلهم ولا تَجد أَكثَرَهم شاكرين﴾ [الأعراف 16-17]. ومَدخلُه من كلّ جِهة يَكشف أَنه يَدخل من داخل النَّسل البَشَريِّ نَفسه، لا من خارجٍ مُحَدَّد.

وآليةُ مَكيدة إبليس يَكشفها القرآنُ في قِصَّة الشَّجَرة. يَقول تعالى ﴿ولَقَد عَهِدنا إلى آدمَ من قَبلُ فنَسيَ ولم نَجد له عَزماً... فوَسوَسَ إليه الشَّيطانُ قال يا آدمُ هَل أَدُلُّك على شَجَرة الخُلد ومُلكٍ لا يَبلى ـ فأَكَلا منها فبَدَت لهما سَوآتُهما وطَفِقا يَخصفان عَلَيهما من وَرَق الجَنَّة وعَصى آدمُ ربَّه فغَوى﴾ [طه 115-121]. والشَّجَرةُ من جَذر «ش-ج-ر» يَدلّ على التَّفَرّع والتَّشابُك النَّسَبيّ (كَشَجَرة العائلة) ـ تُمَثّل النَّسَبَ المُتَفَرّعَ الجانّيَّ، النَّوعَ البَشَريَّ المُقابل لآدم. والوَسوَسةُ كانت بأَعلى مَطامع البَشَرية (الخُلدُ والمُلكُ). وأَكَلَ آدمُ من الشَّجَرة ـ اختَلَطَ نَسَبياً بالنَّوع البَشَريِّ المُقابل. وبُدُوُّ السَّوآت يَكشف انكشافَ الموروث الجانّيّ المُتَسَلّل في الذُّرّية، الذي كان مَستوراً بستار الأَنسنة قَبل الاختلاط.

ويُعَضّد بنيةَ التَّوارُث النَّسَبيّ قَولُه ﴿وهو الذي خَلَقَ من الماء بَشَراً فجَعَلَه نَسَباً وصِهراً وكان رَبُّك قَديراً﴾ [الفرقان 54] ـ فالبَشَريةُ بنيةٌ نَسَبيةٌ تَتَفَرَّع عَبر الأَجيال (نَسَباً) وتَتَشابك بالاختلاط (صِهراً). وهذه البنيةُ التَّفَرّعيةُ التَّشابُكيةُ تُلائم جَذرَ الشَّجَرة، وتَفتَح فَهمَ كَيفَ انتَقَلَ الموروثُ التَّكوينيُّ عَبر النَّسَب.

ومن هنا ـ حَمَلَ آدمُ في صُلب نَسله موروثاً تَكوينياً جانّياً، صارَ سارياً في أَغلَب ذُرّيته إلى يَوم الدِّين. وتَحَقَّقَ ما خَطَّطَ له إبليسُ من احتناكٍ للذُّرّية ـ لم يَكتَفِ بالغَواية الفَردية، بَل أَدخَلَ موروثه في صُلب النَّسل البَشَريّ نَفسه. ومن هنا تَأتّى تَأثيرُه المُتَّصلُ زَمنياً، يُغوي الذُّرّيةَ من داخلها لا من خارجها فَقَط. ولذلك مَدخلُه من كلّ جِهة، إذ هو في صُلبهم.

ومن هنا كان الهُبوطُ ﴿قال اهبطا منها جميعاً بَعضُكم لبَعضٍ عَدوٌّ فإمّا يَأتيَنَّكم منّي هُدىً فمَن اتَّبَعَ هُدايَ فلا يَضِلّ ولا يَشقى﴾ [طه 123]. والهُبوطُ ليس مُجَرَّدَ انتقالٍ مَكانيّ من سَماءٍ إلى أَرض، بَل خُروجٌ من حالٍ إلى حال ـ من حال التَّكوين النَّقيّ المُتَأَنسن إلى حال الموروث المُختَلِط الذي يَحمل قابليتَين متَضادَّتَين. وهذا الحالُ يَستدعي التَّمييزَ والمُراقبةَ والفَحصَ عَبر الابتلاء والامتحان ـ آليةً لتَنقية الذُّرّية، التَّمييزُ بَين مَن يُغَلّب أَصلَه الأَنسَنيَّ ومَن يُغَلّب موروثَه الجانّيَّ.

ويَنفُذ هذا الفَهمُ في قَوله ﴿ولَقَد عَلِمنا المُستَقدمين منكم ولَقَد عَلِمنا المُستَأخرين ـ وإن رَبَّك هو يَحشُرهم إنه حَكيمٌ عَليم ـ ولَقَد خَلَقنا الإنسانَ من صَلصالٍ من حَمَإٍ مَسنون ـ والجانَّ خَلَقناه من قَبلُ من نار السَّموم﴾ [الحجر 24-27]. فالخِطابُ بـ«منكم» يَكشف انتسابَ كلا الفَريقَين إلى المُخاطَبين، والصّياغتانِ «المُستَقدمين» و«المُستَأخرين» على وَزن «استَفعَلَ» تَكشفانِ الاختيارَ والإرادةَ. فالمُستَقدمُ مَن طَلَبَ التَّقَدّمَ وقَبِلَ الأَنسَنة (الإنسانُ الآدميُّ)، والمُستَأخرُ مَن طَلَبَ التَّأَخّرَ ورَفَضَ الأَنسَنة (الجانُّ). والآيتانِ التاليتانِ تُعَرّفانِ المُستَقدمَ والمُستَأخرَ. وإذا كان النَّوعُ الجانّيُّ قَد اندَثَرَ كَجِنسٍ أَصيلٍ قائم، فإن انتسابَه إلى المُخاطَبين «منكم» يَنفُذ من خلال الموروث التَّكوينيّ الذي تَسَلَّلَ في ذُرّية آدم بَعد الاختلاط النَّسَبيّ. فمنا الإنسانُ الآدميُّ المُستَقدمُ بالأَنسَنية، ومنا الإنسانُ الجانّيُّ المُستَأخرُ بالموروث الجانّيّ.

ومنه يَنفَتح فَهمُ القِصَّة كاملةً في انسجامٍ بَلاغيّ ومنطقيّ بَديع. فنَفخةُ الرُّوح في آدمَ اكتمالُ أَنسَنته بتَعليمُ الأَسماء كلِّها آليةُ التَّسخير، والأَمرُ بالسُّجود تَسخيرُ سُنَن الكَون لخَليفة الله، وسُجودُ المَلائكة كلِّهم أَجمَعون استجابةُ السنن، ورَفضُ إبليس كَشفُ الجَوهر الكامن في النَّوع البَشَريّ المُقابل، وغَيرتُه على التَّكريم ثَورانُ نَوعه المَكشوفِ بَشَريتَه المُتَناظرة، وسُؤالُ الإمهال التَّخطيطُ لمَكيدة الاحتناك، والوَسوَسةُ بالشَّجَرة آليةُ المَكيدة (الاختلاطُ النَّسَبيُّ بالنَّوع البَشَريّ المُقابل)، وبُدُوُّ السَّوآت انكشافُ الموروث الجانّيّ في الذُّرّية، والهُبوطُ خُروجٌ إلى حال الموروث المُختَلِط، والابتلاءُ والامتحانُ آليةُ التَّمييز بَين القابليتَين.

وكلُّ هذا ـ يَنحَلّ به سِرُّ «الشَّجَرة الملعونة» في القرآن. فالشَّجَرةُ ليست شَجَرةً عاديةً تُؤكَل ثمارُها، بَل بنيةٌ نَسَبيةٌ متَفَرّعةٌ تُمَثّل النَّوعَ البَشَريَّ المُقابل لآدم، التي وَسوَسَ بها إبليسُ ليُدخل موروثه في صُلب النَّسل البَشَريّ نَفسه. وبهذا تَحَقَّقَت مَكيدتُه ـ احتناكُ الذُّرّية من داخلٍ لا من خارجٍ فَقَط.

وثَمَرةُ المَكيدة تَتَجَلّى في الواقع المُعاش ـ ذُرّيةُ إبليس المُتَكَشّفةُ في النَّسل البَشَريّ. ولكنّها ليست ذُرّيةً نَسَبيةً منفصلةً، بَل الموروثُ التَّكوينيُّ الجانّيُّ السَّاري في ذُرّية آدم بَعد الاختلاط النَّسَبيّ. يَكشف ذلك قَولُه ﴿أَفَتَتَّخذونه وذُرّيتَه أَولياءَ من دوني وهم لكم عَدوّ﴾ [الكهف 50]. والتَّحذيرُ من اتّخاذ إبليس وذُرّيته أَولياءَ من دون الله. وذُرّيتُه هم الذين غَلَبَ فيهم الموروثُ الجانّيُّ، فصاروا في الواقع المُعاش الجِنَّ المُجرمين، لا الجِنَّ المُستَجيبين لربهم الذين سَمعوا القرآنَ فآمَنوا به. والتَّكليفُ شامل ـ يَنفُذ في كلّ ذُرّية آدم، سَواءٌ مَن غَلَبَت فيه الأَنسَنيةُ من النَّسَب الآدميّ، أَو مَن غَلَبَ فيه الموروثُ الجانّيُّ المُتَسَلّل. وكلٌّ يُحاسَب بحَسَب ما يَختار من تَغليب أَيّ من القابليتَين.

ويُفَسّر ذلك قَولُه تعالى ﴿فكُبكبوا فيها هم والغاوون ـ وجُنودُ إبليسَ أَجمَعون ـ قالوا وهم فيها يَختَصمون ـ تالله إن كنا لَفي ضَلالٍ مُبين ـ إذ نُسَوّيكم بربّ العالمين ـ وما أَضَلَّنا إلا المُجرمون﴾ [الشعراء 94-99]. فجُنودُ إبليس ـ ذُرّيتُه المَكشوفةُ في الواقع ـ يُحشَرون مع الغاوين، والمُجرمون منهم هم الذين أَضَلّوا غَيرَهم.

ونَجَحَت مَكيدةُ إبليس في إزاحة البَشَر الآدميّ ـ غَريمه في الاصطفاء والخِلافة في الأَرض ـ عَن صراط الله المُستَقيم واتّباع كتابه، إلى اتّباع الجِنّ المُتَمَثّل في الأَسماء المُقَدَّسة من الجِنّ المُتَمَثّلين بالآباء، وتَسَلسلِ غَوايتهم عَبر الأَجيال لتَشكيل كُتلة متَراصَّةٍ متَواصلةٍ من الجِنَّة. وهذا يَلتَئم مع ما تَأَسَّسَ ـ الجِنَّةُ كَكُتلةٍ متَّصلةٍ زَمنياً في وَحدة الفِعل والمَوقع والصِّفة.

والكَشفُ الجامع ـ «ذُرّيةُ إبليس» في النَّصّ، و«الجِنَّةُ» كَكُتلةٍ متَّصلةٍ، و«جُنودُ إبليس»، و«المُجرمون الذين أَضَلّوا» ـ وُجوهٌ لحَقيقةٍ واحدةٍ تَنفُذ في الواقع المُعاش. من جانب التَّكوين موروثٌ جانّيٌّ سَلَّلَه إبليسُ في صُلب النَّسل، ومن جانب الفِعل مَن يُتَّبَع

من دون الله يُضِلّ غَيرَه عَن الصراط، ومن جانب الكُتلة شَبَكةٌ متَّصلةٌ زَمنياً تَجمَع الراحلين والحاضرين. وكلُّ ذُرّية آدم في موضع الابتلاء ـ بَين تَغليب أَصله الأنسَنيّ (يَستَجيب للهُدى) أَو تَغليب موروثه الجانّيّ (يَنضَمّ إلى الجِنّ المُجرمين والجِنَّة المُضِلّة).

3.2.13 ـ التَّجَلّي في الإنسان المُعاصر وتَطبيقُ البنية

تَنتَهي البنيةُ إلى كَشفٍ جامعٍ عَن طَبيعة الإنسان المُعاصر. فهو كائنٌ مُرَكَّبٌ يَحمل في موروثه التَّكوينيّ قابليتَين متَضادَّتَين، تَتَجَلّى كلٌّ منهما في صفاتٍ يَومية.

أَمّا الطَّبعُ الآدميُّ المُتَجَلّي في الإنسان الحاضر ـ فيَتَجَلّى فيمَن يُحبّ الاجتماعَ والأُنسَ، يَتَآلَف مع غَيره، يَتَرَوّى ولا يَتَسَرَّع، يَنسَجم مع الواقع ولا يُعارض كلَّ شَيءٍ اعتباطاً، يُحبّ الوِفاقَ ويَسعى للتَّوافُق، يَصبر ويَسعى ويُداوم على المعرفة والعَمَل. وهذه خَصائصُ تَجَلّي الأَصل الأَنسَنيّ في تَكوينه.

وأَمّا الطَّبعُ الجانّيُّ المُتَجَلّي في الإنسان الحاضر ـ فيَتَجَلّى فيمَن يَتَعَصَّب ويَتَمَسَّك برَأيه بَلا مَرونة، ويَتَكَبَّر كَما إبليس، ويَتَسَرَّع فيَردّ قَبل التَّأَمّل، ويَتَهَوَّر فيَفعَل بَلا حسابٍ للعَواقب، ويَنطَوي فلا يَتَآلَف مع غَيره. وهذه خَصائصُ تَجَلّي الموروث الجانّيّ في تَكوينه.

وكلا الصِنفَين موجودٌ في كلّ مُجتَمَع، وفي كلّ نَفس. والإنسانُ في صَيرورته ـ بَين تَغليب الآدميةِ أَو الجانّيةِ ـ يَختار مَصيرَه عَبر الابتلاء.

ونَختَبر الآنَ نَفاذَ البنية على الشاهدَين اللَّذَين كانا موضعَ الإشكال التَّقليديّ.

ولَعَلَّ ما يَستحقّ التَّأَنّيَ ابتداءً ـ تَحَوّلُ المُقابَلة البَلاغية في الآيتَين. فالمُقابَلةُ المُعتادةُ في القرآن بَين «الإنس» و«الجِنّ» (مَصدرٌ بمَصدر، صفةٌ بصفة) ـ نَجدها مَضبوطةً في سياقات الدُّنيا، كَقَوله ﴿وما خَلَقتُ الجِنَّ والإنسَ إلا ليَعبُدون﴾ وقَوله ﴿يا معشَرَ الجِنّ والإنس﴾. ولكنّ القرآنَ في هاتَين الآيتَين عَدَلَ عَن المُقابَلة المُعتادة، فقابَلَ «الإنس» بـ«الجانّ» لا بـ«الجِنّ». وهذا التَّحَوّلُ البَلاغيُّ لا يَكون اعتباطاً، بَل لسِرٍّ تَأسيسيّ يَستحقّ الاستنطاق.

والذي يَنفَتح ـ أَنّ المُقابَلةَ بـ«الجانّ» لا بـ«الجِنّ» تَكشف سياقَ الآخرة، لا سياقَ الدُّنيا. ففي الدُّنيا ـ مَوضعُ التَّكليف والابتلاء ـ تَكون صفةُ الستر (الجِنّ) فاعلةً، يَنفُذ بها الجِنُّ في احتجابه عَن العامَّة، يَستَكثر من الإنس بتَزييف الفِكر من خَلف حِجاب، تَتَجَلّى الجِنَّةُ كَكُتلةٍ مُستَتِرةٍ تَحجُب نَفسَها وراء الأسماء المُقَدَّسة. ولذلك تَكون المُقابَلةُ الدُّنيوية بَين «الإنس» (الكَشف) و«الجِنّ» (الستر) ـ كلاهما حالٌ فاعلةٌ في زَمَن الابتلاء.

أَمّا في الآخرة ـ مَوضعُ الجَزاء والظُّهور التامّ ـ فلا يَبقى ستر ولا احتجاب. الكلُّ مَكشوفٌ مَعلومٌ ظاهرٌ بَلا حِجاب. فلَم تَعُد صفةُ الجِنّ (الستر) فاعلةً، إذ لا حِجابَ يَستَتر خَلفَه أَحد. وما يَبقى من تَجَلّيات الجَذر الستريّ في الآخرة ـ هو الجانّ بحاله المُنكَشف المُضطَرِب (يَتَأَسَّس ذلك في 3.2.3). أَي أَن الكُتلةَ التي كانت في الدُّنيا مُستَتِرةً (الجِنَّة/الجِنّ بصفته الفاعلة) ـ تَنكَشف في الآخرة بَلا حِجاب، تَظهَر بحقيقتها الجانّيةِ المُضطَرِبةِ المُنتَهَكةِ ستراً. ولذلك ناسَبَ بَلاغياً مُقابَلةُ «الإنس» (الكَشف الدُّنيويّ الذي امتَدَّ في الآخرة) بـ«الجانّ» (الانكشاف الأُخرويُّ للجِنَّة) ـ لأَن المَشهدَ مَشهدُ انكشافٍ لا مَشهدُ ستر.

وعَلَيه ـ ففي قَوله ﴿فيَومَئذٍ لا يُسأَل عَن ذَنبه إنسٌ ولا جانٌ﴾ [الرحمن 39] ـ السياقُ الذي يَتلوها يَكشف المعنى ﴿يُعرَفُ المُجرمونَ بسيماهم فيُؤخَذ بالنَّواصي والأَقدام﴾ [الرحمن 41]. فالنَّفيُ ليس عَدَمَ الحاجة للسُّؤال لظُهور الذَّنب، بَل عَدَمَ السُّؤال أَصلاً، إذ هؤلاء لا حسابَ لهم. التَّكليفُ كان قائماً عَلَيهم في الدُّنيا، لم يُرفَع، ولكنّهم لم يُؤمنوا فأَجرَموا عَلاقَتَهم بالله. وكَلمةُ «أَجرَمَ» من جَذر «ج-ر-م» الدالّ على القَطع ـ المُجرمُ مَن قَطَعَ صلَتَه بالله.

والحسابُ في منهج القرآن مُكَرَّمةٌ تَفترض الإيمانَ بحاسب. فمَن آمَنَ بالله واليَوم الآخر يُحاسَب (مُكَرَّمة). ومَن قَطَعَ صلَتَه بالله إجراماً، لا يَستحقّ كَرامةَ الحساب، بَل يُؤخَذ مُباشَرةً بالنَّواصي والأَقدام. ويُعَضّده ﴿فلا نُقيمُ لهم يَومَ القيامة وَزناً﴾ [الكهف 105]، و﴿لا يُكَلّمهم الله يَومَ القيامة﴾ [البقرة 174]. والذي يَنفُذ في الآية ـ أَن المُجرمين عَبر طَرَفَي البَشَرية في يَوم الانكشاف ـ

الإنسُ المُنكَشف من الأَصل، والجانُّ الذي كان جِنّاً مُستَتِراً في الدُّنيا فانكَشَفَ على حقيقته المُضطَرِبة في الآخرة ـ كلاهما إن قَطَعَ صلَتَه بالله أَجرَمَ، فلا يُسأَل عَن ذَنبه، بَل يُؤخَذ بالنَّواصي والأَقدام.

وفي قَوله ﴿لم يَطمثْهُنَّ إنسٌ قَبلَهم ولا جانٌ﴾ [الرحمن 56] ـ يَنفُذ التَّمييزُ نَفسُه. السياقُ سياقُ الجَنَّة، مَشهدٌ أُخرويّ، فناسَبَ بَلاغياً المُقابَلَةُ بـ«الجانّ» لا بـ«الجِنّ» ـ توكيداً لطَبَقة الآخرة. والذي يَستحقّ الانتباهَ كَذلك ـ صياغةُ «قَبلَهم» (لا «من قَبلهم») ـ تَمتَدّ إلى بَعيد الماضي بَلا تَقييدٍ بقُرب. ويَجمَع النَّصُ طَرَفَي البَشَرية كَما تَتَجَلّى في الآخرة ـ مَن غَلَبَ فيه الأَصلُ الأَنسَنيُّ (الإنس) ومَن غَلَبَ فيه الموروثُ التَّكوينيُّ الجانّيُّ (الجانّ المُنكشف في الآخرة) ـ توكيداً لشُمول النَّفي لكلّ مَن خُلق من البَشَر بكلا تَجَلّيَيه.

3.2.14 ـ خاتمةُ الفصل وتَمهيدٌ لما يَلي

ما عَرَضناه عَبر اثنَي عَشَر محوراً ـ بنيةٌ متَّسقةٌ تَنحَلّ بها معضلاتٌ تَقليديةٌ كَثيرة. فالأَلفاظُ السَّبعةُ في القرآن (البَشَر، الإنسان، الناس، الإنس، الجِنّ، الجِنَّة، الجانّ) ليست مُترادفةً، بَل تَنفُذ كلٌّ منها في طَبَقتها بدِقَّة. والإنسانُ والجانُّ نَوعانِ بَشَريانِ في جِنسٍ شاملٍ، يَختَلفان في كَيفية التَّسوية التَّكوينية (اللُّيونةُ والتَّماهي والانسجامُ مُقابل التَّعَجّل والاضطراب والنُّفوذ بَلا قَرار)، وفي حال الأَنسَنة (الإنسانُ تَأَنسَنَ بنَفخ الرُّوح، الجانُّ بَقيَ على حاله).

والإنسانُ المُعاصرُ ـ بَعد معصية آدمَ واختلاطه بالجانّ ـ يَحمل القابليتَين معاً: الأَصلَ الأَنسَنيَّ والموروثَ الجانّيَّ. والابتلاءُ في الدُّنيا آليةُ تَمييزٍ تَكشف ما يُغَلّب الإنسانُ من القابليتَين. والحسابُ مُكَرَّمةٌ لأَهل الإيمان، بَينما المُجرمون يُؤخَذون بَلا حساب.

ومما يَكسبه هذا الفَهمُ ـ تَنحَلّ به المعضلاتُ التَّقليديةُ بَلا تَكَلّفٍ (الجِنُّ ناريٌّ يُعَذَّب بالنار، الجِنُّ في الجَنَّة، تَزاوُج الجِنّ والإنس)، ويَستَقيم به الفَهمُ مع منهج القرآن (الإنسانُ هو المُكَلَّف)، ويَنفَتح به بابُ التَّدَبّر للقارئ الحَيّ (الجِنَّةُ المُلتَويةُ في الواقع المُعاش، التَّجَلّي اليَوميُّ للقابليتَين)، ويُحَرَّر به الفَهمُ من ميثولوجياتٍ تَراكَمَت بَلا أَصلٍ قرآنيٍّ صَريح.

ولَعَلَّ ما يَستحقّ الإشارةَ ـ أَن في هذا الفصل مَواضعَ تَأَنٍّ مَفتوحةً تَستحقّ الاستئنافَ في فُصولٍ لاحقة. فتَفصيلُ الفَصائل البَشَريّة وكَيفية اصطفاء آدمَ من بَينها ـ يُدَّخر لفصل 3.5. وتَدَبّرُ قِصَّة الإزلال والاستخلاف بتَفاصيلها ـ يُدَّخر لفصل 3.6. ومَفهومُ الحساب كَمُكَرَّمةٍ ـ يُدَّخر لفصل القَضاء والقَدَر. وكَيفيةُ تَكوين الجانّ من النار بصورةٍ تَفصيلية، وطَبيعةُ حُضور إبليس في موضع الأَمر بالسُّجود ـ مَواضعُ تَأَنٍّ تَستحقّ الاستئنافَ بَلا قَطعٍ نِهائيٍّ في هذا الموضع.

ويَنفَتح في الفصل التالي بابُ التَّأَنّي في الأَدوات المعرفية الكُبرى التي يَستَخدمها الإنسانُ في تَلَقّي التَّكليف وتَدَبّره. فالقرآنُ والكتابُ والفُرقانُ ـ ثَلاثُ أَلفاظٍ تَتَكَرَّر في الخِطاب القُرآنيّ، تَكشف ثَلاثَ أَدواتٍ متَكامِلةً يَنفُذ بها الإنسانُ في فَهم ما يَنزِل عَلَيه، وفي بناء المعرفة من اجتهاده، وفي التَّمييز بَين الحَقّ والباطل. وما يَلي في 3.3 ـ بإذن الله ـ هو تَأسيسٌ لهذه الأَدوات المعرفية الكُبرى، تَكميلاً لما تَأَسَّسَ في 3.1 من بنية الإنسان الذاتية، وفي 3.2 من بنيته الطَّبَقية والصِّفاتية.

3.3 القرآن والكتاب والفُرقان

تمهيد

يَتَناوَل هذا الفصل ثَلاث موضوعات في بنية الكتاب الذي أَنزله الله: القرآن (3.3.1) بمعناه المتَشابه الكَوني القَصصي، والكتاب (3.3.2) بمعناه التَّشريعي المحكَم، والفُرقان (3.3.3). والأَوَّلان شِقّا الكتاب الجامع: القرآن فِكرٌ وبُرهانٌ وهداية، والتَّشريع مسارٌ وسلوك. أَمّا الفُرقان فمن جِنس آخر، آلية تَثبيتٍ ونَصرة تَحمي الكتاب الجامع بشِقَّيه وتُمَكّنه في الواقع، لا قِسماً ثالثاً موازياً لهما.

والتَّرتيب بَين هذه الموضوعات يَنبثِق من منهج تَنَزّل الكتاب الجامع ومن البِنية الفِطرية للتَّلَقّي معاً. فقَد نَزل بمَنهج محكم: في المَرحلة المكّية تَنَزَّلَت الآيات الإيمانية الكَونية القَصصية، تَكشف عَظَمة الخَلق وسنن الوجود وقَصص الأَنبياء، فتُؤَدّي وَظيفة

التَّأسيس الإيماني حَيث يَتَلَقَّى المخاطَب شُهود الوجود فيُصَدّق بمَصدر الوَحي قَبل أَن يَتَلَقَّى التَّكليف. والقرآن بهذا فِكرٌ ووَعيٌ وبُرهان، لكنّه هدىً لمن يَسمع ويَرى ويَطلب الهداية ويَسعى وراء المنطق، لا لمن كَفر وأَعرَض واستَكان لما وَجد عَليه آباءه. وفي المَرحلة المدنية، بَعد أَن تَكَوَّن مجتَمَع مؤمن مصدّق، تَنَزَّلَت الآيات التَّشريعية التَّفصيلية، فأَدَّت وَظيفة تَنظيم سلوك من صَدَّق بمسارٍ محبَّب بَلا إعراض. والتَّرتيب يَتَّسق مع البِنية الفِطرية للتَّلَقّي، إذ الإنسان يُؤمن قَبل أَن يُطيع، والإيمان شَرط بنيوي للطاعة؛ فالقرآن يَعرض شُهود الوجود التي يُصَدّقها المتَلَقّي بنفسه، وبَعد التَّصديق يَتَلَقَّى التَّشريع بَلا قَسر لأَنه موَجَّه ممَّن يَثِق به.

أَمّا الفُرقان فآلية تَثبيتٍ تُلازم الكتاب الجامع لا تَتلوه طَوراً، تَفصل بَين الحَقّ والباطل في النَّصّ والواقع معاً، وتَأتي على مستَوَيَين متكاملَين. الأَوَّل سنّةٌ متَجَدّدة يَجعلها الله لكلّ من آمن واتَّقى، فَرداً كان أَو جَماعة، كَما يَكشف قَوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [الأنفال: 29]، وقَوله ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: 2-3]، فهو نَصرةٌ ومَخرَجٌ وتَثبيتٌ يَلازم التَّقوى في كلّ حين. والثاني الفُرقان الأَكبر، نُقلةٌ حضارية كُبرى نَزَلَت مَرَّتَين في التاريخ مرافِقةً لإنزال الكتاب الجامع: مع موسى حَيث ثَبَّت رِسالته وكَسر شَوكة فرعون ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 53]، ومع محمد حَيث نَصَر المؤمنين يَوم بَدر ﴿يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ﴾ [الأنفال: 41]. فالكتاب الجامع يَنزل ومعه فُرقانٌ يُثَبّته في الواقع، يُمَكّنه ويَكسر شَوكة من عارَضه وأَبى التَّجديد، نُقلةً نَوعية من ماضٍ إلى مستَقبل بالنَّصّ والواقع معاً. ولا يَستقيم تَناوُل هذه الموضوعات الثَّلاثة بمَعزل بَعضها عن بَعض، لأَن بنية الكتاب الجامع تَستوعب شِقَّيه وتَحفظهما آليةُ الفُرقان في وَحدة محكمة؛ ومن لم يَستوعب هذه البنية أَوَّلاً عَسر عَليه فَهم الأَقسام بَعدها، فظَنَّ القرآن والكتاب مترادفَين، أَو اختزل أَحدهما في الآخر، أَو فَتح بَينهما تَناقضاً لا حَقيقة له.

3.3.1 القرآن ـ النظام المعرفي الجامع

تَأَسَّس في تَمهيد الفصل (3.3) بنية الكتاب الجامع بقِسمَيه، التَّشريع المحكَم والقرآن المتَشابه. وهذا القسم الأَوَّل من الفصل يُخَصَّص للقرآن بمعناه المتَشابه، يَكشف حَقيقته البنيوية ومَوقعه الوجودي وآلية نُزوله وصِفاته الذاتية ووَظيفته المعرفية وعَواقب هَجره، استقراءً داخلياً من النَّصّ نَفسه دون استيراد تَعريف من خارجه. ويَتلوه قسمان يُكَمّلان منظومة الكتاب الجامع: القسم 3.3.2 يُؤَسّس الكتاب بمعناه التَّشريعي المحكَم، أَوامرَ ونَواهيَ تَضبط السلوك المجتَمعي، والقسم 3.3.3 يُؤَسّس الفُرقان آليةَ تَثبيتٍ تَفصل الحَقّ عن الباطل في الواقع والنَّصّ معاً. والقارئ الذي يَستوعب هذه الأَقسام الثَّلاثة في تَكاملها يَنفتح له النَّصّ بنيةً معرفية محكمة، يَتجاوز بها الفَهم السطحي إلى رؤية شاملة لطبيعة الكتاب الجامع ومنهج التَّعامل معه.

3.3.1.1 الاسم مفسّراً للمسمَّى ـ تَعريف لُغوي

قبل أَن يَنزل الكتاب على لُغة، تَنزل اللُّغة على الكتاب. ومن هنا فإن أَوّل ما يَنبغي للقارئ أَن يَتَوَقَّف عنده اسم الكتاب نَفسه: «القرآن». فالاسم في القرآن ليس عَلَماً اعتباطياً، بَل مفسِّرٌ للمسمَّى وشارحٌ لطبيعته. ومن قَرأ الاسم بحَقّه عَرف المسمَّى من أَوّل عَتبته.

1. الجَذر اللُّغوي ـ قَرَنَ وقَرَأَ

كَلمة «قرآن» في الجَذر العَربي تَجمع بَين فعلَين متَكاملَين: «قَرَنَ» الذي يَدلّ على الجَمع بَين شَيئَين فأَكثر في وَحدة واحدة لا تَنفصل فيها الأَجزاء بَعد اقترانها، و«قَرَأَ» الذي يَدلّ على استخراج المعنى من المكتوب أَو المنظور. ومن هذا الاقتران الجَذري يَتجلّى المعنى المركَّب للقرآن، فهو نَصّ مقترن في بنيته، مقروء في وَظيفته: مقترن لأَنه يَجمع بَين شَيئَين لا يَفترقان، ومقروء لأَنه يُقَدّم نَفسه للقراءة الواعية لا للحفظ الآلي.

2. معجزة في المضمون

والإعجاز الحقيقي في الاسم يَتجلَّى حين يَنطبق على المسمَّى انطباقاً تاماً. فالقرآن في حقيقته البنيوية اقترانٌ بَين شَيئَين لا يَنفصلان: الآيات الكَونية التي تُمَثِّل سنن الوجود وقَوانينه، والقَصص الإنسانية التي تُمَثِّل سجلّ التَّفاعل البَشري مع تلك السنن. والاثنان مقترنان في نَسيج واحد، لا تَنفصل آية كَونية عن قصة إنسانية إلا فُقدت دَلالة كلٍّ منهما، فلا تَستقيم الآية الكَونية وَحدها دَليلاً ما لم تَقترن بسلوك الأمم في التاريخ، ولا تَستقيم القصة الإنسانية عِبرةً ما لم تَقترن بالسنن الكَونية التي حَكمت مَصير أَصحابها. وهذا الاقتران في نظام محكم لا فَوضى فيه، بَل بنية متَّسقة تَحفظ كلّ عُنصر في موضعه دون خَلط أَو تَكرار عَبثي، إحكامٌ يَكشف نَفسه عَملياً حين يَتفحَّص القارئ النَّصّ فلا يَجد فيه اضطراباً ولا تَناقضاً. وهو مع ذلك يُمكن قراءته إنسانياً، لأن المراد من الاقتران ليس مجرَّد الجَمع بَين الكَونيات والقَصص، بَل أَن يُقرأ ويُفهم؛ فالاسم لا يُمَثِّل نَصاً مغلقاً على ذاته، بَل نَصاً مَطلوبَ التَّناوُل، مَوضوعاً للعَقل البَشري والوَعي الإنساني.

3. لماذا يَقترن النَّصّ بالوجود؟

وأمّا الاقتران الثاني، اقتران النَّصّ بالوجود، فيَستحقّ تَأَملاً في عِلَّته: لماذا قَرن القرآن الحَدث الكَوني بالحَدث الإنساني في نَسيج واحد، ولم يَفصل بَينهما فيَجعل للقَوانين الكَونية كتاباً وللقَصص الإنسانية كتاباً، فيَكون كلٌّ منهما واضحاً في حَدّ ذاته؟ والجَواب يَنبثق من بنية الوجود نَفسه. فالنظام الكَوني المسيِّر للوجود ـ وهو ما سيُسَمّى في فصل 3.7 بالكتاب المبين ـ ليس قَوانين مجرَّدة منفصلة عن السلوك البَشري، بَل آلية حَيَّة متَحَرّكة يَتفاعل معها الإنسان شَاء أَم أَبى: كلّ فعل فيها يُنتج رَدَّة فعل، وكلّ سَبب يُولّد نَتيجة، وكلّ نَتيجة تَصير سَبباً لأخرى، في شَبكة متَّصلة لا انفصام فيها بَين الكَون والإنسان والتاريخ.

والإنسان داخل هذه الآلية يَمرّ بمَرحلتَين. في المرحلة الأُولى يَكون البَشر تابعاً للنظام، فقبل أَن يَستيقظ وَعيه يَكون مَنقاداً للسنن كأَيّ دابة، تَجري عليه نَتائجها دون أَن يَفهم سَببها، مَقروءاً بالسنن لا قارئاً لها. وفي المرحلة الثانية يَصير الإنسان فاعلاً في النظام، فحين يَستيقظ وَعيه ويَتعَلَّم يَنتقل من التَّبَعية إلى الفِعل، يَتفاعل مع السنن ويُطَوّعها لنَفسه ويُنتج ويُؤَثّر، فتَتجلَّى نَتائج سَعيه أمامه فيما يُسَمّى في الفصل ذاته بالإمام المبين. والقاعدة الكُبرى التي تَكشفها هذه الآلية أَنه كلَّما ازداد الإنسان علماً بالسنن استَطاع التَّفاعل معها وتَطويعها فيَرتَقي ويَتَرَسَّخ، وكلَّما جَهلها واتَّبع الخُرافة أَدارته السنن نَتائجها فيَنحسر ويَندَثر، وهي قاعدة عاملة في كلّ زَمن وفي كلّ أُمَّة.

ومن هنا يَتجلَّى لماذا قَرن القرآن الحَدث الكَوني بالحَدث الإنساني: لأَن الاثنَين آلية واحدة، السنّة تَعمل والإنسان يَتفاعل والنَّتيجة تَتجلَّى، فلا يَستقيم فهم السنّة دون رؤية كيف عَملت في الإنسان، ولا يَستقيم فهم التاريخ دون إدراك أَيّ سنّة جَرت فيه. ويَدلّ على شُمولية الإمام المبين قَوله تعالى ﴿وَإِن كَانَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ لَظَالِمِينَ ۝ فَانتَقَمْنَا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [الحجر: 78-79]، فأَصحاب الأَيكة كانوا ظالمين ومع ذلك يُؤَكّد القرآن أَنهم في إمام مبين، أَي أَن مسارهم الجاهل وانتقام السنن منهم بائنٌ مَرئيٌّ للأَجيال القادمة، شاهدٌ على ما يَؤول إليه الجَهل بالسنن. ويُؤَكّده قَوله تعالى ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۝ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ﴾ [النجم: 39-40]، فـ«سَوف يُرى» يَكشف أَن كلّ سَعي يَتجلَّى ويُرى، نَجاحاً كان أَم اندثاراً، علماً كان أَم جَهلاً، محفوظاً كَونياً لا يُمحى أَبداً، شاهداً على صاحبه ولمن يَأتي بَعده.

ومن هنا يَستوعب القارئ لماذا قَصّ القرآن قَصص الأمم الهالكة: ليست تَسلية ولا حكايات منعزلة، بَل شُهوداً على آلية الكتاب المبين، كيف جَهلت تلك الأمم السنن وكيف انساقت بَلا وَعي وكيف فَرضت السنن نَتائجها عليها فاندَثرت؛ وفي المقابل قَصص الأَنبياء وأَتباعهم شُهودٌ على النَّجاة، كيف وَعى أُولئك آلية الوجود وكيف اقترنوا بسننه وكيف تَرَسَّخوا في وجدان الأَجيال. ومن هذا يَنبثق أُفقٌ معاصر مهمّ، فالسنن عاملة الآن كما كانت تَعمل قَديماً: الأمم التي تَعَلَّمت الكَون وتَفاعلت معه ـ كاليابان التي تَجري فيها زَلازل كلّ يَوم ـ ارتَقت وتَرَسَّخت لأَنها فَهمت آلية الكتاب المبين، والأمم التي جَهلت السنن واتَّبعت الخُرافة يَكفيها زَلزال واحد لتَنتهي عن بكرة أَبيها؛ إذ إن فاعليَّة الأمم نَفسها تَصير جزءاً من الوجود، فتَجري عليها سننه التي لا تُحابي، فيَكون انهيار الجاهلة بها نَتيجةَ عَدم انسجامها مع النظام الذي صارت جزءاً منه، لا عُقوبةً مفروضة من خارجه. فالقَصص في القرآن لم تَنته بنَهاية أَصحابها، بَل تَستمرّ شُهوداً على آلية تَجري في كلّ زَمن.

ومن ثَمَّ، حين يَنزل القرآن مطابقاً لأَصله المنشور في الوجود يَأتي مقترناً بطبيعته، يَجمع بَين الآية الكَونية (السنن) والقصة الإنسانية (آثار التَّفاعل)، لأَن الاثنَين في الأَصل آلية واحدة لا تَنفصل: السنّة جانب من الآلية، والقصة جانب آخر منها،

وكلاهما في الكتاب المبين الذي تَجري فيه أَفعال الإنسان وتَتجلَّى نَتائجه. فاقتران النَّصّ بالوجود ليس قَراراً تَأليفياً، بَل استخراجٌ أَمين من حقيقة الوجود نَفسه، فما اقترن في الأَصل ـ السنن وأَثرها في الإنسان ـ اقترن في النَّصّ المنزَّل، ومَن طَلب فَصلهما في القرآن طَلب فَصل ما لا يَنفصل في الوجود. والقارئ بهذا الاقتران يُدعى إلى وَعي مَوقعه في الآلية: إمّا أَن يَتعَلَّم السنن ويَتفاعل معها فيَرتَقي ويَكون من أَهل الإمام المبين الفاعل، وإمّا أَن يَجهلها ويَنساق فيَكون شاهداً سَلبياً تَتجلَّى عليه نَتائج جَهله كما تَجلَّت على من سَبَقه؛ وفي كلتا الحالَين لا انفلات من الآلية، فإمّا تَفاعل واعٍ وإمّا انسياق محتوم.

4. التَّطابق بَين الاسم والمسمَّى

ومن هذا التَّأسيس اللُّغوي تَتجلَّى المعادلة المنهجية الأُولى التي يَنطلق منها هذا الفصل. فالاسم مفسِّرٌ للمسمَّى، إذ «قرآن» تَعني نَصاً مقترناً مقروءاً، فإذا فَتحت النَّصّ وَجدته فعلاً اقتراناً بَين الكَون والتاريخ مَدعواً للقراءة الواعية. والمسمَّى شارحٌ للاسم، إذ يَزداد فَهمك للاسم كلَّما تَعمَّقت في النَّصّ، لأَنه يَكشف لك بنيته الاقترانية في كلّ صَفحة فيَستقرّ في وَعيك أَن «قرآن» ليست تَسمية اعتباطية بَل وَصفٌ بنيويٌّ يَنطق بحقيقة المسمَّى. والاثنان متَلازمان لا يَفترقان، لا يَستقيم فهم أَحدهما إلا بفَهم الآخر.

5. مَوقع هذا التَّأسيس في فَهم القرآن

من هنا، فإن السؤال الذي يَفتتح به هذا الفصل ليس «ما هو القرآن؟» بصورة مفتوحة، بَل «كيف يَشرح القرآن نَفسه باسمه؟»، وهذا منهج استقرائي يَلتزم منذ العَتبة الأُولى أَلَّا يَستورد تَعريفاً من خارج النَّصّ، بَل أَن يَستنطق النَّصّ باسمه قبل أَن يَستنطقه بمضمونه. ومن لم يَقف عند الاسم بحَقّه فاته نِصف المسمَّى، ومن وَقف عنده وعَقل ما فيه دَخل المضمون بعَين قارئ يَعرف ما يَنتظره: اقترانٌ محكم بَين الكَون والتاريخ والسنن، مَفتوحٌ للقراءة الواعية، ممتنعٌ عن الفَوضى والتَّجزئة.

3.3.1.2 القرآن في الوجود ـ كَمنٌ وإشهار وتَجَلٍّ

قَبل أَن نَخوض في صِفات القرآن وآليات نِزاله وتَلَقّيه، يَنبغي أَن يَستقرّ في وَعي القارئ أَين يَستقرّ القرآن في حقيقته الأَصلية. لأَن مَن ظَنَّ القرآن حادثاً مع نُزوله على النَّبي فاته أَنه سابق على ذلك بكَمَنه في الوجود نَفسه. والقَرائن القرآنية على هذا التَّأسيس صَريحة لا تَحتاج إلى تَأويل.

1. القَرينة الأَولى ـ آية البروج

﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ۝ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: 21-22]. والآية تَكشف بنيوياً مَوقع القرآن، فهي لم تَقل «من لوح محفوظ» التي تُفيد المصدر، بَل قالت «في لوح محفوظ» التي تُفيد الظَّرفية والاستقرار، فالقرآن إذن يَستقرّ في اللوح المحفوظ. واللوح المحفوظ كما تَأَسَّس في فصل 2.9 من الباب الثاني ليس خزانة سَماوية يُخزن فيها القرآن، بَل الكَون نَفسه بوصفه مَكشوفاً لمن طَلبه (من الجَذر «لاح» = الإظهار)، ثابتاً بسننه (المحفوظ بالتَّسبيح والتَّقديس الملائكي). فاللوح المحفوظ بنية الكَون الكاشفة الثَّابتة، والقرآن في هذا اللوح، أَي في الكَون نَفسه.

2. القَرينة الثانية ـ آية الطور

﴿وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ ۝ فِي رَقٍّ مَّنْشُورٍ﴾ [الطور: 2-3]. والآية في سياق القَسَم الإلهي الذي افتَتحت به سورة الطور (والطور، وكتاب مَسطور، والبَيت المعمور، والسَّقف المرفوع)، والقَسَم هنا يَكشف العَلاقة الجَوهرية بَين القرآن في صورتَيه. فـ«كتاب مَسطور» هو المصحف، النَّص العَربي المخطوط الذي بَين أَيدي الناس، الذِّكر القابل للتِّلاوة في سُطور منتظمة؛ و«في رَقّ منشور» هو الوجود المنشور، الكَون المفتوح المبسوط أمام البَصيرة الذي تَنطق سننه بكل ما يَحوي المسطور. والآية تَكشف أَن الكتاب المسطور (المصحف) يَستقرّ في الرَّقّ المنشور (الوجود)، أَي أَن القرآن المخطوط مطابق لأَصله المنشور في الوجود، فلا يَستقيم فَهم المسطور إلا بمطابقته للمنشور، ولا يَتَّضح المنشور إلا بقراءته من خلال المسطور. وهذا تَأسيس بالغ الأَهَمّية: القرآن في صورتَين متَطابقتَين لا متَباينتَين، المسطور ذِكرٌ بَين الأَيدي مستخرَجٌ من المنشور، والمنشور كَونٌ هو أَصل المسطور وشاهده.

3. القَرينة الثالثة ـ آية البقرة

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: 185]. فالفعل «أُنزل» مع ظَرفية «فيه» يَدلّ على الإشهار في الزَّمن، إذ لو كان المراد نُزولاً مادياً لمخطوط لَجاء بـ«أُنزل عليه» أو «أُنزل إليه»، لكنّ «فيه» تَكشف أن القرآن أُشهر في رَمضان، أي انتَقل من حال الكَمن إلى حال الإشهار. ورَمضان شَهر إشهار في الوجود، لا حَدث مخطوط.

4. النَّتيجة البِنيوية

من اقتران هذه القَرائن الثَّلاث يَتجلَّى التَّأسيس قاطعاً: القرآن في حقيقته الأَصلية مَوجود في الوجود نَفسه، في اللوح المحفوظ الذي هو الكَون المكشوف الثَّابت بسننه، كتاباً مسطوراً في رَقّ منشور أَي قَوانينَ محكمةً في الوجود المفتوح يَكشفها النَّصّ المتلوّ، أُنزل في رَمضان أَي أُشهر في الزَّمن وانتقل من الكَمن إلى الإشهار. والقرآن إذن بنية معرفية كامنة في الكَون تَنكشف للناس عَبر مَراحل التَّجَلّي، سابقٌ على نُزوله على النَّبي، قائمٌ في الوجود قَبل أَن يَتلَقَّاه أَحد، تَلَقَّاه النَّبي من حال الكَمن إلى حال الوُصول ولم يُنشئه إنشاءً.

ويَكشف القرآن في وَصف نَفسه ثُنائية بنيوية بالغة الدقَّة، تَتجلَّى من اقتران آيتَين بصياغة متَوازية تَنطقان ببُعدَين متكاملَين للقرآن في الوجود: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ۝ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: 21-22]، و﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۝ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ۝ لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: 77-79]. والآيتان متَوازيتان في الصياغة (قرآن + صفة + ظَرفية) لكنّهما تَكشفان بُعدَين مختلفَين متكاملَين. البُعد الأَوَّل القَوانين الناظمة في الوجود ﴿قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾، والمجد كَما سيَتَأَسَّس في 3.3.1.9 يَدلّ على السعة والعُلوّ والثَّبات الذي لا يَنطفئ، وهي صفات ذاتية للقَوانين الكَونية الناظمة تَنبثق من بنيتها نَفسها، واللوح المحفوظ مَوضع تَجَلٍّ ثابت من «لاحَ» الإظهار يَستوعب القَوانين مَكشوفةً لمن طَلَبها بالاستقراء ثابتةً بسننها، فالاقتران يَكشف القَوانين العُلوية الثابتة في بنية الكَون المكشوفة. والبُعد الثاني النَّصّ الذي بَين أَيدينا ﴿قُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾، والكَرم كَما سيَتَأَسَّس في 3.3.1.9 يَدلّ على العَطاء السَّخي المعرفي المتَجَدّد، وهي صفة تَنبثق من عَلاقة القرآن بالقارئ فالكَريم يُعطي لمن يَتَلَقَّى بقَلب صافٍ، والكتاب المكنون حالٌ للنَّصّ بالنِّسبة لمن لم يَطهر فكره لا حالٌ للنَّصّ بذاته، فالاقتران يَكشف النَّصّ المعرفي السَّخي الذي يَستقرّ في حال إكنانٍ بالنِّسبة لمن لم يَطهر فكره.

ولاحظ التَّمييز اللُّغوي الدَّقيق بَين الصياغتَين: اللوح من «لاحَ» مَوضع تَجَلٍّ ذاتي، والكتاب من «ك-ت-ب» جَمع متراصّ منتَظم؛ والمحفوظ ثابت بذاته، والمكنون حال نِسبية للقارئ؛ والمجيد صفة ذاتية لما هو في اللوح، والكَريم صفة عَطائية لما هو في الكتاب. وكلّ تَمييز يَنسجم مع البُعد الذي يَنتمي إليه: القَوانين ذاتية ثابتة عُلوية، والنَّصّ مَوضع عَطاء سَخيّ مشروط بطُهر المتَلَقّي. والبُعدان متَطابقان ضَرورةً بنيوية، فالنَّصّ يُحاكي القَوانين فيَكتسب صفاتها، والقَوانين تَنكَشف عَبر النَّصّ فيَكتسب النَّصّ إحكامها، ولا يَستقيم أَن يَكشف النَّصّ القَوانين المحكمة بصياغة غَير محكمة، ولا أَن تَنكَشف القَوانين المحكمة عَبر نَصّ مضطرب. ومن هنا تَنبع قاعدة «مطابقة المسطور بالمنشور» التي هي قاعدة فَهم القرآن، فالمسطور في النَّصّ يُطابق المسطور في الوجود لأَنهما وَجهان لحَقيقة واحدة محكمة.

5. التَّوازي البنيوي بَين المسطور والمنشور

«المسطور» في الجَذر العَربي يَدلّ على المحكم المبرم الذي لا يَحيد، من «السَّطر» المستَقيم الذي لا اعوجاج فيه، ومنه «المسَيطر» الذي يَفرض حُكمه بإحكام لا انفلات منه. والمسطور بهذا المعنى محكم مبرم لا يَحيد ولا يَسهو ولا يُحابي. ومن آية الطور ﴿وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ ۝ فِي رَقٍّ مَّنْشُورٍ﴾ [الطور: 2-3] تَتجلَّى ثُنائية بنيوية تَتَكامل مع ثُنائية البروج والواقعة. فالبُعد الأَوَّل الكتاب المسطور في الوجود، منظومة القَوانين المحكمة المضبوطة التي تَحكم الرَّقّ المنشور (الكَون)، قَوانين لا تَحيد ولا تَسهو ولا تُحابي تَجري على كلّ من اجتَمعت فيه شُروطها بصَرف النَّظر عن هَويَّته. والبُعد الثاني الكتاب المسطور بَين الأَيدي، النَّصّ القرآني المتلوّ، مسطورٌ أَيضاً لأَنه يَكشف تلك القَوانين بصياغة محكمة، محكَمٌ في بنيته كَما القَوانين التي يَكشفها، مضبوطٌ لا يَحيد كَما النظام الحاكم للوجود.

ويَتأكَّد هذا الإحكام في آية الإسراء 58 ﴿إِن مِّن قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا ۚ كَانَ ذَٰلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾، فالصياغة بحَصر قاطع «إن من قَرية إلا...» تَكشف أَن قانون هَلاك القُرى محكم مبرم، يَجري على كلّ قَرية اجتَمعت فيها الشُّروط بصَرف النَّظر عن هَويَّتها أَو انتمائها، ويَنتظم تَراتبياً في سُطور: القَرية ذات اللون الواحد، فرَفض الرَّأي المغاير، فتَوحيد النظام بمعزل عن قَوانين الوجود، فحَمل بذور الفَناء الذاتي، فالهَلاك؛ وهذه السُّطور المتَراتبة قانون كَوني سائد يَجري بإحكام لا يُحابي. وعلى النَّسق نَفسه يَكتسب الرَّقّ المنشور بُعداً مزدوجاً: في الوجود هو الكَون المفتوح المبسوط المَكشوف للبَصيرة مَحلّ تَجَلّي القَوانين، وفي النَّصّ هو صفحات النَّصّ المفتوحة المتاحة للقراءة المَكشوفة لكلّ من طَلبها مَحلّ تَجَلّي الكَشف اللَّفظي للقَوانين، والاثنان مفتوحان مَكشوفان لا حجاب فيهما. ومن هذا التَّأسيس تَنبع قاعدة «مطابقة المسطور بالمنشور» بصورتها البنيوية المحكمة، فالنَّصّ المسطور بَين الأَيدي مطابق للقَوانين المسطورة في الوجود لأَنهما وَجهان لحَقيقة واحدة، ومن قَرأ النَّصّ بحَقّ قَرأ القَوانين الحاكمة للوجود، ومن طَلب التَّفصيل عَبر حارس بَشري طَلبه في غَير مَوضعه لأَن الحارس الحَقيقي إحكام القانون نَفسه.

6. التَّمييز الدَّقيق - القرآن والوجود

ها هنا تَدقيق منهجي بالغ الأَهَمّية: القرآن في الوجود لا يَعني أَنه هو الوجود بصورته المادية. فالوجود المادي هو الذَّرّة والجَبل والإنسان كأَجسام والأَحداث كوقائع، أَمّا القرآن فهو البنية المعرفية الكامنة في هذا الوجود، التي تَكشف سننه وقَوانينه ومَصائر الأمم في تَفاعلها معها. أَي أَن القرآن ليس الكَون المادي نَفسه، بَل بنيته المعرفية الكامنة: السنن والقَوانين والعَلاقات والأَنماط والحقائق التي تَنطق بها الأَشياء حين يَنفذ إليها الفَهم. ومن هنا يَستقيم القَول إن القرآن بنية كامنة في الوجود، فمن قَرأ الوجود (المنشور) قراءة واعية بَلغ بَعض القرآن، ومن قَرأ المخطوط (المسطور) بَلغ بَعضه الآخر، والاثنان مَصدران للقرآن نَفسه لكنّ كلّ واحد منهما يَستلزم نَوعاً من التَّناوُل.

7. مَراحل تَجَلّي القرآن

من هذا التَّأسيس تَتجلَّى مَراحل سَبع لتَجَلّي القرآن من الكَمن إلى القراءة. الأُولى الكَمن في الوجود، فالقرآن في اللوح المحفوظ في الرَّقّ المنشور، بنية كامنة في الكَون ثابتة بسننه مَكشوفة لمن طَلبها بالتَّأَمل. والثانية الإشهار في الزَّمن ﴿أُنزل فيه القرآن﴾ في رَمضان، انتقالٌ من حال الكَمن إلى حال الإشهار وتَهيئةٌ لتَنزيله في صورة قابلة للوُصول. والثالثة التَّنزيل على قَلب النَّبي ﴿أنزلنا إليك الذِّكر﴾، تَجَلّي القرآن في وَعي مَخصوص بصورة متَدَرّجة وَفق مَواقع الزَّمن وحاجات السياق. والرابعة التَّيسير للذِّكر ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ﴾ [القمر: 17]، تَحويل القرآن إلى صورة مَيسَّرة قابلة للتِّلاوة والتَّناوُل هي «الذِّكر»، صورةٌ مَيسَّرة من القرآن مسطورٌ يُطابق المنشور. والخامسة البَلاغ من النَّبي ﴿لتُبَيّن للناس ما نُزّل إليهم﴾ [النحل: 44]، فالنَّبي يُظهر الذِّكر للناس لا يَكتمه عنهم، بَلاغٌ لا تَفسير. والسادسة المسطور بَين أَيدي الناس، المخطوط المتلوّ النَّصّ العَربي المبين الذي يَتداوله الناس قراءةً وتلاوةً. والسابعة القراءة الواعية بمطابقة المسطور بالمنشور، أَي العَودة من المسطور إلى المنشور بمطابقة المخطوط للكَون، فيَكتشف القارئ كيف يَنطق المسطور بسنن المنشور وكيف يَكشف المنشور معاني المسطور، وهذه هي القراءة بمعناها الكامل مقابل التِّلاوة التي تَقف عند المسطور وَحده.

8. ما يَترتَّب على هذا الفهم

يَترتَّب على هذا الفهم أَن القرآن لا يُفهم بمعزل عن الوجود، لأَن المسطور استخراجٌ من المنشور لا انفصالٌ عنه، ومن قَرأ المسطور دون أَن يُطابقه بالمنشور قَرأ ظلَّه لا أَصله. وأَن الكَون مَصدر فَهم القرآن لا منافس له، فحين يَكتشف العلم سنناً جَديدة لا يُضيف إلى القرآن بَل يَكشف بَعضه الذي كان كامناً في المنشور، ولذلك قال تعالى ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فُصّلت: 53]، فالآيات تَتبَيَّن في الآفاق والأَنفس لأَنها هَناك أَصلاً في الرَّقّ المنشور. وأَن التَّفَكُّر في القرآن تَفَكُّرٌ في الوجود والعَكس، لأَن المسطور في المنشور والمنشور يَنطق بالمسطور، ومن طَلب القرآن في المسطور فقَط دون المنشور فقد طَلبه في صُورته دون أَصله. وأَن القرآن متَشابهٌ مثاني، يُفكّ تَشابُهه بتَعاضد آياته بَعضها مع بَعض لا بمَرجع من خارجه، فالآية المنفردة قَد يَتَشابه عَليها المعنى، فإذا استُحضر قَرينها المثاني في النَّصّ تَطابق المسارَان وانفكّ التَّشابه وتَجَلَّى المعنى نَقياً، كَما في قَوله تعالى ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: 29] الذي يَنفكّ

تَشابُهه بقَرينه ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31] فتَتَبَيَّن نَفخة الرُّوح طَفرةً معرفية، ومن طَلَب فَكّ التَّشابه في الرواية والحديث دون مثاني النَّصّ طَلَبه في مكان غير مكانه كَما سيَتَأَسَّس في 3.3.1.10. وأَن هَجر القرآن الذي ذَكره الفرقان 30 ﴿اتَّخَذُوا هَٰذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ يَأخذ بُعداً أَعمق، فالهَجر ليس تَرك التِّلاوة فقط بَل تَرك القراءة بمعناها الكامل، إذ تَلا الناس المسطور دون أَن يَطابقوه بالمنشور فاكتَفوا بالصورة وتَركوا الأَصل.

3.3.1.3 القرآن نُبُوّة محمَّدية ـ البُرهان الوجودي

كلّ نَبيٍّ بَعثه الله أَيَّده ببُرهان وجودي يَكشف صِدق رِسالته، يَتجاوز الحُجَّة اللُّغوية إلى الحُضور الموضوعي. فموسى أُيِّد بالعَصا التي تَتحَوَّل ثُعباناً مبيناً، وعيسى أُيِّد بالروح التي يُكَلِّم الناس بها في المهد كَهلاً ويُحيي الموتى ويُبرئ الأكمه والأَبرص، وكلّ بُرهان يَتناسب مع طبيعة الرِّسالة وعَصرها. والبُرهان هو الفيصل الذي يُطلَب عند دَعوى الحَقّ، كَما يَكشف قَوله تعالى ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً ۖ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ۖ هَٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِيَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِي ۗ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ ۖ فَهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنبياء: 24]، فالنَّصّ يَطلب البُرهان على دَعوى الباطل، ثُمَّ يُقابله بأَن «الذِّكر» نَفسه ـ ما مع النَّبي وما قَبله ـ هو البُرهان القائم على الحَقّ. والنَّبي محمد لم يَخرج عن هذه السنّة الإلهية، فقد أُيِّد ببُرهان وجودي يَفوق ما سَبقه يُناسب رِسالةً خاتمةً عامّةً للناس كافة، هذا البُرهان هو القرآن نَفسه.

ويَتجلَّى مَوقع القرآن من الرِّسالة المحمَّدية في آية يونس 37 ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [يونس: 37]، وهي تَكشف عَلاقة ثُلاثية محكمة تَستحقّ التَّأَمل في كلّ بُعد منها.

1. البُعد الأَوّل ـ نَفي الافتراء

«ما كان هذا القرآن أَن يُفترى من دون الله». الآية لا تَدفع تُهمة الافتراء بحُجَّة لُغوية أَو بَلاغية، بَل بطبيعة القرآن نَفسه. فالقرآن في حقيقته الوجودية كَما تَأَسَّس في القسم السابق بنية كامنة في الكَون، مستخرَجة من الرَّقّ المنشور، مطابقة لأَصلها، وهذا ليس ما يَستطيع بَشر أَن يُنشئه افتراءً. ومن ادَّعى أَن محمداً افتراه فعَليه أَن يَأتي بمثله، والتَّحَدّي قائم لكلّ من اجتَمعت همَّته على المحاكاة، فعَجز الناس مجتَمعين عن الإتيان بمثله شاهدٌ على نَفي الافتراء.

2. البُعد الثاني ـ تَصديق التَّشريع

«ولكن تَصديق الذي بَين يَديه». التَّشريع المجرَّد، مهما عَلت قِيمه وسَمت أَخلاقه، يَبقى محتاجاً إلى حُضور وجودي يُؤَكّده، والقرآن يَأتي بهذا الحُضور: آياته الكَونية تَكشف سنن الوجود التي يَتأَسَّس عليها التَّشريع، وقَصصه تَعرض كيف تَفاعلت الأمم معه نَجاحاً وفَشلاً، وأَمثاله تُجَلّي قِيمه في صُور حَيَّة، ووَعيده يُؤَكّد عَواقب مخالفته، وتَبشيره يُؤَكّد ثَمرات الالتزام به. والنَّتيجة أَن التَّشريع لا يَقف وَحده مجرَّداً، بَل مُسنَداً بكلّ ما في القرآن من شُهود الوجود؛ فحين يُواجَه بتَشكيك يَجد القرآن خَلفه يَعضده، وحين يُحاوَل تَحريفه يَجد البَشر القرآن شاهداً يَكشف الحَقّ.

3. البُعد الثالث ـ نَفي الرَّيب وتَفصيل الكتاب من رَبّ العالمين

«وتَفصيل الكتاب لا رَيب فيه من رَبّ العالمين». فبَعد أَن صَدَّق القرآن المستَجَدّ التَّشريعي («تَصديق الذي بَين يَديه»)، يَنتقل إلى بُعد آخر مستقلّ هو «تَفصيل الكتاب»، منظومة تَخصّ المحكَمات الأَزَلية المشتَركة بَين الرسالات تَحديداً، تَتَأَسَّس بدقَّتها في فصل الكتاب (3.3.2.6). فالكليات التَّشريعية ثابتة تُنسب لله دلالةً على إطلاقها وأَزليَّتها، لكنّ تَفصيلها يَجري عَليه الزَّمن، إذ يَختَلف بَين رِسالة ورِسالة بما يُوائم تَطَوّر الأمم، فيُفَصَّل في كلّ رِسالة بما يُناسب زَمنها وثَقافتها، ولذلك يُنسب التَّفصيل لرَبّ العالمين لتَماهيه مع الزَّمن لا لله. ونَفيُ الرَّيب في الآية مُعَلَّقٌ بهذا التَّفصيل تَحديداً: «لا رَيب فيه»، أَي لا اضطراب فيه

ولا تَناقض، فاختلاف تَفصيل الكليات بَين رِسالة وأُخرى ليس تَبَدُّلاً في الأَصل ولا رَيباً في الحُكم، بَل توقيتٌ ربوبيّ حكيم يُنزل كلّ تَفصيل في زَمنه المتَوائم مع تَطَوّر البشرية، فلا رَيب في تَفصيلٍ هذا شَأنه، إذ هو من رَبّ العالمين الذي يُدَبّر الزَّمن وأهله.

ويَكشف هذا التَّمييزَ التحامُ آيات التَّفصيل بنِسبتها الربوبية صَراحةً في خاتمتها، مقابل نِسبة المحكَم لله صَراحةً. فتَحريم الميتة والدَّم محكَمٌ يُنسب لله في نَصّ الآية ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ ۖ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: 173]، فالتَّحريم لله وخاتمتها «إنّ الله غفور رحيم». فإذا طُلب تَفصيل المحَرَّم من الدَّم، جاء بنِسبة ربوبية صَريحة ﴿قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام: 145]، حَيث فُصّل الدَّم المحَرَّم بالمسفوح وَحده دون ما لا يَخرج من الذَّبيحة، وخُتمت بنِسبة ربوبية «فإنّ ربّك غفور رحيم». فالتحامُ الختام بالنِّسبة الربوبية في آية التَّفصيل، مقابل النِّسبة الإلهية في آية المحكَم، بُرهانٌ بنيوي على أن تَفصيل المحكَم لرَبّ العالمين.

ويَستثنى من ذلك المستَجَدّ التَّشريعي المحمَّدي، فإن تَفصيله يُنسب لله لا لرَبّ العالمين. والعِلَّة بنيوية: المستَجَدّ محكَمٌ لم يَسبقه تَفصيلٌ في رِسالة ماضية يَتَطَوَّر عَنه، بَل نَزل محكَماً ومفصَّلاً في زَمن واحد من عند الله، فلم يَجرِ الزَّمن على تَفصيله، فيُنسب هو وتَفصيله لله معاً. فالتَّفصيل الربوبيّ خاصٌّ بالمحكَمات الأَزَلية المشتَركة التي يَجري الزَّمن على تَفصيلها عَبر الرسالات، لا بالمستَجَدّ الذي نَزل دفعةً واحدة. والذي يَعني القرآن في هذا المَوضع كَونه البُرهان المصَدّق بحُضوره للمستَجَدّ، لا تَفصيل المحكَم الذي مَوضعه فصل الكتاب

4. القرآن الدَّليل الذي يَفوق ما سَبقه

ما يَجعل القرآن برهاناً يَفوق العَصا والروح أنه برهان دائم متَجَدّد. فالعَصا أَيَّدت رِسالة موسى في مَوقفها ثم انقَضى مَوقفها فبَقي أَثرها رواية، والروح في عيسى أَيَّدت رِسالته في زَمنه ثم انقَضى زَمنه فبَقي أَثرها رواية، لكنّ القرآن لا يَنقضي زَمنه ولا يَتَوَقَّف تَأييده، يَتجَدَّد فهمه مع كلّ عَصر، وتَتَكَشَّف طَبَقات معناه مع كلّ تَقَدّم معرفي، وتَنطق آياته الكَونية لكلّ جيل بما يُوافق علومه. ولذلك جاء التَّحَدّي بصياغة دائمة ﴿لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ لا بصياغة وَقتية تَنقضي، لأن التَّحَدّي قائم في كلّ عَصر يُواجَه به الناس في كلّ زَمن فلا يَستطيعون.

5. نَقل آيات تَأييد النُّبُوّة من شَخص النَّبي إلى الكتاب

ومن أَعمق ما يَكشفه التَّأَمل في الانتقال بَين منظومتَي النُّبوّات السابقة والنُّبُوّة المحَمَّدية، أَن الله أَزال بنيوياً آيات التَّأييد المادية المرتَبطة بشَخص النَّبي، ونَقل آيات التَّأييد إلى الكتاب نَفسه. فالنُّبُوّة في النَّبي محمد ثابتة بنَصّ الكتاب، لكنّ آيات تَأييدها لم تَعد مادية معجزة تَلتَصق بشَخصه، بَل عَقلية معرفية قائمة في القرآن، وهذا النَّقل يَكشفه اقتران آيات متَعَدّدة تَستحقّ التَّأَمل المتَتابع.

فالنُّبوّات السابقة أُيّدَت بآيات معجزة مرتَبطة بشَخص النَّبي (موسى بالعَصا واليَد، وعيسى بإحياء الموتى وإبراء الأَكمه والأَبرص)، وكلّ آية مادية مرتَبطة بشَخص النَّبي تُنشئ إشكالاً بنيوياً ثلاثياً. الإشكال الأَوّل الالتباس في الفَهم، إذ شَذَّ بَعض الناس فعَبدوا الشَّخص بَدل الرّسالة، فالنَّبي الذي يَأتي بآية مادية قَد يُؤَلَّه بنَظر القاصرين عن التَّمييز بَين الفاعل والمفعول فيَنحرفون عن التَّوحيد إلى تَقديس الشَّخص. والإشكال الثاني الانقضاء بمَوت النَّبي، فآية التَّأييد المادية تَنقَضي بانقضاء صاحبها، عَصا موسى لم تَعد تَتَحَوَّل بَعده وإحياء الموتى لم يَعد بَعد عيسى، فيَبقى أَثرها رواية تاريخية لا حجَّة قائمة على الأَجيال اللاحقة. والإشكال الثالث الحَصر بمَن أَبصرها، فالآية المادية محصورة فيمن شاهدها مباشرة، ومَن لم يَرها يُكَذّبها فتُصبح أَساطير الأَوَّلين.

ومن اقتران آياتٍ متَعَدّدة تَتَجَلّى المنظومة البنيوية لهذا الانتقال. فعَهد الآيات المادية الباهرة قد انقَضى، لأَنها كانت تُلجئ من رآها إلى الإيمان جَبراً إذ لا تُضحَد، ومن كَذّب بها بَعد رُؤيتها أُهلك، كَما يَكشف قَوله تعالى ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَن نُّرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا

أَن كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ ۚ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا ۚ وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء: 59]، فالآية المادية تَخويف يُلجِئ لا بُرهان يَهدي العَقل. ولذلك حين طَلب القَوم آيةً مادية، جاء الجَواب أَن عَهدها مَضى وخَبرها في الصُّحف الأُولى ﴿وَقَالُوا لَوْلَا يَأْتِينَا بِآيَةٍ مِّن رَّبِّهِ ۚ أَوَلَمْ تَأْتِهِم بَيِّنَةُ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ﴾ [طه: 133].

ويَتأَكَّد بنيوياً أَن النَّبي محمداً لا يَملك تلك الآيات المادية المعهودة، بَل هو نَذير مبين يَحمل آية من جِنس آخر، كَما يَكشف قَوله تعالى ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ ۖ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [العنكبوت: 50]، وقَوله ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ ۚ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يُنَزِّلَ آيَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: 37]. ولاحظ نِسبة الآية المطلوبة إلى «رَبّه»، فهم يَطلبون آيةً مادية باهرة فاعليتها ربوبية حاضرة في الوجود؛ والله قادر عليها، لكنّ طَلبهم جَهلٌ وقَصرُ نَظر، إذ لم يَعقلوا أَن ما نَزل على النَّبي أَعظم آية عَرفها الوجود، تُقرأ إلى يَوم الدِّين، كَما يَكشف قَوله تعالى ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ ۖ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ﴾ [العنكبوت: 49].

ويَكشف القرآن هذه النَّقلة في جِنس الآية صَراحةً، إذ كانت آيات الرسالات السابقة ربوبيةً مادية بصرية تُؤتاها الأَنبياء بُرهاناً مرئياً على نُبُوّتهم، فتَغَيَّر النَّمط في الرِّسالة المحمَّدية من آية ربوبية مادية إلى آية إلهية معرفية مجرَّدة، كَما يَكشف قَوله تعالى ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الزُّمر: 23]. فهذا «الحَديث» المتَشابه المثاني هو القرآن، بُرهان من جِنس آخر يُقشعرّ منه الجِلد ويَلين له القَلب، لا آية بصرية تُلجئ البَصر. ولاحظ نِسبة التَّنزيل إلى «الله» لا إلى رَبّ العالمين، لأَن صياغة هذا البُرهان على هَيئة الكتاب المتَشابه المثاني صياغة إلهية الإحكام، كَما سيتَأَسَّس في فصل الكتاب (3.3.2.4)، وإن كان مضمونه الكَوني القَصصي ربوبياً. ويَختم هذه المنظومة قَوله تعالى ﴿لَّٰكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ ۖ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ ۖ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء: 166]، فالقرآن أَنزله الله بعلمه، والله نَفسه يَشهد به والملائكة، فلا يَحتاج إلى آية مادية تَشهد له، إذ شَهادة الله بعلمه أَعظم بُرهان.

ومن هذا التَّمييز تَتَجَلّى معادلة بنيوية حاسمة تَكشف سرّ تَفَوّق القرآن بُرهاناً. فالآية الربوبية المادية قُوَّتها في لحظة مشاهدتها، فمن شَهدها في عَهد الرسالات الأُولى آمن بها جَبراً، ثُمَّ كلَّما تَتابعت الأَجيال وبَعُدت عن زَمنها خَفَت بَريقها واضمحلّ، حتى تَحَوَّلت إلى رواياتٍ يُكَذّبها اللاحقون، كَما يَكشف قَوله تعالى ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَن نُّرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَن كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ﴾. فعَلاقة الإيمان بالآية المادية عَكسية مع الزَّمن، كلَّما بَعُد الناس عن رِسالة موسى وعيسى خَفَ إيمانهم بآياتهما، إذ صارت خَبراً يُروى لا حُضوراً يُشاهَد. أَمّا القرآن، آية الرِّسالة الخاتمة الخالدة، فعَلاقة الإيمان به طَردية مع الزَّمن، عَكس الآية المادية تماماً. فكلَّما بَعُدنا عن زَمن نُزوله تَوافرت أَدوات التَّدَبّر وتَطَوَّرت العلوم، فتَكَشَّفت طَبقات آياته واتَّسقت مع الواقع المتَطَوّر، فازداد الإيمان به رُسوخاً. وهذا هو سرّ كَونه بُرهان الرِّسالة الخاتمة، إذ لا يَصلح للخلود إلا بُرهان يَقوى بمرور الزَّمن لا يَضعف، يَتَجَدَّد تَأييده مع كلّ اكتشاف بدل أَن يَضمحلّ مع كلّ جيل. فالآية المادية بَريق يَخبو، والقرآن نُور يَتَّسع، وفي هذا التَّناظر العَكسي بُرهان بنيوي على أَن القرآن أَعظم آية عَرفها الوجود، تُقرأ إلى يَوم الدِّين.

ومن هذا النَّقل تَتَجَلّى فائدة بنيوية مضاعَفة. أُولاها حماية التَّوحيد، فالنَّبي لا يُؤَلَّه بآيات مادية لأَنها منفَصلة عن الشَّخص قائمة في الكتاب، ومن أَتى الكتاب وَجد فيه آيات بَيّنات لا تَلتَصق بشَخص النَّبي فلا يَنحرف إلى تَقديسه، وهذا يَنسجم مع احتكار الله للأُلوهية ومع منهج الرِّسالة الخاتمة في تَنقية التَّوحيد. وثانيتها امتداد الحجَّة، فآيات التَّأييد في الكتاب قائمة إلى يَوم القيامة لا تَنقَضي بمَوت النَّبي، والقرآن آيات بَيّنات في صدور الذين أُوتوا العلم يَتَجَدَّد بَيانها مع كلّ عَصر، ولذلك صحَّ التَّحَدّي الدائم ﴿لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: 88] يُواجَه به الناس في كلّ زَمن. وثالثتها تَعضيد المحكَمات، فالقرآن العَقلي المعرفي بحُضوره الوُجودي يُعَضّد المحكَمات التَّشريعية الإلهية ويَنفي عنها الرَّيب ويُصَدّقها بشُهود الكَون والتاريخ، كَما يَكشف قَوله تعالى ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف: 4] حَيث القرآن في أُمّ الكتاب يُعَضّدها بحُضوره.

ومن اقتران ما تَأَسَّس تَتَجَلّى المنظومة كاملةً: الرُّسل السابقون آيات تَأييد نُبُوّاتهم في أَشخاصهم مرتَبطةً بمعجزاتهم المادية، والرِّسالة المحَمَّدية آيات تَأييد نُبُوَّتها في الكتاب نَفسه مفصولةً عن شَخص النَّبي، والنَّبي نَبيٌّ بنَصّ الكتاب الذي يَحمل آيات تَأييد نُبُوَّته يُبَلّغها للناس بصورتها العَقلية المعرفية، ويَنطفئ شَخصه ليَبقى الكتاب وَحده شاهداً على الرِّسالة. ولذلك جاءت

صياغة الفُرقان 30 ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَٰذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ بـ«الرَّسول» بأَل التَّعريف يُمَثِّل القرآن نَفسه في عَلاقته بالقَوم، كَما سَيَتَأَسَّس في البَند التالي، فالرَّسول والقرآن متَلازمان بنيوياً يَنوب أَحدهما عن الآخر في الدَّلالة على الرِّسالة

6. «الرسول» المعرَّف ـ القرآن جَوهرةً والمنظومة المَدَنية الجامعة

من دقَّة التَّعبير القرآني التَّمييز بَين «رَسوله» المضاف بضَمير الهاء و«الرَّسول» المعَرَّف بأَل. فصياغة «الله ورَسوله» المضافة تَخصّ المستَجَدّ التَّشريعي المُلزِم للأُمَّة المحمَّدية تَحديداً، عَقداً إيمانياً خاصّاً بأَتباع الرِّسالة، كَما يَتَأَسَّس في فصل مَراتب الطاعة (5.5.4.4). أمّا «الرَّسول» المعَرَّف بأَل دون إضافة، فيَحمل بنيةً جامعة أَوسع، يُمَثِّل الرِّسالة في الكتاب الحَيّ بوَجهَين متَلازمَين.

الوَجه الأَوَّل، القرآن جَوهرةً، حَيث يُمَثِّل «الرَّسول» القرآن بُرهانَ الرِّسالة في علاقته بالقَوم، كَما يَكشف قَوله تعالى ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَٰذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ [الفرقان: 30]، فحين هَجر القَوم القرآن هَجروا «الرَّسول» نَفسه، إذ هو الوَجه المبَلِّغ للقرآن. والوَجه الثاني، المنظومة المَدَنية الجامعة، حَيث يُمَثِّل «الرَّسول» المعَرَّف التَّشريع المدنيّ الجامع المشتَرك بَين كلّ الرسالات، وقيادة بناء الدَّولة، مفتوحاً لكلّ المؤمنين بالله بكلّ طَوائفهم تَحت سَقف المواطنة، لا للأُمَّة المحمَّدية وَحدها. ولذلك يُرَدّ النِّزاع المجتَمعي إلى «الله والرَّسول» المعَرَّف ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: 59] لا إلى «الله ورَسوله» المضاف، حِفاظاً على عَدالة المنظومة الجامعة التي تَستَوعب كلّ المنطَوين تَحت سَقف الوَطَن، كَما يَتَأَسَّس بدقَّته في فصل مَراتب الطاعة (5.5.4.5 و5.5.4.6).

7. الثُّنائية التَّعبيرية المحكمة

ومن اقتران الصياغتَين تَتجلَّى ثُنائية مَنهجية دَقيقة. صيغة «الله ورَسوله» المضافة تَخصّ الأُمَّة المحمَّدية بشِقَّي تَشريعها معاً: الثابت الكلِّيّ المشتَرك بَين كلّ الرسالات، والمستَجَدّ المُلزِم الخاصّ بها؛ فهي تَنبثق من ثَوابت الله الأَزَلية ثُمَّ تُضيف إليها محدث تشريعي وتَفصيلها المحمَّدي الخاصّ. وصيغة «الرَّسول» المعَرَّفة تَنبثق من خطاب رَبّ العالمين، تَحمل المنهج المعرفيّ الجامع: القرآن بُرهاناً يَهدي العَقل، والتَّشريع المدنيّ المشتَرك الذي تُبنى عَليه الدَّولة الجامعة المتَعَدّدة المِلل. والاثنان يَتكاملان لا يَتعارضان، فالمؤمن المحمَّدي مواطنٌ مَدَني تَحت «الرَّسول» المعَرَّف، ومؤمنٌ رساليّ تَحت «رَسوله» المضاف؛ والمؤمن من غَير المحمَّديين يَنخَرط في «الرَّسول» المعَرَّف مواطناً مَدَنياً دون أَن يَلتَزم بخصوصية «رَسوله» المضاف. وبهذا يَكون النَّبي مبَلِّغ التَّشريع المحمَّدي الخاصّ بصياغة «الله ورَسوله»، وحامل القرآن وقائد الدَّولة المَدَنية الجامعة بصياغة «الرَّسول» المعَرَّف.

8. نَتائج هذا التَّأسيس

يَنبثق من هذا الفهم عدَّة نَتائج. أَوّلها أَن القرآن جَوهرةٌ مخصوصة بالرِّسالة المحمَّدية، فرَسول الله محمد خاتم النَّبيّين والقرآن آيته، ولأَنه آية الرِّسالة العامّة للناس وَجب أَن يَبقى خالداً إلى يَوم الدِّين، إذ لا نَبيَّ بَعده يَحمل آيةً جَديدة، فبَقي القرآن وَحده بُرهاناً قائماً لا يُتجاوز ولا يَنقضي. وثانيها أَن القرآن للناس كافة في خطابه، فمع اختصاصه بالرِّسالة المحمَّدية بصياغته المتَشابهة الكَونية القَصصية يَبقى خطابه للناس كلّهم، والنَّبي قناة بَلاغ لا حصر اختصاص. وثالثها أَن هَجر القرآن هَجرٌ للرِّسالة، لأَن «الرَّسول» المعرَّف يُمَثِّل القرآن، فمَن تَرك القرآن وادَّعى اتّباع النَّبي ناقَض نَفسه، إذ النَّبي والقرآن مقترنان لا يَنفصلان في معنى الرَّسول. ورابعها أَن التَّشريع يَستند إلى القرآن، فلا يَستقيم منعَزلاً عنه لأَن القرآن يُصَدّقه ويَدعمه بشُهود الوجود، ومن أَخذ التَّشريع دون القرآن فَقد تَصديقه ووَقع في الجُمود. وخامسها أَن القرآن بُرهان دائم لا يَنقضي بانقضاء عَصر ولا يَتقادم بمَرور زَمن، يَتجَدَّد تَأييده مع كلّ اكتشاف ويَتعَمَّق فهمه مع كلّ تَدَبّر.

3.3.1.4 الإنزال والفَرق والتَّنزيل - آلية النُّزول

نُزول القرآن ليس حَدثاً بَسيطاً وَقع لحظة واحدة، بَل آلية محكمة تَجري في مَراحل متَكاملة يَكشفها القرآن نَفسه بصياغات لُغوية دَقيقة، تُمَيّز بَين الإنزال الواحد والفَرق المحكم والتَّنزيل المتَدَرّج. ومن لم يُمَيّز بَين هذه المَراحل اضطَرب في فهم آيات النُّزول، فظَنّها متَناقضة وهي متَكاملة، أَو حَملها على معنى واحد فأَفقدها دقَّتها.

1. المرحلة الأُولى - الإنزال جملة واحدة

يَفتتح القرآن آلية نُزوله بحَدث جامع في آية البقرة ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: 185]. والآية تَستعمل الفعل «أُنزل» بصيغة الإنزال الكلّي مع ظَرفية «فيه»، وهو تَركيب بالغ الدقَّة، إذ لو كان المراد نُزولاً مادياً لمخطوط لَجاء بـ«أُنزل عليه» أَو «أُنزل إليه» بصياغة الوُصول، لكنّ «أُنزل فيه» تَكشف أَن القرآن أُشهر في رَمضان إشهاراً واحداً، انتَقل من حال الكَمن في الوجود إلى حال الإشهار في الزَّمن، فرَمضان شَهر إشهار في الوجود لا حَدث مخطوط. والإنزال بهذا المعنى هو التَّجَلّي الكلّي للقرآن، حَيث يَنتقل من بنيته الكامنة في الكَون كَما تَأَسَّس في القسم الثاني إلى حال يَكون فيه قابلاً للتَّنزيل المتَدَرّج، وهذا يَتسق مع التَّمييز المؤَسَّس في فصل 1.5 من الباب الأَوّل حَيث الإنزال إسقاط دفعة واحدة والتَّنزيل إسقاط متَدَرّج.

2. المرحلة الثانية - الفَرق المحكم

ثم تَأتي مرحلة الفَرق التي يَكشفها قَوله تعالى ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا﴾ [الإسراء: 106]. والآية تَجمع في صياغة واحدة بَين فعلَين متَتابعَين، «فَرَقناه» ثم «نَزَّلناه تَنزيلاً»، والمفعول به في الفعلَين القرآن نَفسه، فالفَرق متَماهٍ مع التَّنزيل المنجَّم على دَفعات لا منفصل عنه. والفَرق هنا ليس تَجزئة عَشوائية بَل فَكّ للتَّشابك البَياني المحتمَل لدى القارئ، فلو كانت الكَلمة «جَزَّأناه» لكان المعنى تَقطيعاً للقرآن إلى أَجزاء متَفَرّقة قد يَختلط بَعضها ببَعض، لكنّ «فَرَقناه» تَكشف معنى أَدقّ، وهو جَعل القرآن قابلاً للتَّتَبّع المنظَّم بحَيث يُرَتَّل كلّ موضوع منه على حدة ويُفهم بمعزل عن غَيره.

وسرّ هذا التَّنجيم يَتَجَلّى في اعتراض الذين كَفروا وجَوابه، قَوله تعالى ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ [الفرقان: 32]. فالقرآن في إشهاره الأَوَّل جملةٌ واحدة، كَما الوجود نَفسه جملةٌ متناغمة من السنن والنظم المترابطة يَعضد بَعضها بَعضاً فيَسير بها الوجود، بنيةٌ واحدة متعاضدة لا أَجزاء مبعثرة. لكنّ الله نَزَّله منجَّماً لا لأن أَصله مجزَّأ، بَل رَحمةً وحكمةً: لئلا يَشقّ على النَّبي حَملُه دفعةً فيُثَبّت به فؤاده على المُكث، ولئلا يَشقّ على الناس استيعابُه فيَقرؤونه على مُكث.

وهنا يَتَّضح سرّ اختيار لَفظ «فَرَقناه» دون «جَزَّأناه»، فالفَرق في أَصله اللُّغوي يَدلّ على أَمرَين: أَن المفروق واحدٌ في ذاته، وأَن فَرقه يَلزمه عاملٌ خارجٌ عنه يَفصل بَين أَجزائه. فالمرء وزوجه واحدٌ في أَصلهما، والشَّيطان عاملٌ خارجيّ يُفَرّق بَينهما ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾ [البقرة: 102]، والحَقّ والباطل قد يَختلطان فيَأتي الفُرقان عاملاً يَفصل بَينهما ﴿إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: 29]. فالفَرق فعلٌ يَقع بمؤثّرٍ خارجيّ على ما هو في ذاته واحد، لا تَقطيعٌ ذاتيّ يُبَعثر أَصلاً مجزَّأً.

وعلى هذا، فالقرآن واحدٌ في أَصله، جملةٌ متناغمة كَما الوجود نَفسه، والله هو العامل الذي فَرَقه بالتَّنزيل المنجَّم على دَفعات أَداءً لحكمة التَّثبيت والمُكث. وكَما فَرَقه بقُدرته فهو قادرٌ بنَفس قُدرته أَن يَجمعه ويُعيده متَّحداً كَما كان، إذ قال ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ [القيامة: 17]، فتَكَفَّل بجَمعه كتاباً جامعاً يَلتئم في وَحدته الأَصلية. فالعِبرة في الفَرق بوَحدة الأَصل وبالعامل القادر على الفَرق والجَمع معاً، لا باشتراط التئامٍ يَلزم عن ذات الفَرق؛ فمن فَرَق القرآن بحكمة قادرٌ أَن يَجمعه بحكمة، ووَحدته الأَصلية ثابتة قبل التَّنجيم وبَعد الجَمع.

ومن هنا يَنبثق سرّ تَميُّز القرآن بصفة الإبانة، فهو مفروق أَي مَجعول قابلاً للتَّرتيل الموضوعي، فالقارئ لا يَجمع كلّ ما فيه بكليته استقراءً دفعة واحدة فيَشقّ عليه ويَلتبس عليه الفَهم، بَل يَتَتَبَّعه موضوعاً موضوعاً يَستخرج كلّ ما يَتعَلّق بمَوضوع واحد

ويُرَتّبه ثم يَنتقل إلى موضوع آخر فيَفعل به مثل ذلك، وبهذه الآلية المنظَّمة يُحيط بمَواضيع القرآن واحداً بَعد آخر دون أَن يَضيع في زَخم النَّص الكلّي.

ويُؤَيّد هذا الفهم قَوله تعالى ﴿رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ◯ فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ﴾ [البَيّنة: 2-3]، فالصُّحف المطهَّرة تَحوي «كُتباً قَيِّمة» بصيغة الجَمع، ومعنى ذلك أَن القرآن في حقيقته مجموعة كُتب منتظمة، كلّ كتاب منها بمَوضوع قائم بذاته لا تَتَشابك في الفَهم وإن جَمعها النَّص الواحد، والرَّسول يَتلوها بهذا التَّرتيب المنظَّم لا خَلطاً ولا إجمالاً. وقَوله «لتَقرأه على الناس على مُكث» يَكشف نَتيجة الفَرق، فالقرآن المفروق يُستطاع قراءته على رَويَّة وتَأَنٍّ لأَن القارئ يَأخذه موضوعاً موضوعاً فيَثبت ويَتَمَكَّن من استقرائه، ولو كان مختلطاً تَتَشابك مَواضيعه في الفَهم لتَطلَّب جُهداً مضنياً لفَكّ تَشابكه ولشَقَّ على الناس استيعابه، لكنّ الله جَعله مفروقاً ميسوراً يُرَتَّل بصورة منظَّمة فيَستوعبه الناس بمُكث وَفق طَبقات تَفَكُّرهم وتَدَبُّرهم.

3. المرحلة الثالثة ـ التَّنزيل المتَدَرّج للنَّص

ثم تَأتي مرحلة التَّنزيل التي يَكشفها ختام آية الإسراء «ونَزَّلناه تَنزيلاً»، وتَتَأَكَّد في قَوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنزِيلًا﴾ [الإنسان: 23]. والتَّنزيل في هاتَين الآيتَين تَنزيل للنَّص نَفسه، يَجري على قَلب النَّبي تَدَفّقاً متَدَرّجاً مستمراً على مَدار فَترة النُّبُوّة والرّسالة، فالقرآن لم يَنزل نَصاً مكتوباً جامعاً دفعة واحدة على النَّبي، بَل تَدَفَّق نَصاً متَدَرّجاً حتى اكتَملت الرّسالة بختم النُّبُوّة. وهذا التَّنزيل المتَدَرّج يُلاحظه القارئ في تَنَوّع سياقات الآيات، فبَعضها يَنزل في مَكَّة وبَعضها في المدينة، وبَعضها في موضوع كَوني وبَعضها في موضوع قَصصي، وكلّ ذلك يَنبثق من آلية التَّنزيل المتَدَفّق على قَلب النَّبي بما يُناسب طَور الرِّسالة ووَعي المخاطَبين

4. التَّنزيل المتَجَدّد للمعنى

غَير أَن للتَّنزيل بُعداً ثانياً يَنبغي للقارئ أَن يُمَيّزه، يَكشفه قَوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ﴾ [المائدة: 101]. فعبارة «حين يُنَزَّل القرآن» لا تَتَحَدَّث عن تَنزيل النَّص الذي انتَهى بختم النُّبُوّة، بَل عن تَكَشّف المعنى الذي يَجري في الزَّمن، أَي أَن القرآن وإن اكتَمل نَصّاً تَتَنَزَّل معانيه باستمرار وَفق ظَرف الوَقت وحاجة العَصر، فما يُبدى للأَجيال المتأَخّرة من معاني الآيات لم يَكن مدركاً للأَوّلين، وما يَنكشف لجيل قد لا يَكون مكتَملاً عند جيل آخر.

ومن هنا يَتَّضح معنى «تَسؤكم»، فالسوء لا يَأتي من المعنى ذاته بَل من كَشفه قبل أَوانه المعرفي، إذ المعنى الصَّحيح إذا أُبدي للمرء قبل أَن يَبلغ المحلّ المعرفي الذي يَستوعبه أَربكه ونَفَّره، لأَنه ليس مهَيَّأً فكرياً لاستقباله. ومثاله قَوله تعالى ﴿وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ◯ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ﴾ [الفجر: 1-3]، فقد فَهمها الأَوَّلون كَلماتٍ عَربية جَلِيَّة ولم يَنتبهوا لها قرآناً وجودياً؛ ولو قيل لهم في زَمنهم إنها تُشير إلى انبثاق الوجود ومَراحله الأُولى ـ الفَجر مَبدأ الانبثاق، والليالي العَشر المَراحل الممتدة قبل أَن تَتَكَوَّن المادة ويَظهر الضَّوء، والشَّفع والوَتر أَوَّل لَبنات التَّكوين المادّي ـ لَساءهم ذلك ونَفروا منه، لأَنهم ليسوا في محلٍّ معرفيّ يُوائم تلك الإفادات.

وليست هذه القاعدة ماضيةً انقَضت بانقضاء الأَوَّلين، بَل سارية في كلّ عَصر، فحتى نحن اليَوم حين نُحاول تَأويل بَعض الآيات الكَونية كَقَوله تعالى ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ ◯ الْجَوَارِ الْكُنَّسِ﴾ [التكوير: 15-16]، لو شُرح معناها الوجودي لمن ليس في محلّ وَعي بها لابتَأَس وساءه المعنى، لعَدم مجاراة مستواه المعرفي لما شُرح. فالعِبرة أَن لكلّ معنىً وَقتاً يُوائم بُلوغ المتَلَقّي محلَّه المعرفي، فرداً كان أَو جيلاً، ومن أَبدى المعنى قبل أَوانه ساء صاحبَه وإن كان حَقّاً، لا لخَلل في المعنى بَل لقُصور الاستعداد عن استيعابه.

ولذلك جاء النَّهي عن السؤال قبل أَوانه رَحمةً وحكمةً، حِفظاً للمتَلَقّي من معنىً يُربكه قبل أَن يَبلغ استعداده له، إذ المعنى لا يُبدى إلا حين يَنزل، أَي حين يَأتي وَقته في تَكَشّف الفَهم، ومن طَلبه قبل وَقته طَلب ما لا يَستوعبه الوَعي البَشري بَعد.

5. استمرار تَنزيل المعنى إلى ما شاء الله

والقاعدة الكُبرى التي يَنبثق منها هذا الفهم أن آيات القرآن تَتَكَشَّف تَباعاً عبر العُصور وَفق التَّطَوّر الإنساني، فالنَّص اكتَمل بختم النُّبُوّة لكنّ المعنى يَتَدَفَّق إلى يَوم يَرث الله الأَرض ومن عليها، كلّ عَصر يَستخرج من القرآن معاني ثُلائم فَهمه ويَترك لمن بَعده ما لا يَستوعبه، وهذه السنّة الإلهية مستمرَّة إلى يَوم القيامة. ويَدلّ على هذا الاستمرار قَوله تعالى ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فُصّلت: 53]، فسِين الاستقبال في «سَنُريهم» تكشف أن الإراءة لم تَنقطع بحَدثٍ ماضٍ، بَل هي عَملية مستمرّة متَجَدّدة تَتوالى جيلاً بَعد جيل، كلَّما تَقَدَّم العلم تَبَيَّن من الآيات في الآفاق والأنفس ما لم يَكن بائناً من قبل، لأنها هَناك أَصلاً في الرَّقّ المنشور تَنتظر بُلوغ الوَعي محلَّها. ولذلك تَتَكَشَّف للأَجيال المتأَخّرة آيات لم تَكن مفهومة بعمقها لمن سَبق، فآيات الكَون التي تَتَحَدَّث عن خَلق السَّماوات والأَرض وعن الذرة وعن الإنسان في تَكَوّنه وعن البَحر والرياح والجبال تَنفتح طَبقات معانيها مع كلّ تَقَدّم معرفي، وهذا تَنزيل للمعنى لا للنَّص، فالنَّص واحد ثابت لكنّ معانيه تَتَجَدَّد في وَعي القارئ.

6. التَّنزيلان في وَحدتهما

من اقتران الحالَتَين تَتجلَّى آلية محكمة: تَنزيل النَّص انتَهى بانتهاء النُّبُوّة فالقرآن اكتَمل نَصاً ثابتاً لا يُزاد فيه ولا يُنقَص، وتَنزيل المعنى مستمرّ إلى ما شاء الله فالقرآن مفتوح مَعنىً متَجَدّداً يَكتشفه كلّ عَصر بقَدر تَفَكّره. والقارئ الذي يَستوعب هذه الثُّنائية يَدخل القرآن بفَهم متَوازن، لا يَتَوَقَّف عند فَهم الجيل الأوّل بحَيث يَجمد، ولا يَتَجاوز ضَوابط النَّص بحَيث يَتيه في تَأويلات لا أَساس لها، بَل يَتَعَلَّم أَن النَّص محكم ثابت وأَن المعنى يَنفتح بالتَّدَبّر ومطابقة الواقع المتَجَدّد.

7. القرآن لا يُفهم بآية منتَزَعة

ومن نَتائج هذا التَّأسيس فهم قَوله تعالى ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114]. فقَوله «ولا تَعجل بالقرآن» يَكشف خَصيصة منهجية بالغة الأَهَمّية مَردُّها أَن القرآن متَشابهٌ مثاني، فالآية فيه لا يَكتمل معناها إلا بقَرينتها المثاني الكاشفة لها، ومن عَجل بآية قبل أَن يَبلغها مثناها تَعَجَّل معنىً ناقصاً قبل أَن يُقضى إليه وَحيه. فالقرآن لا يُفهم بآية مُنتَزَعة ولا ببَعض آيات مَعزولة عن سياقها، فآياته مَواضيع علمية تَنزل من رَبّ العالمين تُحاكي الوجود في كَونياته وقَصصه وسننه، ولا يَستقيم فَهم موضوع منها إلا بأَخذ كلّ آياته الموضوعية وتَرتيلها معاً ومطابقة بَعضها ببَعض، حتى يُقضى الوَحي في الموضوع فيَكتمل معناه بمثانيه، كَما سيَتَأَسَّس في 3.3.1.10. وقَوله «وقُل رَبّ زدني علماً» يَختم الآية بأَن العلم بالقرآن لا يَكتمل دفعةً بَل يَتَدَرَّج بالتَّدَبّر واستحضار المثاني.

8. التَّرتيل الموضوعي شَرط الفَهم

وهذا ما تُؤَكّده آية المُزَّمِّل ﴿أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ [المُزَّمِّل: 4]. فالتَّرتيل ليس قراءة بَطيئة متزنة، بَل تَرتيب الآيات وَفق مَواضيعها، فالقارئ يَجمع آيات الموضوع الواحد ويُقَلّبها معاً ويَستخرج من اقترانها ما لا يَستخرجه من كلّ واحدة منها على حدة، وهذا التَّرتيل الموضوعي شَرط الفَهم الصَّحيح، ومن أَخلّ به وقَع في خَطأ التَّفسير المنفرد للآيات. ولذلك ختم الله الآية بقَوله «وقُل رَبّ زدني علماً»، فالعلم بالقرآن لا يَكتمل دفعة واحدة بَل يَتَدَرَّج مع تَدَبّر القارئ ويَتَوَسَّع مع كلّ ترتيل موضوعي جَديد، ومن طَلب الاستزادة في العلم بالقرآن فقد فَهم آلية نُزوله وآلية تَلَقّيه.

9. الآليات الخَمس في وَحدتها

من اقتران هذه الآليات تَتجلَّى منظومة محكمة لنُزول القرآن وتَلَقّيه. فالإنزال يُعطي القرآن حُضوراً واحداً في رَمضان فيَكون قائماً مَوجوداً قابلاً للتَّفاعل، انتقالاً من الكَمن في الوجود إلى الإشهار في الزَّمن. والفَرق يُنَجّم هذا الأَصل الواحد على دَفعات متَماهياً مع التَّنزيل، رَحمةً لتَثبيت فؤاد النَّبي وقراءته على الناس على مُكث، ويُعطيه في الوقت نَفسه بنية مفروقة قابلة للتَّرتيل الموضوعي لئلا تَتَشابك مَواضيعه في فَهم القارئ. وتَنزيل النَّص يُعطيه تَدَفّقاً متَدَرّجاً على قَلب النَّبي طوال فَترة النُّبُوّة حتى يَكتمل النَّص بختمها، ثُمَّ يَلتئم كتاباً جامعاً كَما كان في أَصله الواحد. وتَنزيل المعنى يَفتح طَبقاته للأَجيال المتَلاحقة فيَتَكَشَّف لكلّ عَصر بقَدر تَفَكّره ومعرفته. والتَّرتيل الموضوعي يَجعل القارئ يَتَتَبَّع كلّ موضوع على حدة، يَجمع آياته ويُقَلّبها فيَستخرج معناها من اقترانها لا من انفرادها. والقارئ الذي يَستوعب هذه الآليات يَدخل القرآن بفَهم مغاير، لا يَقرأه آية

مُنتَزَعة من سياقها، ولا يَجمع كلّ ما فيه دفعة واحدة فيَتيه، ولا يَتَوَقَّف عند فَهم سَبق فيَجمد، ولا يَتَجاوز ضَوابط النَّص فيَتأَوَّل عَبثاً، بَل يَتَتَبَّع موضوعاته بالتَّرتيل ويُطابق المسطور بالمنشور كَما تَأَسَّس في القسم الثاني ويَستزيد من العلم به في كلّ عَصر. والقرآن بهذه الآليات المتَكاملة نَصّ مفتوح للوَعي البَشري في كلّ زَمن، لا يُغلق عند تَفسير ولا يَنحصر في فَهم، النَّص محكم ثابت والمعنى متَجَدّد بقَدر تَدَبّر القارئ ومطابقته للواقع، وهذه آلية الرَّحمة التي يَنزل بها كتاب يُخاطب الناس كافة لا قَوماً بعَينهم ولا عَصراً دون عَصر.

3.3.1.5 عَربياً لا أَعجمياً ـ نَقاء البَيان

من المفاتيح المنهجية التي يُسلّمها القرآن للقارئ صفة «عَربياً» التي يَصف بها القرآن نَفسه في مواضع متَعَدّدة. والقارئ السطحي قد يَختزل هذه الصفة في كَونها إشارة إلى لُغة قَوم بعَينهم، فيَظنّ أَن القرآن «عَربي» لأنه نَزل بلسان العَرب وكَفى، لكنّ الاستقراء الداخلي يَكشف بُعداً أَعمق لهذه الصفة يَنقلها من المستوى اللُّغوي الضَّيّق إلى المستوى المنهجي الجامع.

1. شَواهد الصِّفة في القرآن

يَصف القرآن نَفسه بأَنه «عَربي» في سياقات متَعَدّدة تَستحقّ التَّأَمل في اقترانها، كَقَوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [طه: 113]، وقَوله ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: 2]، وقَوله ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الشورى: 7]، وقَوله ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الزمر: 28]. والمتأَمّل في اقتران هذه الآيات يُلاحظ أَن «عَربياً» تَأتي مقترنة بأَهداف منهجية، فهي تُقترن بـ«لعلَّكم تَعقلون» وبـ«غَير ذي عِوَج» وبالنذارة العامّة لـ«أُمّ القُرى ومن حَولها»، والاقتران يَكشف أَن «عَربياً» ليست مجرَّد إخبار بلُغة النُّزول بَل صفة منهجية تَخدم وَظيفة القرآن.

2. شَواهد الاستعمال الحَيّ ـ كَشف من اللسان نَفسه

ما يُؤَكّد المعنى البنيوي لـ«عَربي» شَواهده في الاستعمال الحَيّ للُغة، التي تَكشف أَن العَرب أَنفسهم لم يَستعملوا الكَلمة بمعنى لُغوي قَومي فقط بَل بمعنى الأَصالة والنَّقاء. فنَقول «خَيل عَربي» ولا يُقصد به أَن الخَيل يَتَكَلَّم العَربية، بَل أَنه أَصيل في سلالته نَقي من الشَّوائب الجينية صافٍ من الخَلط بسلالات أُخرى. ونَقول «قَعدة عَربية» ولا يُقصد بها جَلسة بلُغة قَوم، بَل الجَلسة الأَصيلة الأُولى للبَشر على الأَرض التي يَتَّبعها جلّ البَشر في فطرتهم. بَل إن العَرب أَنفسهم إنما سُمّوا «عَرباً» من هذا المعنى، فقد كانوا قَوماً يَعتنون بالأَنساب ويُوثّقونها ويَحرصون على نَقائها من الدَّخيل، فاكتَسبوا الاسم من صفة الأَصالة والنَّقاء النَّسبي التي اشتَهروا بها، لا من لُغةٍ يَتكَلَّمونها. ولم يَكن نَقاؤهم في النَّسب وَحده، بَل في البَيان والفِكر كَذلك، فقد اشتَهروا بفَصاحة اللسان وصَفاء التَّعبير ونَقائه من اللَّحن واللَّغو، حتى صار «العَربي» فيهم وَصفاً للأَصيل النَّقي في نَسبه وبَيانه وفِكره معاً، والأَصالة جامعُ ذلك كلِّه: نَقاء العِرق، ونَقاء النُّطق، ونَقاء الإدراك. وكلّ هذه الاستعمالات تَكشف أَن كَلمة «عَربي» في الفطرة اللُّغوية تَدلّ على الأَصالة والنَّقاء والصَّفاء لا على انتماء قَومي، ومن هنا تَتأَكَّد دَلالة «قرآناً عَربياً» وَفق الفطرة اللسانية ذاتها: قرآن أَصيل في معانيه، نَقي من الشَّوائب، فَصيح البَيان صافٍ من اللَّغو الزَّمني، لم تَدخل عليه الكَلمات المحدَثة العارضة، بَل جلّ محتواه ذو جُذور أَصيلة ثابتة.

3. آية الزُّمر ـ غَير ذي عِوَج

تَتأَكَّد هذه الصِّفة المنهجية في قَوله تعالى ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الزمر: 28]، فاقتران «عَربياً» بـ«غَير ذي عِوَج» في آية واحدة كَشف بنيوي، إذ العَربية هنا مرادفة لانعدام العِوَج، والعِوَج في اللسان العَربي هو الالتواء والانحراف عن الاستقامة، فالقرآن «عَربي» بمعنى أَنه مستقيم في بَيانه سَوي في تَعبيره لا التواء فيه ولا غموض. ولو كان معنى «عَربياً» مجرَّد لُغة العَرب لما كانت إضافة «غَير ذي عِوَج» إلا تَكراراً لا داعي له، لأَن أَيّ لُغة بَشرية قد تَكون مستقيمة أَو ملتوية، لكنّ الاقتران يَكشف أَن «عَربياً» نَفسها صفة بَيان تَتأَكَّد بـ«غَير ذي عِوَج».

4. آية يوسف ـ لعلَّكم تَعقلون

ويَتأكَّد البُعد المنهجي في قَوله تعالى ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: 2]، فلو كانت «عَربياً» مجرَّد إخبار بلُغة النُّزول لما كانت العِلَّة «لعلَّكم تَعقلون»، إذ أَيّ نَصّ يَنزل بلُغة قَوم يَعقلونه بصورة طَبيعية لا يَحتاج إلى تَعليل، لكنّ القرآن يَجعل من «عَربياً» شَرطاً للعَقل والفَهم، لأنه يَقصد بها النَّقاء البَياني الذي يَستطيع به العَقل أَن يَنفذ إلى المعاني دون حواجز.

5. «حُكماً عَربياً» ـ شاهد قاطع على المعنى البنيوي

ومن أَقطع الشَّواهد على أَن «عَربياً» صفة منهجية لا وَصف لُغوي قَومي قَوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ [الرعد: 37]، فالآية تَصف الحُكم نَفسه بأَنه «عَربي» لا اللُّغة التي صيغ بها، والفَرق جَوهري. فلو كان معنى «عَربياً» في هذا السياق لُغة العَرب لكان معنى الآية أَن الحُكم نَفسه قَومي محلّي يُلائم العَرب دون غَيرهم، وهذا يَتَعارض جَذرياً مع كَون الرِّسالة عالمية للناس كافة، لأَن الأَحكام التي تُوصف بأَنها «عَربية» بمعنى قَومي لا تَصلح للأَجيال والثَّقافات المختلفة وتَتَحَوَّل مع الزَّمن إلى قَوالب جامدة لا تُحاكي الواقع المتَجَدّد. لكنّ المعنى الصَّحيح أَن «عَربياً» صفة لطبيعة الحُكم في ذاته، والأدقّ ليس مجرَّد الوضوح بَل النَّقاء من أَيّ شائبة، فالحُكم العالمي لا يَكفي أَن يَكون واضحاً ليَكون صالحاً للناس كافة بَل يَنبغي أَن يَكون صافياً من أَيّ نَزعة أَو مَيل أَو انحراف يُخرجه من عالمية الرِّسالة.

والشَّوائب التي قد تَدخل على الحُكم تَتَنَوَّع، فمنها انحياز ثَقافي يَجعل الحُكم يُلائم قَوماً دون قَوم، ومَيل عاطفي يَجعله يَتأَثَّر بحالة وَجدانية، وتَحَزّبية تَجعله يَنحاز لفئة دون أُخرى، وقُصور معرفي يَجعله لا يَستوعب أَوضاعاً أُخرى، وكلّ شائبة من هذه تَنفي عن الحُكم صفة العالمية وتَجعله محدوداً بزَمنه ومكانه. ومن هنا تَتجلّى استحالة بَشرية للتَّشريع النَّقي العالمي، فالبَشر بطبيعتهم لا يُحيطون بكلّ المجتمعات والأَزمنة، فيهم عاطفة وتَحَزّبية لا انفلات منها، يَنطلقون من ثَقافات محدودة لا يَملكون رؤية كلية للوجود، ولو وَضعوا تَشريعاً وادَّعوا له العالمية لكشف الزَّمن نَزعاتهم ومَيولهم وأَخرج التَّطَوّر التاريخي شَوائبه إلى السطح. ولا يُمكن أَن يَكون الحُكم نَقياً عالمياً إلا ممَّن خَلق السَّماوات والأَرض، الذي يَملك الرُّؤية الكلية ويَتجاوز الزَّمكان والثَّقافات ومنزَّه عن العَواطف والتَّحَيّزات ويَعرف ما يُلائم البَشر في كلّ عَصر. وهذا هو المعنى ـ النَّقاء العالمي ـ يَنطبق على الكتاب الجامع بشِقَّيه، كلٌّ بحَسب طبيعته: فالتَّشريع «عَربي» نَقيّ من التَّحَيّز الثَّقافي والمَيل العاطفي والانحياز الفِئوي، والقرآن «عَربي» نَقيّ بمحاكاته الأَمينة لواقعه في الوجود، صافٍ في معانيه لا انحراف فيها لمن أَقبل عليه بقَلب سَليم من الإشراك. فكلاهما نَقيّ من العَبث البَشري، لكنّ نَقاء التَّشريع في تَجَرّده عن الهَوى، ونَقاء القرآن في مطابقته للمنشور وصَفاء بَيانه للقلب الطاهر.

6. آية فُصّلت 44 ـ السيناريو الكاشف

تَكشف آية فُصّلت بصورة قاطعة الفَرق بَين الفهم البسيط والفهم البنيوي لصفة «عَربياً» عَبر سيناريو افتراضي يَطرحه القرآن، قَوله تعالى ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ۖ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ۗ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ﴾ [فُصّلت: 44]. والمتأَمّل في الآية يُلاحظ أَن المواجهة لم تُوضع بَين «العَربية» وأَيّ لُغة قَومية بعَينها، فلم يَقل القرآن «لو جَعلناه قرآناً فارسياً» أَو «رومياً» أَو «عبرياً» رَغم أَن هذه لُغات موجودة معروفة في زَمن النُّزول، بَل قال «أَعجمياً»، وهذه الكَلمة في العَربية لا تُشير إلى لُغة قَومية محدَّدة بَل إلى صفة في البَيان نَفسه: ما لا يُفصح عن نَفسه، ما يَأتي مبهماً ملتوياً.

7. الأَصل المسجَّل والترجمة العَربية

والسيناريو الذي تَطرحه الآية بنيوي بالغ الدقَّة، فقَوله «لو جَعلناه قرآناً أَعجمياً» ليس فَرضية مجرَّدة من العَدم بَل إشارة إلى الأَصل الفعلي للمحتوى قبل الجَعل. والمعنى أَن قَصص الأمم في أَصل تَسجيلها الكَوني مسجَّلة بلسان زَمن الحَدث نَفسه كَما وَقعت في حينها، فقَصص إبراهيم مسجَّلة بلسان قَومه، وقَصص موسى بلسان قَومه، وقَصص عاد وثَمود وقَوم لوط بأَلسنتهم، وقَصص يوسف بلسان عَصره، والنُّسخ في الأَصل طبق الأَصل تَحفظ الحَدث بكلّ ما حَوله من لسان وثَقافة ومصطلحات، كَذلك آيات الكَون في أَصل تَسجيلها مسجَّلة بمصطلحاتها الكَونية المباشرة كَما هي مودَعة في بنية الوجود. ولو نَزل القرآن

بهذا الأَصل المسجَّل دون تَرجمة لكان مَزيجاً من أَلسنة قَديمة لا يَفهمها أَحد، ومصطلحات كَونية مبهمة للمتَلَقّي، وثَقافات منقَرضة لا حياة فيها لمن جاء بَعدها، عَسراً شَديداً على المتَلَقّي وصُعوبة بالغة في الفَهم.

8. التَّمييز بَين «الجَعل» و«الإنزال»

ولذلك جاء قَوله «جَعلناه قرآناً عَربياً» بصياغة الجَعل، ويَستحقّ هذا الاختيار اللُّغوي توضيحاً منهجياً، فالقرآن أُنزل بلا شَكّ وآيات الإنزال صَريحة كَقَوله ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنزِيلًا﴾ [الإنسان: 23] وقَوله ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: 185]، فلا يَستقيم القَول بأَن القرآن «جُعل» ولم «يُنزَل» بَل أُنزل وجُعل معاً. والتَّمييز ليس في نَفي الإنزال بَل في الإدراج اللُّغوي الذي اختاره النَّص، ففي وَصف عَربية القرآن أدرج النَّص مصطلح «الجَعل» صَراحةً ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: 3]، أَمّا في وَصف عَربية التَّشريع فلم يُدرج «الجَعل» مطلقاً بَل اكتَفى بصياغة الإنزال المباشر ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ [الرعد: 37].

و«الجَعل» يُفيد كيفية الإنزال لا يَنفيه، فالقرآن أُنزل لكنّ إنزاله جَرى بصورة مخصوصة عَبَّر عنها النَّص بـ«الجَعل»، والجَعل في العَربية يَدلّ على التَّحويل من حال إلى حال، فيَكشف إدراجه في وَصف عَربية القرآن أَن إنزاله جَرى مع تَحويل لا إنزالاً مجرَّداً، أَي مترجَماً من أَصله الكَوني المسجَّل في الإمام المبين والرَّقّ المنشور إلى لسان عَربي يَفهمه الناس. أَمّا التَّشريع فأُنزل بدون إدراج للجَعل، وعَدم إدراجه كَشف بنيوي، إذ التَّشريع لم يُحَوَّل من أَصل سابق لأَنه مجرَّدات إلهية من خارج الوجود كَما تَأَسَّس في الباب الثاني، تَنزل مباشرة من الذات المطلقة، فأُنزل بصورته النهائية دون حاجة إلى تَحويل أَو ترجمة فجاء «حُكماً عَربياً» مباشرة. ومن هنا تَتجلّى دقَّة الإدراج اللُّغوي القرآني، فالفعل «أَنزل» مشترك بَين القرآن والتَّشريع، لكنّ «الجَعل» مدرَج في وَصف القرآن دون التَّشريع، والإدراج الانتقائي يَكشف فَرقاً في آلية الإنزال: القرآن أُنزل بجَعل وتَحويل من أَصل كَوني، والتَّشريع أُنزل مباشرة بدون جَعل لعدم حضور سابق له في الوجود.

9. «أَأَعجمي وعَربي» ـ قَرينة تَحسم التَّمييز

ومن أَدقّ ما يَكشف صحَّة هذا الفهم الصياغة اللُّغوية لاعتراض المستَنكرين في الآية نَفسها: «أَأَعجمي وعَربي». فلو كان النَّص في السيناريو الافتراضي كلّه أعجمياً بصورة موحَّدة لاكتَفى المستَنكرون بقَولهم «أَأَعجمي» يَستَنكرون كلّ النَّص، لكنّهم قالوا «أَأَعجمي وعَربي» فأَضافوا «وعَربي» التي تَستلزم لُغوياً وجود قِسم عَربي يُقابل القِسم الأَعجمي في النَّص. والسؤال البنيوي: ما القِسم العَربي الذي بَقي عَربياً رَغم أَن السيناريو افتَرض جَعله أعجمياً؟ والجَواب يَنبثق من بنية الكتاب الجامع كَما تَأَسَّس في تَمهيد الفصل: الكتاب يَحوي قِسمَين، القرآن (القَصص والكَونيات) والتَّشريع (الأَحكام)، والسيناريو الافتراضي يَستهدف القرآن فقط («لو جَعلناه قرآناً أَعجمياً»)، أَمّا التَّشريع فيَبقى عَربياً نَقياً كَما تَأَسَّس في «حُكماً عَربياً». ومن هنا يَستَنكر المستَنكرون الخَلط بَين قِسم أَعجمي (القرآن) وقِسم عَربي (التَّشريع)، فيَقولون «أَأَعجمي وعَربي»، ولو كان التَّشريع جزءاً من القرآن بمعنى يُلغي التَّمييز بَينهما لانتَفت كَلمة «وعَربي» من اعتراضهم، لكنّ النَّص يَفصل بَين القِسمَين عَبر هذه الصياغة الدَّقيقة فيُؤَكّد البنية الثُّنائية للكتاب الجامع.

10. «لولا فُصّلت آياته» ـ الإبانة الذاتية شَرط لا خيار

«فُصّلت» في الآية تَعني استَبانت وانكَشفت من ذاتها، والمعنى أَن الناس في هذا السيناريو يَطلبون أَن يَتَّضح القرآن بذاته وأَن تَنكَشف آياته بنَفسها، لأَن الأَصل المنهجي أَن يَكون البَيان داخلياً ذاتياً لا خارجياً مفروضاً. وهذا الطَّلب الفطري الذي يَنشأ في السيناريو الافتراضي يَكشف قاعدة بنيوية، فالقرآن يَستحقّ أَن يَكون مفصَّلاً بذاته لأَنه نَزل ليُقرأ ويُفهم، وأَيّ نَصّ يَفقد إبانته الذاتية يَفقد قُدرته على الهداية. ومن هنا جاء القرآن «عَربياً» ابتداءً، أَي مترجَماً من أَصله المسجَّل إلى لسان نَقي، فلم يَحتَج الناس إلى أَن يَطلبوا تَفصيله كَما طَلبوه، فالنَّص مفصَّلاً بذاته منذ البداية.

11. التَّبعة على وَظيفة النَّبي

ويَنبثق من هذا الفهم نَتيجة بالغة الأَهَمّية، أَن النُّبُوّة غَير ملزَمة بالكَشف التَّفصيلي للقرآن بَل فقط بإظهاره، فحتى في السيناريو الافتراضي حَيث يَكون القرآن أَعجمياً تَكون مَهمَّة النَّبي البَلاغ والإظهار لا الكَشف عن المعنى. فالنَّبي يُظهر النَّص للناس سَواء كان أَعجمياً أَو عَربياً، أَمّا الإبانة فشَأن النَّص نَفسه: إن كان مفصَّلاً بذاته أُبين، وإن لم يَكن مفصَّلاً اعتَرض الناس بأَنفسهم. وهذا يضع حداً لسَردية أَن أَحداً مَوكَّل ببَيان القرآن فَهماً وشَرحاً، لأَن الأَصل في الآية أَن البَيان داخلي لا أَن النَّبي يَكشفه، ولو كان النَّبي مَوكَّلاً بكَشف المعنى لما كان لطَلَب «فُصّلت آياته» معنى، إذ يَستطيع الناس الرُّجوع إليه ليَشرح لهم، لكنّ الآية تَفترض أَن الإبانة لا تَأتي إلا من النَّص ذاته، فإن لم تَأتِ منه اعتَرض الناس وطَلَبوها.

12. خاتمة الآية ـ هدى وشِفاء

ولذلك ختم الله الآية بقَوله ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ﴾، فالقرآن هدى وشفاء لأَنه عَربي مبين بذاته، يَستطيع كلّ مؤمن أَن يَجد فيه الهداية والشِّفاء بصورة مباشرة دون حاجة إلى وَسيط يَكشف معناه، ومن طَلَب الهداية في القرآن من خلال شَرح خارجي منفصل ناقَض صفة «عَربياً» التي تَستلزم الإبانة الذاتية.

13. «لسان عَربي مبين» ـ كَشف بنيوي عن طبيعة القرآن

من دقائق الاختيار اللُّغوي القرآني أَن النَّص لم يَستعمل كَلمة «لُغة» في وَصف القرآن في أَيّ مَوضع، بَل قال ﴿وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: 103]، والفَرق بَين «اللسان» و«اللُّغة» في الجَذر العَربي بنيوي عَميق. فاللسان في أَصله من النُّطق الكاشف الموضح، تَقول «لسان الحال» لما يَكشف عن حقيقة الشَّيء دون كَلام، واللسان يُبَيّن ويُفصح بذاته وَصفاً لازماً لطبيعة النَّاطق به، ولذلك حين يُوصف القرآن بأَنه «لسان عَربي» يَكون المعنى أَنه كَشف ذاتي مفصح عن نَفسه يَنطق بحقيقته بصورة مباشرة لا تَحتاج إلى وَسيط. أَمّا اللُّغة فمن «لَغا» بمعنى ما تَغَيَّر وتَطَوَّر، وهي ثَقافة تَواصل بَين قَوم في زَمن مخصوص، محلية بطبعها تَتَغَيَّر بتَغَيّر الثَّقافة وتَطَوّرها، فاللُّغة التي يَتكَلَّم بها الناس اليَوم مختلفة عن لُغتهم قبل مئتَي عام، ولو تَكَلَّم أَحد اليَوم بلُغته الحالية أَمام من عاش قبل مئتَي عام لصعُب عليه الفهم، لأَن اللُّغة استَوعبت ثَقافة العَصر وتَطَوَّرت بمصطلحات جَديدة لم تَكن مَوجودة من قَبل كالبرمجيات والتكنولوجيا والمواصلات الحديثة والاتصالات، الثقافات بشكل عام، وما لا يَنتهي من المصطلحات التي تَدخل اللُّغة كلّ يَوم.

14. شاهد قاطع ـ آية إبراهيم 4

وما يُؤَكّد دقَّة هذا الاختيار قَوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: 4]. ووَجه الشاهد أَن الآية قَرنت «اللسان» بعِلَّته صَراحةً، فقالت «بلسان قَومه» ثُمَّ علَّلت «ليُبَيّن لهم»، فجَعلت غاية اللسان هي البَيان. وهذا الاقتران يَكشف تَعريف اللسان من النَّصّ نَفسه: اللسان أَداة الكَشف والإبانة في بنيته، لا مجرَّد لُغة قَوم. إذ لو كان المراد مجرَّد اللُّغة القَومية وَسيلةً للتَّخاطب، لما لَزم أَن تَتَّصل بعِلَّة «ليُبَيّن»، لأَن أَيّ لُغة وَسيلة تَخاطب سَواء أَبانت أَم لم تُبِن؛ لكنّ النَّصّ حين قال «بلسان قَومه ليُبَيّن لهم» وَصل الوَسيلة بغايتها، فدَلّ على أَن اللسان إنما اختير لأَنه في أَصله ناطقٌ كاشفٌ يُبَيّن.

ومن هنا يَتأَكَّد أَن القرآن يَطّرد في اختيار «لسان» دون «لُغة» حتى في هذا المَوضع الذي يَتَحَدَّث فيه عن أَقوام بأَعيانهم، وهو المَوضع الذي كان يُتَوَقَّع فيه أَن تَأتي «لُغة» لو كانت مرادفةً للسان. فاطّراده على «لسان» مَقروناً بعِلَّة البَيان يَقطع بأَن الكَلمة اختيرت لوَظيفتها الكاشفة لا للانتماء اللُّغوي القَومي. وإذا ثَبت أَن اللسان بنيته الكَشف والبَيان، ثَبت أَن وَصف القرآن بأَنه «لسان عَربي مبين» [النحل: 103] يَعني أَنه نَصّ كاشفٌ مبينٌ بذاته، لا نَصّ منسوب إلى لُغة قَوم. وسيَتَبَيَّن في البَند التالي فَرقٌ آخر دَقيق تَكشفه الآية: أَن الرُّسل السابقين «بلسان قَومه» بإضافة قَومية لأَن رسالاتهم محدَّدة لأَقوامها، والقرآن «لسان عَربي» بلا إضافة لأَن رسالته عامّة للناس كافة.

ويَزداد هذا التَّمييز جَلاءً حين نَستنطق النَّصّ تَعريفَ «اللَّغو» ـ وهو أَصل «اللُّغة» من «لَغا» ـ كَما استَنطقناه تَعريفَ «اللسان». فقَوله تعالى ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فُصّلت: 26] يَكشف أَن «اللَّغو» في بنيته فعلُ تَغييرٍ وصَرفٍ للمعنى عن مَوضعه، فالذين كَفروا دُعوا إلى أَن يُحدثوا في القرآن لَغواً، أَي يُغَيّروا معانيه ويَصرفوا كَلماته عن أَصلها تَشويشاً يُفقده بَيانه ليَغلبوا. فبَان من اقتران الشاهدَين أَن «اللسان» و«اللَّغو» نَقيضان: اللسان في

بنيته الكَشف والبَيان يُظهر المعنى على أَصله، واللَّغو في بنيته التَّغيير والصَّرف يَنقل المعنى عن أَصله. ومن هنا يَتَّضح لِمَ نَأى القرآن عن وَصف نَفسه بـ«اللُّغة» المشتَقَّة من «اللَّغو»، إذ لا يَليق بنَصّ الإبانة أَن يُنسب إلى جَذرٍ معناه التَّغيير والصَّرف، فاختار «اللسان» المبين الذي يَنطق بالمعنى على أَصله.

وهذا «اللَّغو» بعَينه هو ما أَصاب كَثيراً من معاني القرآن حين صُرفت عن مَوضعها الأَصيل إلى غَيره، فاللَّغو ليس فعلاً ماضياً انقَضى بأَصحابه الأوَّلين، بَل آفةٌ متَّصلة في كلّ زَمن، كلَّما حُمّل المعنى ما لا يَحتمل أَو نُقل عن أَصله بتَأويل دَخيل، فكان ذلك لَغواً في القرآن وإن لم يَقصد صاحبه ما قَصده الأوَّلون. ومن هنا كان رَدّ هذا اللَّغو إلى أَصل اللسان المبين سبيلَ حفظ المعنى على نَقائه، إذ الأَصل أَن يُؤخذ القرآن لساناً يُبَيّن لا لَغواً يُصرَف.

15. القرآن لم يُنسَب إلى قَوم

ومن القَرائن البالغة الأَهَمّية في وَصف القرآن لنَفسه أَنه لم يَنسب لسانه إلى قَوم بعَينهم، فلم يَقل النَّص إن القرآن نَزل بلسان قُرَيش رَغم أَنها قَبيلة النَّبي، ولا قال إنه نَزل بلسان مُضَر أَو بلسان العَرب بأَل التَّعريف الذي يُحيل إلى قَوم بعَينهم، بَل قال «لساناً عَربياً مبيناً» بصياغة تَجعل «عَربياً» صفة منهجية للسان نَفسه لا انتساباً قَومياً. والفَرق بَين الصياغتَين بنيوي، فلو قال «بلسان قُرَيش» أَو «بلسان قَوم محمد» لَحَصَر القرآن في ثَقافة قَومية محدودة ولَجَعله مرهوناً بزَمنها وعَوائدها، لكنّ النَّص اختار صياغة تَكشف أَن اللسان يَحمل صفات الأَصالة والنَّقاء والإبانة لا انتساباً قَبَلياً. ويَتَأَكَّد هذا الاختيار حين يُقارَن بآية إبراهيم 4، فالرُّسل السابقون أُرسلوا ﴿بلسان قَومه﴾ بإضافة قَومية صَريحة لأَن كلّ رسالة كانت لقَومها بصورة مباشرة، أَمّا القرآن فلسان عَربي بدون إضافة قَومية لأَن رسالته للناس كافة، والاختيار اللُّغوي ذاته يَكشف الفَرق بَين رسالة محدَّدة لقَوم ورسالة عامّة للبَشر. ومن هنا يَتجلَّى أَن صفة «عَربياً» مقصودة لإثبات العالمية لا لتَقييدها بقَوم، فلو كانت تَدلّ على لُغة قَومية لكانت قَيداً يَنفي العالمية، لكنّها تَدلّ على صفة بَيان أَصيلة نَقية تَجعل القرآن مفتوحاً للناس كافة بصَرف النَّظر عن أَلسنتهم القَومية الأَصلية.

16. «العَرب» و«الأَعراب» ـ كَشف من بنية التَّسمية

ومن أَدقّ ما يُؤَكّد المعنى البنيوي لـ«عَربياً» بنيةُ التَّسمية القرآنية، فقَوم النَّبي سُمّوا «عَرباً» لأَنهم كانوا يَعتنون بالأَنساب ويَحرصون على نَقائها من الدَّخيل، فاكتَسبوا الاسم من صفة الأَصالة والنَّقاء النَّسبي، والتَّسمية في اللسان العَربي اسم على مسمًّى يَكتسب صفة الوَظائف الاسمية، فمن سُمّي «عَربياً» اكتَسب صفة الأَصالة والنَّقاء. ويُجَلّي هذا التَّمييزَ الفَرقُ الصَّرفي بَين الفعلَين «عَرَبَ» و«أَعرَبَ»، فالثُّلاثي المجرَّد «عَرَبَ» فعل لازم يَدلّ على صفة قائمة بالفاعل نَفسه تَنبثق من ذاته، فمن «عَرَبَ» اتَّصف بالعَربية في نَفسه صفةً لازمة لا تَحتاج إلى مَفعول، كَما «صَحَّ» و«قَوِيَ» و«نَقُيَ». أَمّا «أَعرَبَ» بهَمزة القَطع فمتعدٍّ تَنقله الهَمزة من اللُّزوم إلى التَّعَدّي، وهَمزة القَطع وَظيفتها التَّسبيب أَي جَعل الفعل واقعاً على غَير الفاعل، فمن «أَعرَبَ» جَعل غَيره يَفهم أَو بَيَّن لغَيره ما لم يَكن واضحاً عنده، والصِّفة هنا عارضة من الخارج لا قائمة في ذات المعرَب. ومن هذا التَّمييز تَتجلَّى نَتيجة بالغة الأَهَمّية، أَن القرآن وَصف نَفسه بأَنه «عَربي» (من «عَرَبَ» اللازم) لا «معرَب» (من «أَعرَبَ» المتعدّي)، فهو نَقي مفصح في ذاته لا يَحتاج إلى من يُعربه ويُبَيّنه، إبانته داخلية لازمة قائمة فيه لا خارجية مفروضة عليه، ولو كان «معرَباً» لكان محتاجاً إلى من يُبَيّنه، وهذا يُناقض كلّ التَّأسيس من إبانة النَّص لذاته وانعدام الحاجة إلى حارس بَشري للتَّأويل.

ومن المقابلات البنيوية التي تَكشف هذا الفهم استعمال القرآن لكَلمة «الأَعراب» في سياق سَلبي، قَوله تعالى ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ﴾ [التوبة: 97]. والأَعراب في الآية ليسوا ابتداءً كَما يَستقرّ في الفهم الشَّعبي، ولا هم العَجم أَو من تَعَرَّب منهم، بَل هم الضُّعفاء في الفَهم البسطاء في الإدراك، من لا يَبين له الأَمر حتى لو كان واضحاً بذاته. ويُبرهن على ذلك تَتمَّة الآية «أَجدر أَلَّا يَعلموا حُدود ما أَنزل الله على رَسوله»، إذ حُدود ما أَنزل الله هي التَّشريع، والتَّشريع واضح في النَّص لا يُراد له تَدَبّر طَبقي وليس فيه طَبقات معرفية كَالآيات المتَشابهات، بَل هو أَوَّل طَبقة معرفية واضحة في ذاتها، ومع ذلك لا يَعقلها الأَعرابي. فالمعنى أَن الأَعرابي ليس بحاجة إلى تَدَبّر عَميق ليُحيط بالتَّشريع، بَل التَّشريع واضح بَيّن في ذاته، لكنّ الأَعرابي ضَعيف في الفَهم بحَيث لا يَعقل حتى الواضح، وهذا يَنسجم مع

وَصف كَثير من الناس البُسطاء الذين لا يَعقلون التَّشريع البَسيط فضلاً عن المتَشابهات. ويَنسجم هذا مع كَون القرآن في مجمله يُخاطب ذَوي العُقول وأُولي الألباب، فالنَّص يَطلب من قارئه التَّفَكُّر والتَّدَبّر والعَقل واللُّبّ، وهذه طاقات لا تَتَوَفَّر في كلّ الناس بصورة متَساوية.

ومن هنا تَتجلَّى المنظومة المتَكاملة في اللسان العَربي: فالعَربي ما يَكون أَصيلاً نَقياً مفصحاً بذاته يَعقله صاحب اللُّبّ بفطرته، والأعرابي الضَّعيف في الفَهم الذي لا يَعقل حتى الواضح في ذاته يَحتاج تَبييناً خارجياً، والأعجمي ما يَكون مبهماً في ذاته يَحتاج تَبييناً ليَتَّضح. والقرآن «عَربي» بهذا المعنى البنيوي، مفصح بذاته أَصيل نَقي مكتفٍ بإبانته الذاتية، ومع ذلك لا يَستوعبه إلا ذَوو العُقول وأُولو الألباب، أَمّا الأعراب بحاسة الفَهم القاصرة فلا يَعقلون حتى الطَّبقة الأوّلية الواضحة منه.

17. النَّقاء بمعناه المنهجي

«عَربياً» إذن في القرآن صفة منهجية تَجمع خَصائص متَكاملة: النَّقاء من الشَّوائب أَي خُلوّه من النَّزعات والمَيول والتَّحَيّزات الثَّقافية والقَومية والعاطفية، والأَصالة (يتبع جذوره الأصيلة) أَي أَن النَّص يَنبع من ذاته لا يَستعير من خارجه ولا يَعتمد على وَسيط، والوضوح بذاته أَي أَنه مبين دون حاجة إلى شارح له يُحَوّل غموضه إلى وضوح فالوضوح فيه أَصلي لا مكتسَب، والاستقامة أَي أَنه غَير ذي عِوَج لا التواء فيه يَخرجه عن الإبانة المباشرة. وهذه الخَصائص شَرط وجودي للنَّص الذي يُقَدّم نَفسه «هدى للناس كافة»، فالنَّص الذي يَخاطب الناس كافة لا يَستقيم إلا إذا كان نَقياً من شَوائب التَّأليف البَشري أَصيلاً مفصحاً عن ذاته مستقيماً لا التواء فيه، ومن طَلب فَهم القرآن من خارجه ـ من رواية أَو تَفسير سابق أَو سَلطة بَشرية ـ فقد ناقَض صفة «عَربياً» التي تَستلزم النَّقاء والاستقلال.

18. النَّتيجة المنهجية

من هذا التَّأسيس تَتجلَّى نَتائج بالغة الأَهَمّية تَختم القسم. الأُولى أَن القرآن لا يَحتاج إلى مفسّر بَشري يُحَوّل غموضه إلى وضوح لأَنه «عَربي» أَي مفصح بذاته. والثانية أَن من ادَّعى وضوحاً للقرآن لا يَجده الناس فيه فقد خَرج عن صفة «عَربياً» وأَدخل عليها ما ليس فيها. والثالثة أَن الاستعانة بالكَون في فَهم القرآن ليست خروجاً عنه بَل مطابقة للمسطور بالمنشور كَما تَأَسَّس في القسم الثاني. والرابعة أَن صفة «عَربياً» تَستلزم صفة «للناس كافة»، لأَن النَّص النَّقي المفصح بذاته يَستطيع أَن يُخاطب كلّ عَقل بَشري لا قَوماً بعَينهم.

3.3.1.6 الشّعر مقابل الذِّكر ـ نَفي وجودي

من المفاتيح المنهجية التي يَطرحها القرآن لقارئه نَفيُه الصَّريح أَن يَكون شِعراً. والقارئ البسيط قَد يَظنّ النَّفي بَلاغياً، أَي أَن القرآن يَتَعالى عن الشِّعر بَلاغةً وفَصاحة، لكنّ الاستقراء الداخلي يَكشف أَن النَّفي وجودي بنيوي، يَنبع من اختلاف جَذري بَين طبيعة الشِّعر وطبيعة القرآن.

1. آية يس ـ كَشف بنيوي

يَكشف هذا النَّفيَ قَوله تعالى ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾ [يس: 69]. والآية لا تَنفي عن النَّبي قُدرة بَشرية، بَل تَكشف أَن طبيعة القرآن لا تَقبل الشِّعرية، ولذلك جاء النَّفي مقترناً بإثبات صفتَين تَستحقّان التَّأَمل: «ذِكر» و«قرآن مبين».

2. طبيعة الشّعر ـ خَصائص تَنفي الموضوعية

الشِّعر في طبيعته الوجودية يَرتكز على خَصائص أَربع تَجعله مغايراً لطبيعة القرآن. أُولاها المجاز، فالشاعر يَبتعد عن الحقيقة المباشرة يَستعير ويُكَنّي ويُمَوّه، وهذا مشروع في عالم الشِّعر لكنّه خروج عن المطابقة الموضوعية للواقع. وثانيتها الحَشو البَلاغي، فالشاعر يُضيف الكَلام الزائد عن الحاجة لأَجل الوَزن والقافية فيُضَحّي بدقَّة المعنى لأَجل جَمال اللَّفظ.

وثالثتها الانفعال الذاتي، فالشِّعر يَنبع من حالة وَجدانية للشاعر من حُزن أَو فَرح أَو مَدح أَو هِجاء، فيَكون منبثقاً من ذاته لا من حقيقة موضوعية. ورابعتها التَّخَيّل غَير المرتبط بالواقع، فالشِّعر يَنطلق من الخَيال يُضَخِّم البَسيط ويَختزل الكَبير، فيُغَيّر الواقع لا يُحاكيه.

3. القرآن - ذِكر يُحيي البَصيرة مبينٌ بذاته

أَمّا القرآن فهو ذِكر، أَي إعادة الإنسان إلى الحقيقة التي يتناساها، والذِّكر بهذا المعنى يَنبثق من حقائق موضوعية مودَعة في الوجود يَستخرجها النَّص ويُقَدّمها للناس ليَستيقظ وَعيهم بسنن الكَون ومَصائر الأمم. وهو مع ذلك مبين، أَي واضح بذاته لا غموض فيه ولا زينة لَفظية تُشَتّت، وقَد تَأَسَّس في القسم السابق أَن «المبين» شَرط وجودي لا صفة زائدة، يَستلزم أَن يَكون النَّص مفصحاً من ذاته دون وَسيط خارجي، والشِّعر يَفتقد هذه الصِّفة لأَنه يَستلزم تَأويلاً ذَوقياً يَختلف من قارئ إلى قارئ.

4. النَّفي الوجودي لا البَلاغي

ومن اقتران هذه التَّأسيسات يَتجلّى أَن نَفي الشِّعر عن القرآن ليس بَلاغياً بمعنى التَّعالي عن الشِّعر فَصاحة، بَل وجودي بنيوي. فالشِّعر يُضَيّع البَصيرة لأَنه يَعتمد على التَّخَيّل والمجاز والانفعال، فيُبعد القارئ عن الحقيقة الموضوعية ويُغرقه في عالم وَجداني خاصّ؛ والذِّكر يُحييها لأَنه يَعتمد على المطابقة للواقع، فيُعيد القارئ إلى حقائق الوجود ويُذَكّره بسننه وقَوانينه ومَصائر أَمَمه، والاثنان لا يَجتَمعان في نَصّ واحد. ومن ثَمَّ يَنسجم نَفي الشِّعر عن القرآن مع صفة «عَربياً» التي تَأَسَّسَت في القسم السابق، فالقرآن «عَربي» بمعنى النَّقاء من الشَّوائب، ومن جملة الشَّوائب التي يَنفيها النَّص عن نَفسه شائبةُ الشِّعرية بكلّ ما تَحمله من مَيل عاطفي وتَخَيّل ومجاز.

3.3.1.7 هدى للناس كافة - نظام معرفي عامّ

من المفاتيح المنهجية التي يَفتحها القرآن لقارئه سؤالُ الخطاب: لمن يَتَوَجَّه القرآن في حقيقته، أَهو خطاب لفئة دون فئة أَم رِسالة عامّة لكلّ عَقل بَشري؟ والاستقراء الداخلي يَكشف أَن القرآن يُمَيّز بصورة دَقيقة بَين خطابه العامّ للناس كافة وخطاب الكتاب الخاصّ بالمؤمنين، ومن لم يَستوعب هذا التَّمييز اختَلط عليه الأَمر فظَنَّ القرآن خطاباً نُخبوياً أَو ظَنَّ التَّشريع خطاباً عاماً.

1. آية البقرة 185 - القرآن «هدى للناس»

يَكشف القرآن طبيعة خطابه في قَوله تعالى ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: 185]. والآية تَنسب القرآن إلى «الناس» بصورة مطلقة لا تَخصيص فيها ولا تَقييد، فلم يَقل النَّص «هدى للمؤمنين» ولا «هدى للمتَّقين» ولا «هدى لقَوم بعَينهم» بَل قال «هدى للناس»، والإطلاق هنا مقصود يَكشف أَن القرآن في طبيعته خطاب عامّ لكلّ الناس، يَنفتح على الفطرة الإنسانية المشتَركة بَين الناس جَميعاً. ويَستحقّ التَّأَمل اختيارُ لَفظ «الناس» دون «العالمين»، مع أَن الله رَبّ العالمين، إذ عَوَّدنا القرآن دقَّة اختيار اللَّفظ في موضعه. فـ«العالمين» تَشمل كلّ الموجودات ممّا سوى الله، والله رَبّها جَميعاً تَدبيراً، لكنّ القرآن هدىً لا تَدبير، والهداية تَخصّ من يَملك الوَعي القابل للاهتداء. و«الناس» كَما تَأَسَّس في فصل 3.2 اسمُ جَمعٍ يَدلّ على الكُتلة المنكَشفة المتَفاعلة، وهي على وَجه الدقَّة الفئة الحاضرة المكَلَّفة التي يَحضرها النَّصّ، أَي الأَحياء المتَلَقّون الذين بَلغهم البَلاغ، فمن حَضر وبَلغه النَّصّ فهو من الناس كَما نحن اليَوم، ومن لم يَأْتِ بَعد ليس منهم لأَن النَّصّ لم يَحضره، والمتَوَفّى خَرج منهم لأَنه فارَق كُتلة الحُضور المتَفاعل. وهذا هو جُمهور القرآن بدقَّة، فالقرآن يُحاكي سنن الوجود ومَصائر الأمم في تَفاعلها كَما تَأَسَّس في 3.3.1.1، فجاء خطابه للكُتلة الحاضرة المتَفاعلة التي تَجري عَليها تلك السنن وتَقرأ تلك المَصائر. ومن هنا كان القرآن متَجَدّد الحُضور، يَحضر كلّ جيلٍ في زَمنه فيَكون أَهلُه «الناس» المخاطَبين به، فلم يَقل «هدى للعالمين» لأَنها أَوسع من جُمهور الهداية، ولا «هدى للمؤمنين» لأَنها أَضيق وهي خطاب الكتاب، بَل «هدى للناس»: الكُتلة البَشرية الحاضرة المنكَشفة المتَفاعلة التي تَتأَمَّل الكَون وتَقرأ التاريخ وتَنفعل بسننه في كلّ زَمن.

2. آية البقرة 2 ـ الكتاب «هدى للمتَّقين»

ويُقابل ذلك خطاب الكتاب في قَوله تعالى ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2]، فالآية تَنسب الكتاب إلى «المتَّقين» بصورة محَدَّدة، والكتاب بهذا الخطاب لا يَكون هدى لكلّ بَشر بَل لمن سَبق وآمن وأَقَرّ بمَصدره، ومن هنا يَتجلَّى الفَرق بَين خطابَين متَكاملَين لا متَعارضَين.

3. الفَرق البنيوي بَين الخطابَين

التَّمييز بَين الآيتَين يَكشف فَرقاً جَوهرياً في طبيعة الخطاب. فالكتاب يَستلزم إيماناً مسبقاً ليُتَقَبَّل، إذ التَّشريع لا يَستقيم على من لا يُقرّ بمَصدره الإلهي، لأن الأَوامر والنَّواهي تَفترض سُلطة معتَرفاً بها يَلتزم بها المخاطَب، ومن لم يُقرّ بسُلطة الله لا يَلتزم بأَوامره، ولذلك جاء خطاب الكتاب للمتَّقين أَي الذين أَقَرّوا بالمَصدر فَصاروا مهَيَّئين للالتزام. أَمّا القرآن فيُخاطب الفطرة ذاتها، لا يَستلزم إيماناً مسبقاً لأَنه يَنطلق من حقائق وجودية مشتَركة بَين كلّ البَشر، فالكَون أَمام الناس جَميعاً يَتأَمَّلونه ويَستخرجون منه السنن، والتاريخ مَوروث الناس جَميعاً يَقرؤون فيه مَصائر الأمم، والقرآن يُقَدّم لهم بَياناً منظَّماً لهذَين المَصدرَين فيَستطيع كلّ عَقل سَليم أَن يَتفاعل معه سَواء كان مؤمناً أَم باحثاً.

4. بَيّنات من الهدى والفُرقان ـ بَراهين الرِّسالة الخاتمة

ويَستحقّ التَّأَمل في آية البقرة 185 إضافتُها صفتَين فَرعيتَين بَعد الصِّفة الكلية، فقَد قال النَّص «هدى للناس» ثم أَضاف «وبَيّنات من الهدى والفُرقان»، فيَطرح القارئ المتَأَمّل سؤالاً بنيوياً: ما هذه البَيّنات، ولماذا قُسّمَت إلى صنفَين، صنف من الهدى وصنف من الفُرقان؟

والبَيّنة في الاستعمال القرآني من الإبانة، أَي الوضوح والكَشف والظهور الذي لا لبس فيه، فهي الآية البائنة الظاهرة التي يَتَّضح بها الحَقّ وتَنكشف من ذاتها لمن عاينها، لا تَحتاج إلى ما يَعضدها ولا تَعضد غَيرها، بَل هي بائنة بنَفسها. وقَد جَرت سنّة الله أَن يُؤَيّد كلّ نَبي ببَيّنة تُناسب رِسالته، فموسى أُيّد بـ﴿تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾ [الإسراء: 101] لقَومه، آياتٍ باهرةً مبصرةً واضحةً لا يَلتبس أَمرها على من عاينها، وعيسى أُيّد بـ﴿الْبَيِّنَاتِ﴾ [البقرة: 87] لبَني إسرائيل، وصالح أُيّد بـ﴿بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [الأعراف: 73] لثَمود، وكلّ هذه البَيّنات جاءت آنية ظَرفية لرِسالات قَومية وَقتية انقَضت بانقضاء مَواقفها

أَمّا الرِّسالة المحمَّدية الخاتمة فطبيعتها مغايرة، فهي رِسالة عامّة للناس كافة أَبدية إلى يَوم الدين، لا تَستقيم لها بَيّنات ظَرفية تَنقضي بَل تَستلزم بَيّنة خالدة متَجَدّدة، وما هذه البَيّنة الخالدة إلا القرآن نفسه كَما يُؤَكّد قَوله تعالى ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ۖ هَٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِيَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِي﴾ [الأنبياء: 24]، فالقرآن نَفسه بُرهان النَّبي، يَجمع ذِكر من معي (أَحداث النُّبوّة المسجَّلة في القرآن عن زَمن النَّبي وأَصحابه ومَواقفهم) وذِكر من قَبلي (قَصص الأَنبياء السابقين والأمم الهالكة)، والاثنان يَلتقيان في القرآن نَفسه فيَكون هو البَيّنة الخالدة على صدق الرِّسالة. ويُعَزّز هذا الفهم تَكرار وَصف القرآن بأَنه «آيات بَيّنات»، فقَوله تعالى ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ﴾ [يونس: 15] يَكشف بنيوياً أَن آيات القرآن المتلوَّة بَيّنات، إذ الكافرون يَطلبون «ائت بقرآن غير هذا» أَي أَن «هذا» الذي يُريدون استبداله هو الآيات البَيّنات نَفسها، فالمعادلة البنيوية: آياتنا بَيّنات = هذا القرآن، ويُعَزّزه قَوله ﴿وَأَنزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾ [النور: 1] فالبَيّنية صفة لازمة لآيات القرآن.

5. التَّرتيب البنيوي ـ الهدى يَسبق الفُرقان

ويَكشف ترتيب الآية في البقرة 185 سنّة إلهية بنيوية، فالنَّص قَدَّم «بَيّنات من الهدى» ثم «والفُرقان»، والترتيب مقصود يُؤَكّده قَوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: 15]، فالقاعدة الكُبرى أَن الهدى يُقَدَّم أَوّلاً فتُقام الحُجَّة وتُعرَض البَراهين ويُدعى الناس إلى الحَقّ، ثم يَأتي الفُرقان إن أَعرضوا فَصلاً وجودياً يَكشف انتصار الحَقّ على الباطل.

6. بَيّنات من الهدى ـ بَراهين طَريق الحَقّ

بَيّنات من الهدى آيات داخل القرآن تَعضد طَريق الحَقّ الذي يَدلّ عليه، تَكشف بسنن الكَون والتاريخ ما يُؤَدّي إلى الرُسوخ والاستقامة، وتُؤَكّد بالبُرهان لماذا يَنبغي اتّباع هذا الطَّريق، فكلّ آية كَونية تَدلّ على نظام محكم تَستلزم اتّباع سننه، وكلّ قِصَّة لنَبي ناجٍ ومن آمَن معه تَكشف ثَمرة اتّباع الهدى، وهذه بَراهين دائمة يَستطيع كلّ عَقل أن يَستخرجها من النَّص ويُطابقها بالواقع.

ومن أَبرز بَيّنات الهدى قانونُ هَلاك القُرى، فقَصص الأمم الهالكة ـ طُوفان نَوح وريح عاد وصَيحة ثَمود وخَسف قَوم لوط وغَرق فرعون ـ ليست تَدَخّلات فُرقانية تَخرق السنن، بَل تَجلّياتٌ لسنّة وجودية محكمة: أَن الأُمَّة التي تُعارض سنن الوجود ولا تُحاكيها تَنحسر وتَنتهي بمقتضى السنّة نَفسها، لا بعُقوبة خارجة عنها. وهذا القانون مسطورٌ في الكتاب كَما يَكشف قَوله تعالى ﴿وَإِن مِّن قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا ۚ كَانَ ذَٰلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾ [الإسراء: 58]، فالحَصر القاطع «إن من قَرية إلا...» يَكشف أَنه قانون سننيّ يَجري على كلّ قَرية اجتَمعت فيها شُروطه بصَرف النَّظر عن هَويَّتها، كَما تَأَسَّس في 3.3.1.2. فهذه بَيّنات هدى تُنذر بعاقبة معارضة السنن، تَدخل في نظام الوجود الجاري لا في خَرقه.

7. بَيّنات من الفُرقان ـ تَدَخّل إلهي يَصرف السنن لنَصرة الحَقّ

أَمّا بَيّنات من الفُرقان فبَراهين من نَوع آخر تُغاير بَيّنات الهدى في جِنسها ونِسبتها معاً. فبَيّنات الهدى سننٌ كَونية جاريةٌ تَتَكَشَّف زمنياً، تُنسب لرَبّ العالمين لأَنها من نظام الوجود الجاري، على قاعدة أَن صفة الآية صفة مَصدرها. أَمّا بَيّنات الفُرقان فآياتٌ واضحة تَخطّت السنن، تَدَخّلٌ إلهي آنيّ يُحيل السنن عن نَسقها العامّ لنَصرة الحَقّ ورسالاته والمؤمنين المتَّقين، فتُنسب لله لأَنها فعل إرادةٍ حرّة من خارج النَّسق السننيّ لا سنّة ربوبية جارية فيه. وقَد تَجَلَّت بصورتها الجَوهرية في رِسالتَين: عند موسى بشَقّ البَحر وإغراق فرعون، وعند محمد بالنَّصر ببَدر، حَيث صُرفت السنن المعتادة آنياً لتَفصل بَين الحَقّ والباطل فَصلاً قاطعاً. ويُؤَكّد هذا الالتزام الإلهي بالنَّصرة قَوله تعالى ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: 47]، ويَتجَدَّد الفُرقان سنّةً لكلّ متّقٍ في قَوله ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: 2-3]. فالفُرقان حصراً ما خَرق نَسق السنن لنَصرة الحَقّ، لا ما جَرى على وَفقها. ولتَفصيل مفهوم الفُرقان بصورة شاملة يُراجع القسم 3.3.3 الذي يَستوفي شَواهده في الكَون والتاريخ والتَّشريع والتَّمكين.

8. التَّكامل البنيوي بَين البَيّنتَين

والصنفان متَكاملان في وَظيفتهما، فبَيّنات الهدى تَكشف بالسنن الجارية طَريقَ الحَقّ وعاقبةَ معارضته معاً: ثَمرةَ من حاكى السنن فرَسخ، وانحسارَ من عارَضها فاندَثر، وكلاهما من نظام الوجود الجاري الذي يَتكَشَّف زمنياً. أَمّا بَيّنات الفُرقان فتَكشف سنّة الفَصل الإلهي حين يَتَدَخَّل بنَصرة الحَقّ خَرقاً للسنن المعتادة، فتُعلن انتصار الحَقّ وزَوال الباطل فَصلاً قاطعاً. فالأُولى تَجري على وَفق السنن وتُصَدّق النَّصّ بمطابقته للواقع المتَطَوّر، والثانية تَخرق السنن آنياً لنَصرة الحَقّ وتُثَبّت الرّسالة في الواقع. وهذه البَراهين كلّها مفتوحة لكلّ عَقل أَراد أَن يُبصر، لا تَستلزم انتماءً سابقاً ولا إيماناً مسبقاً، بَل تُخاطب الفطرة العامّة بأَدلَّة الكَون والتاريخ.

9. التَّمييز البنيوي بَين «النَّبي» و«الرّسول» في الخطاب

ويَنبثق من هذا الفهم تَمييز منهجي بالغ الأَهَمّية، فالقرآن يَستعمل صيغةً متَمَيّزة في خطاب النبي محمد تَكشف ظَرفية السياق. فالأَصل في الخطاب القرآني العموم الرّساليّ الخالد للناس كافّة، وهو أَصلٌ لا يَحتاج إلى علامةٍ تَدلّ عليه، إذ العموم هو القاعدة. وإنّما الظَّرفية هي الخارجة عن هذا الأَصل، فاحتاجَت علامةً تُخَصّصها، وتلك العلامة هي صيغة «يا أَيّها النَّبي»، فحَيثُ وَرَدَت دَلَّت على أَن السياق مَشدودٌ إلى زَمن النُّبُوّة وأَحداثه، فيَكون الخطاب ظَرفياً لا يُعَمَّم. ومن أَمثلة ذلك سورة الأَحزاب، فقَد افتُتِحَت بهذه الصيغة ﴿يا أَيّها النَّبيُّ اتَّقِ اللهَ ولا تُطِعِ الكافرينَ والمنافقين﴾ [الأحزاب 1]، فجاءَ النِّداءُ للنَّبي علامةً على ظَرفية ما تَحمله السورة، ثُمَّ صَدَقَ ذلك في مَضمونها، إذ حَوَت أَحداثاً زَمنية ظَرفية تَخصّ النَّبي وأَصحابه ومَواقفهم في غَزوة الأَحزاب وشَؤون بَيته، وكذلك الآيات التي تَتَحَدَّث عن مَواقف بَدر وأُحد والخَندق، وعن المنافقين في زَمنه، وعن صُلح الحُدَيبية، فكلّها أَحداث ظَرفية خاصّة بزَمن النُّبُوّة، دَلَّت عليها الصيغةُ في افتتاحها وصَدَّقها المَضمونُ في تَفصيلها.

ومن أَوضح ما يَكشف هذه الظَّرفية تَطبيقاً ـ أَحكامُ الطَّلاق في سورة الطلاق، فقَد افتُتِحَت بصيغة ﴿يا أَيّها النَّبي إذا طَلَّقتُمُ النِّساء﴾ [الطلاق 1]، فجاءَ النِّداءُ للنَّبي علامةً على ظَرفية السياق، ثُمَّ تَحَوَّلَ الخطابُ إلى عامّة المؤمنين في زَمن النُّبُوّة بصيغة الجَمع ﴿طَلَّقتُم﴾. ودلالةُ هذا أَن أَحكامها، وإن وُجّهَت إلى المؤمنين، خاصّةٌ بظَرف زَمن النُّبُوّة وعِلَّته، لا تَطّرد اطّرادَ الحُكم الرّساليّ العامّ إلا إذا تَناسَبَ الظَّرفُ والعِلَّةُ ذاتُها. فحُكمُ التربّص في البيوت وعَدمِ الإخراج منها ﴿لا تُخرِجوهُنَّ من بُيوتِهِنَّ ولا يَخرُجنَ﴾ مَناطُه حالُ المهاجِرات اللاتي تَرَكنَ ديارَهُنَّ، فلا بَيتَ لهُنَّ يَتَرَبَّصنَ فيه كَما في حُكم الطَّلاق الكلّيّ في سورة البقرة؛ فإذا زالَ هذا الظَّرفُ لم يَطّرِد الحُكمُ اطّرادَ الكلّياتِ الثابتة، بَل بَقيَ مَخصوصاً بظَرفه وعِلَّته. وتَفصيلُ هذا الحُكم بوصفه حُكماً ظَرفياً مَخصوصاً يَأتي في موضعه من الفصل الخامس (5.5.2.3).

ويُؤَكّد هذا التَّمييز قَوله تعالى ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: 40]، فالآية تَكشف بصورة قاطعة دقَّة الاختيار اللُّغوي، إذ وُصف محمد بأَنه «رَسول الله» فالرّسالة فيه مستَمرّة، و«خاتم النَّبيين» فالنُّبُوّة فيه منتَهية، ولم يَقل النَّص «خاتم الرسل» بَل «خاتم النَّبيين»، تَأكيداً على أَن النُّبُوّة هي التي ختمت بمحمد أَمّا الرّسالة فخالدة مستَمرّة إلى يَوم الدين، ومعنى ذلك أَنه لا اتّباع لشَخص النَّبي بَعد وَفاته بَل الاتّباع للرّسالة الخالدة التي حَملها، وهي القرآن جَوهرةً والمنظومة الجامعة التي تَأَسَّسَت في 3.3.1.3.

ويَنبثق من الآية تَمييز ثانٍ، فالنَّص قال «النَّبيين» ولم يَقل «الأَنبياء» رَغم أَن الكَلمتَين قَد تَبدوان في الظاهر مترادفتَين، والقرآن لا تَرادف فيه. فـ«النَّبيون» صفة لمن يَحمل رِسالة إلى قَومه يَجمع بَين النُّبُوّة والرّسالة، و«الأَنبياء» صفة لمن ظَهرت نُبُوّته دون رِسالة خاصّة، يَكون نَبياً يُؤَيّد رِسالة سابقة دون أَن يَحمل تَشريعاً جَديداً. ومحمد ختم النَّبيين أَي ختم الذين يَحملون رِسالة، ومن لم يُمَيّز بَين الصيغتَين خَلط الظَّرفي بالخالد فحَمَل أَحكاماً نَبوية ظَرفية على أَنها تَشريع عامّ للأمم. ولتَفصيل الفَرق بَين النُّبُوّة والرّسالة ومَراتب الطاعة يُراجع الفصل 5.5.2 (الرَّسول ـ الرّسالة المنزَّلة لا الشَّخص).

10. الضَّرورة الوَظيفية لعالمية القرآن

يُصَرّح القرآن بعالمية الرَّسول نَفسه تَصريحاً قاطعاً، فيَقول ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [الأعراف: 158]، ويَقول ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]، فالرَّسول موجه للناس جَميعاً ـ الحاضرين المتَلَقّين في كلّ زَمن ـ لا لقَوم بعَينهم. وتَتمَّة آية الأعراف تَكشف بنية الدَّعوة كاملة ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾، فالإيمان بـ«الله ورَسوله» إيمانٌ بالتَّشريع الكلّيّ والمستَجَدّ معاً، وهو موصولٌ بأَن النَّبي نَفسه «يُؤمن بالله وكَلماته»، وكَلمات الله متعلّقها الوجود الذي يَنطق به القرآن، فالتَّشريع الذي يُدعى الناس إلى الإيمان به واتّباعه يَستمدّ بُرهانه من القرآن، إذ آمن النَّبي بالله وكَلماته (القرآن البُرهان) فحَمل التَّشريع مبرهَناً، واتّباعه اتّباعٌ لتَشريعٍ يُصَدّقه القرآن ويَعضده كَما تَأَسَّس في 3.3.1.3.

ويُؤَكّد هذه العالمية الضَّرورةُ الوَظيفية التي تَستلزمها قَصص القرآن وكَونياته، فهي تُؤَدّي وَظيفتها للمؤمن وغَير المؤمن معاً، لا تَقتصر على فئة دون أُخرى كَما يَقتصر التَّشريع على المتَّقين. فقَصص الأمم وآياتُ الكَون بَراهين فكرية تَدعو من لم يُؤمن بَعد إلى التَّصديق بمَصدر الوَحي، يَستقري بها الكَون ويَقرأ مَصائر الأمم فيُذعن للحَقّ، فإذا آمن انسجَم إيمانه بتَطبيق التَّشريع؛ ولو كانت موجَّهة للمؤمنين وَحدهم لانتَفت وَظيفتها الدَّعوية ولانحَصر القرآن فيمن سَبق وآمن، وهذا يُناقض عالمية الرّسالة. وهي في الوقت نَفسه لا تُفارق المؤمن، بَل تُقَوّي فؤاده وتَزيده بَصيرةً وتَقوى، فيَزداد بقَصص الأمم ثَباتاً وبآيات الكَون يَقيناً، كَما قال تعالى في قَصص الرُّسل ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ [هود: 120]. فالقرآن إذن خطاب جامع، يَدعو غَير المؤمن بالبُرهان فيُؤمن، ويُثَبّت المؤمن فيَزداد تَقوى ويَقيناً، وكلاهما داخل في عالمية «هدى للناس».

11. خَلاصة المنهج ـ نظام معرفي مقابل نظام تَشريعي

من اقتران هذه التَّأسيسات تَتجلّى خَلاصة منهجية بالغة الأَهَمّية، فالقرآن نظام معرفي عامّ يُقَدّم حقائق وجودية يُمكن لأَيّ عَقل سَليم أَن يَتفاعل معها، ومن ثَمَّ خطابه للناس كافة لا فَرق بَين مؤمن وباحث ومعرض، الكلّ مَدعوّ إلى التَّأَمل والتَّدَبّر. والكتاب نظام تَشريعي خاصّ يُطَبَّق بَعد أَن يُقَرّ العَقل بصدق المَصدر، ومن ثَمَّ خطابه للمتَّقين الذين سَبق وآمنوا فصاروا مهَيَّئين لقَبول

الأوامر والنَّواهي. والاثنان متَكاملان لا متَعارضان، فالقرآن يَفتح الباب للوَعي العامّ والكتاب يُنَظّم سلوك من دَخل الباب، القرآن يَدعو والكتاب يُنَظّم، القرآن للجَميع والكتاب للذين قَبلوا الدَّعوة.

12. الانسجام مع التَّأسيسات السابقة

ويَنسجم هذا التَّمييز مع كلّ ما تَأَسَّس في الأَقسام السابقة، فقَد تَأَسَّس في القسم الخامس أَن القرآن «عَربي» بمعنى النَّقاء من الشَّوائب القَومية فلا يَنحاز لقَوم دون قَوم بَل يَفتح للناس كافة، وتَأَسَّس أَنه «لسان مبين» مفصح بذاته فلا يَحتاج إلى وَسيط يُحَوّل غموضه إلى وضوح، وتَأَسَّس أَنه لم يُنسب إلى قَوم بعَينهم فالنَّص لم يَقل «بلسان قُرَيش» بَل «لساناً عَربياً مبيناً» بصياغة تَكشف العالمية. وكلّ هذه التَّأسيسات تَلتقي عند نَتيجة واحدة: القرآن للناس كافة خطاباً ووُصولاً ووَظيفة، والكتاب للمتَّقين خطاباً والتزاماً.

3.3.1.8 القَصص ـ استنساخ وجودي لا سَرد تاريخي

من المفاتيح المنهجية التي يَطرحها القرآن لقارئه طبيعةُ قَصصه وآلية نُزولها. والقارئ البسيط قَد يَظنّ القَصص في القرآن سَرداً تاريخياً يَحكي أَخبار الأمم السابقة بصورة أَدبية، شَبيهة بما يَفعله المؤَرّخون والقُصّاص، لكنّ الاستقراء الداخلي يَكشف أَن القَصص في القرآن آلية وجودية مغايرة، تَنبثق من بنية الكتاب المبين والإمام المبين كَما تَأَسَّس في الفصل 3.7، وتَستحقّ تَأَمّلاً منهجياً يَكشف فَرقها الجَوهري عن السَّرد البَشري.

1. التَّمهيد ـ القَصص ليست رواية بَشرية

السَّرد التاريخي البَشري يَنطلق من شاهد يَروي ما رأى، أَو ناقل يَنقل عن شاهد، أَو مؤَرّخ يَجمع روايات متَفَرّقة فيُنسّقها، ومَهما اجتَهد المؤَرّخ في الدقَّة فإن سَرده يَبقى محكوماً بثَلاث محدوديات: نَقصِ المعلومة، فالشاهد لا يَرى كلّ شَيء والناقل يَنقل ما تَعَلَّق بسَمعه والمؤَرّخ يَجمع ما وَصل إليه؛ وانحيازِ الراوي، فالشاهد يَرى من زاويته والناقل يَنحاز لمَيوله والمؤَرّخ يَتأَثَّر بثَقافته؛ واقتطاعِ السياق، فالواقع متَّصل بسنن كَونية لا يَستطيع الراوي البَشري الإحاطة بها، فيَقطع الحَدث عن سَببه السنني ويَكتفي بظاهره. والقرآن يَنفي عن قَصصه هذه المحدوديات الثَّلاث، لا بدَعوى مجَرَّدة بَل بكَشف بنيوي عن آلية مغايرة لاستخراج القَصص.

2. آية يوسف 3 ـ كَشف بنيوي للآلية

يَكشف القرآن آلية قَصصه في قَوله تعالى ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَٰذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ [يوسف: 3]، والآية تَكشف ثَلاثة أَبعاد متَكاملة. الأَوَّل أَن الفاعل في القَصّ «نَحن» بالمثنى الوَظيفي لا النَّبي ولا الرواة، وهذا المثنى يَجمع بُعدَين متناغمَين: محلَّ القَصص الربوبيّ، إذ هو استنساخ أَحداث الأمم وتَفاعلها مع السنن من الإمام المبين في الوجود، وهو شَأن ربوبيّ يُدَبّر الزَّمكان؛ وصياغةَ القَصّ الإلهية، إذ الذي يَنتقي من المستَنسخ ويَصوغه ويُرَتّبه بعلمه هو الله العليم، على قاعدة أَن صفة الآية صفة مَصدرها. فتَناغم البُعدان في «نَحن نَقُصّ»: الوجود يُسَجّل أَحداث الأمم استنساخاً، والله يَصوغ قَصَّها انتقاءً وترتيباً بعلمه، فجاء المثنى الوَظيفي ناطقاً بهذا التَّوافق. والبُعد الثاني أَن المضمون «أَحسن القَصص»، وهي صفة بنيوية تَستحقّ تَدَبّراً مفصَّلاً. والثالث أَن النَّبي «من قَبله من الغافلين»، أَي لم يَكن لديه علم سابق بهذه الأَحداث، فهي ليست استرجاعاً لذاكرته ولا جَمعاً من ثَقافته بَل وحي يُكشف له من خارج علمه.

ولا يَستقيم القَول بأَن القرآن نَقل قَصصاً متَداولة في زَمن النَّبي، لأَن النَّص نَفسه يَنفي ذلك صَراحة في قَوله ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾ [هود: 49]، فالنَّبي وقَومه لم يَعلموا بهذه القَصص قَبل القرآن، فلا تَكون منقولة من ثَقافة سابقة.

3. الجَذر «قَصَّ» ـ التَّتَبّع المختزَل على المفيد

كَلمة «القَصَص» في الجَذر العَربي (ق-ص-ص) تَدلّ على التَّتَبّع المختزَل على المفيد، لا على الرواية أَو الإغراق في التَّفاصيل، والاستعمال الحَيّ للُّغة يَكشف هذا المعنى مباشرةً. فتَقول العَرب «قَصَّ الحَلَّاق الشَّعر» إذا قَطع منه الزائد وأَبقى ما يُلائم، فالقَصّ انتقاء واختزال يَنزع ما لا يَنبغي ويُبقي ما يَنبغي، وتَقول «قِصاص» للحَدّ الذي يَقطع الزائد عن العَدل فلا يَزيد ولا يَنقص، وتَقول «قَصَصتُ أَثره» إذا تَتَبَّعتَه، والتَّتَبّع نَفسه اختزال لأنه يَلتزم خَيط الأَثر وَحده لا يَلتفت يَميناً ولا شِمالاً. والقاسم المشتَرك أَن القَصّ يَنطلق من كَثير ليُبقي قَليلاً ذا دَلالة، ولذلك جاء في القَصص 11 ﴿وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ﴾ أَي تَتَبَّعي أَثره خَطوة خَطوة دون أَن تَلتفتي إلى ما حَوله.

ومن هنا يَتجلَّى المعنى البنيوي لـ«قَصّ القرآن»، فليس رواية يُغرق فيها التَّفاصيل ولا سَرداً يَستوفي الحَدث بكامله، بَل تَتَبّع مختزَل على المفيد يَنقل من الحَدث ما يُحقّق العبرة ويَترك ما لا يُحقّقها، فالرواية تَطلب الإغراق والإحاطة الشاملة، والقَصّ يَطلب الاختزال على ذي الدَّلالة. ويُؤَيّده قَوله تعالى ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ [هود: 120]، فعبارة «من أَنباء الرسل» بـ«مِن» التَّبعيضية صَريحة في أَن القَصّ بَعض من كلّ، والمعيار في الانتقاء «ما نُثَبّت به فؤادك» أَي ما يُحَقّق وَظيفة التَّثبيت لا كلّ ما حَدث، ومثله ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾ [النساء: 164]، فوجود رُسل لم يَقُصّهم القرآن كَشف قاطع على أَن القَصّ انتقاء لا إحاطة شاملة. ويَتجلَّى هذا في قِصَّة يوسف التي وُصفَت بأَنها «أَحسن القَصص»، فالسورة لم تَستوف حياته بكاملها، لم تَذكر طُفولته قَبل الرُّؤيا، ولا استَطردت في سَنوات السجن إلا بقَدر ما يَتَعَلَّق بتَأويل رُؤيا الفَتيَين، ولا ذَكرت حياته بَعد لقاء إخوته، بَل اختَزلت حياته على المفاصل ذات الدَّلالة السننية: الرُّؤيا، فالإلقاء في الجبّ، فالبَيع، ففتنة امرأة العَزيز، فالسجن، فتَأويل الرُّؤيا، فالتَّمكين، فاللقاء بالإخوة، وبَين هذه المفاصل قَفزات زَمنية لا تَتَوَقَّف عندها لأَنها لا تَخدم العبرة.

4. النَّبأ مقابل الخَبر ـ كَشف بنيوي

ويَنبغي للقارئ أَن يَتَوَقَّف عند خَصيصة بنيوية للنَّبأ تَفصله عن جنس الخَبر تَكشفها مفاتيح الكتاب نَفسه. فالنَّبأ مادَّة معرفية مكثَّفة مقتَضَبة غَير مدرَكة بتَفاصيلها، تَأتي إلى المتَلَقّي موجَزةً قَبل أَن يَستوعب أَبعادها، والخَبر هو المادَّة نَفسها بَعد إدراكها بتَفاصيلها وانتشارها بَين الناس، فالانتقال من النَّبأ إلى الخَبر انتقال إدراكي توزيعي يَتَحَقَّق باستيعاب التَّفاصيل في وَعي المتَلَقّي وانتشار المادَّة فتَصير متَداوَلة معروفة. ولذلك جاء في ختام الزلزلة ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾ [الزلزلة: 4]، فالأَرض تُحَدّث أَخباراً لا أَنباءً، لأَنها يَوم القيامة تَنفذ من حال الكَتم والإيجاز إلى حال الإفصاح والانتشار، فما كان نَبأ مكثَّفاً عنها صار خَبراً مدرَكاً متَجَلّياً، ولو قال «تُحَدّث أَنباءها» لانتَفى معنى التَّجَلّي والإفصاح.

ويُؤَيّد هذا التَّمييز شَواهد متَعَدّدة، فقَوله ﴿عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ ۝ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾ [النبأ: 2-3] يَكشف أَن النَّبأ في طَوره الأَوَّل يَحتمل الاختلاف لأَنه لم يُدرَك بتَفاصيله ولم يَنتشر موحَّداً، والاختلاف نَفسه دَليل على أَنه لا يَزال نَبأً، وقَوله ﴿وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ﴾ [ص: 88] يَكشف أَن النَّبأ يَنتظر العلم به فحين يُعلم يَنتقل إلى طَور الخَبر، وقَوله ﴿إِن جَاءَكُم فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: 6] أَوجب التَّبَيّن لأَن النَّبأ لم يُدرَك بَعد بتَفاصيله فيَحتمل الصدق والكَذب، ولو كان خَبراً متَداوَلاً لانتَفت الحاجة إلى التَّبَيّن.

ومن اقتران هذه الخَواصّ يَتجلَّى الانسجام البنيوي بَين «النَّبأ» و«القَصّ» في آية هود 120، فالنَّبأ مكثَّف مقتَضَب في طَبعه والقَصّ اختزال على المفيد، فالقرآن حين يَقُصّ من أَنباء الرسل يَنقل نَبأً مضغوطاً مختزَلاً على ما يُحَقّق العبرة، فيَبقى المقصوص في طَور النَّبأ لا يَنتقل إلى طَور الخَبر المستوفَى بتَفاصيله. ومن هنا يُفهم قَوله للنَّبي ﴿وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾، فالنَّبي لم يَعلم القِصَّة قَبل القرآن البتَّة، ثُمَّ لم يَعلم بَعد نُزوله إلا بقَدر ما قَصَّه القرآن عَليه من النَّبأ المختزَل على العبرة، لا بكامل تَفاصيل الحَدث، فما عَلِمه النَّبي والقارئ معاً هو القَصّ المفيد لا الخَبر المستوفَى، إذ القَصص القرآني يَبقى نَبأً مكثَّفاً على ما يَخدم العبرة، لا روايةً تَستوفي الحَدث.

5. الإمام المبين والقَصّ ـ تَمييز بَين الاستنساخ والانتقاء

ها هنا يَنبغي التَّمييز بَين فعلَين مختلفَين بنيوياً لا يُرادف أحدهما الآخر، وَفق منهج «لا تَرادف في القرآن». الفعل الأوَّل الاستنساخ، وهو الذي يَجري في الكَون نَفسه، فالإمام المبين سجلّ شامل تَستنسخ فيه السنن الكَونية أفعال البَشر وأقوالهم وأفكارهم بكامل تَفاصيلها طَبق الأصل دون نَقص ولا انتقاء، ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: 12]، فكلّ شَيء محصى إحصاءً كاملاً لا يُفَوّت تَفصيلاً، ما قاله الناس بألفاظهم وما فَعلوه بدَوافعه ونَتائجه وما اعتَقدوه بمَنطقه، والسنن التي تَفاعلت مع أفعالهم والنَّتائج التي تَجَلَّت في الزَّمن، كلّ ذلك مودَع في الإمام المبين بكامله طَبق الأصل دون انتقاء.

والفعل الثاني القَصّ، وهو الذي يَجري في القرآن فاعله الله، ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ [هود: 120]، والقَصّ ليس استنساخاً بَل انتقاء من المستَنسخ، فالنَّص لم يَقل «نَستنسخ عَليك» ولا «نروي عليك» بَل «نَقُصّ عَليك من» بـ«مِن» التَّبعيضية. والعَلاقة بَين الفعلَين محكمة، فالاستنساخ مَصدر والقَصّ آلية انتقاء منه، الإمام المبين يَحفظ كلّ شَيء بصورة إغراقية شاملة ثُمَّ يَأتي القَصّ القرآني فيَنتقي منه ما يُحَقّق وَظيفة التَّذكير والتَّثبيت، ولولا الاستنساخ الإغراقي لما كان للقَصّ مادَّة، ولولا القَصّ الانتقائي لجاء القرآن إغراقاً يَتشَتَّت فيه القارئ. ويَنبغي أن يَتَنَبَّه القارئ إلى أن الاستنساخ في الإمام المبين فعل كَوني يَجري في السجلّ بصورة مَخفيَّة عن الناس عامَّة، ويُقابله بُعد آخر يَكشفه قَوله تعالى ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۝ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ﴾ [النجم: 39-40]، وهو تَجَلّي السَّعي البَشري ونَتائجه في الواقع الدنيوي حَيث يَرى الإنسان ـ فَرداً وأُمَّة ـ ثَمرة سَعيه أَمامه فيَكون له رادعاً أو محفّزاً، ولتَفصيل آلية تَجَلّي السنن من الإمام المبين إلى الواقع يُراجع الفصل 3.7، وخاصَّة القسم 3.7.9 الذي يَكشف أن الإمام المبين بَيان سابق لا سجلّ مؤَجَّل.

6. «أَحسن القَصص» ـ دقَّة وجودية لا جَمال أَدبي

«أَحسن القَصص» في آية يوسف 3 لا تَدلّ على جَمال أَدبي بَل على دقَّة وجودية، والقَرينة على ذلك من الجَذر «حَسَن» نَفسه، فالحُسن في اللسان العَربي يَدلّ على الإحسان والإتقان لا على الزُّخرف والزينة، والإحسان أن يَأتي الشَّيء وَفق غايته بكامل دقَّته، ومنه «أَحسنتَ» إذا أَتقنت، و«المحسن» في الصَّنعة من يَأتيها بدقَّة كاملة. ومن هنا «أَحسن القَصص» قَصص أَتقن وأَدقّ لا قَصص أَجمل في زَخرفه. وأَحسنية القَصص القرآني تَتجلَّى في خَصائص أَربع: المطابقةِ الكاملة لما يَخدم العبرة من الأَصل المسجَّل في الإمام المبين فلا انفصال بَين الحَدث الفعلي والمَروي في حُدود ما اختير، والإحاطةِ بكلّ السنن العاملة في الحَدث فلا تَقطع القِصَّة عن سياقها السنني، وانعدامِ النَّقص والانحياز فيما اختير فالقاصّ هو الله العالم بكلّ شَيء لا شاهد بَشري محدود، واستخراجِ العبرة الكلية من الجُزئي بحَيث تَكون القِصَّة شاهدة على سنّة كَونية تَجري في كلّ زَمن لا حادثة منعَزلة في تاريخها. ومن اقتران هذه الخَصائص تَكون القَصص «أَحسن» بمعنى أَدقّ وأَتمّ لا «أَجمل» بمعنى أَبهى زَخرفاً.

7. الجَعل والتَّحويل ـ إنطاق المستَنسَخ بلسان مبين

ها هنا يَنبثق سؤال بنيوي: إذا كان القَصّ القرآني انتقاءً من الإمام المبين، فما طبيعة الأَصل المسجَّل فيه، وكَيف صار قَصصاً عَربياً مبيناً؟ والجَواب يَكشفه النَّصّ بكلمتَين مفتاحيتَين: الإحصاء والاستنساخ. فقَوله تعالى ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس: 12] يَكشف ضَبطاً دَقيقاً لكلّ شَيء لا يَفوته شَيء، وقَوله ﴿هَٰذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِالْحَقِّ ۚ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: 29] يَكشف أَن المستَنسَخ هو «ما كُنتم تَعملون» أَي العَمل نَفسه بحَقيقته الوجودية، لا كَلامٌ بلسانٍ قَومي. فالإمام المبين سجلٌّ يَستنسخ الأَعمال والوقائع طَبق الأَصل، يُحصي الفعل بدافعه وسننه ونَتيجته، مجرَّداً عن اللسان لأنه نُسخة للعَمل لا للكَلام.

ومن هنا يَتَّضح معنى «الجَعل» في القَصص القرآني، فالأَصل المسجَّل ليس نَصاً بلسانٍ مخصوص ـ لا عَربياً ولا أَعجمياً ـ بَل استنساخٌ وجوديّ للعَمل بحَقيقته، و«الجَعل» إنطاقٌ لهذا المستَنسَخ بلسان عَربي مبين، تَحويلٌ من نُسخةٍ وجودية محصاة إلى نَصّ منطوق يَفهمه الناس، كَما تَأَسَّس في 3.3.1.5. ومن هنا تَتجلَّى دقَّة آية فُصّلت 44 ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ﴾، فالأَعجمي هنا ليس وَصفاً للأَصل المسجَّل، بَل للصياغة المبهمة غَير المفصحة التي رُفضت، إذ لو أَنطق الله المستَنسَخ بصيغة مبهمة لاعتَرض الناس وطَلبوا تَفصيلها، لكنّه جَعله عَربياً مبيناً مفصحاً بذاته. والإنطاق هنا ليس ترجمة لَفظية، بَل إعادة ترميز كاملة، فالنَّص العَربي المبين يَحمل المضمون الفعلي للعَمل بكلّ أَبعاده النَّفسية والسننية والوجودية في

صياغة موجَزة محكمة، ولذلك تَستطيع آيات معدودة أَن تَنقل قِصَّة قَوم بإحاطة متقنة، لأَن الترميز كَثيف يَختزل الأَبعاد المتَعَدّدة في عبارات بنيوية.

8. التَّكرار بسياقات مختلفة ـ زَوايا متَكاملة وموقع قِصَّة يوسف

من المَلامح البارزة في القَصص القرآني تَكرارُه للقِصَّة الواحدة بسياقات متَعَدّدة، فقِصَّة موسى تَتَكَرَّر في عَشرات السور، وقِصَّة إبراهيم في سور كَثيرة، وقِصَّة نوح في مَواضع عَديدة. والقارئ المتَأَمّل يَقف هنا أَمام سؤال يَستحقّ البَحث: لماذا يُعيد القرآن القِصَّة الواحدة مرّاتٍ في سور شَتَّى، أَهو تَكرار لتَأكيد المعنى، أَم لحكمة أَعمق تَكشفها بنية النَّصّ؟

والاستقراء الداخلي يَهدي إلى وَجهٍ من الحكمة يَكشفه النَّصّ نَفسه، وهو أَن العبرة الكاملة من قِصَّة لا تَنبثق من سَرد واحد منفرد بَل من اقتران سَرديات متَعَدّدة تَكشف القِصَّة من زَوايا متَكاملة. فالنَّص لا يَكتفي بعَرض القِصَّة من زاوية واحدة، بَل يَعرضها في سور متَعَدّدة، كلّ سورة تُسقط على القِصَّة طابعها وموضوعها، فالسورة التي تَتَحَدَّث عن الصبر تَستخرج من قِصَّة موسى أَبعاد الصبر، والتي تَتَحَدَّث عن مواجهة الطُّغاة تَستخرج أَبعاد المواجهة، والتي تَتَحَدَّث عن التَّوَكُّل تَستخرج أَبعاد التَّوَكُّل، والقِصَّة في كلّ سورة هي الواحدة لكنّها تَنطق بلسان مختلف يَكشف زاوية لم تَكن مكشوفة في غَيرها. والقارئ الذي يُرَتّل القَصص ترتيلاً موضوعياً كَما تَأَسَّس في 3.3.1.4 يَجمع كلّ ما تَفَرَّق عن قِصَّة واحدة فتَنبثق له بكامل أَبعادها، لا يَكتفي بزاوية الصبر فتَنقصه المواجهة، ولا بزاوية المواجهة فيَنقصه التَّوَكُّل، بَل يَجمع الزَّوايا فتَنبثق له القِصَّة محكمة متَكاملة.

ويَعضد هذا الوَجهَ قَوله تعالى ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [يوسف: 111]، فالعبرة تَنبثق من «قَصصهم» مجتَمعاً بصيغة الجَمع لا من قِصَّة منفردة، والترتيل الموضوعي شَرط استخراج العبرة الكاملة، لأَن العبرة سنّة كلية لا تَتجلّى من حَدث واحد بزاوية واحدة بَل من اقتران زَوايا تَكشف بَعضها بَعضاً. ويَنفتح من هذا الوَجه أُفقٌ آخر، أَن عَرض القِصَّة الواحدة بأَلسنة متَعَدّدة في سور متَعَدّدة يَنفي عنها ما يَلحق السَّرد البَشري المنفرد من تَلَوّن بهَوية الراوي ومَيوله، إذ المتَحَيّز يَكتفي بزاوية تَخدم انحيازه، والقرآن في تَعَدّد الزَّوايا يَكشف أَن القاصّ عارف بكلّ الأَبعاد يَعرض منها ما يَخدم العبرة في كلّ سياق.

ومن هذا الوَجه المكشوف يَتَبَيَّن ما يُرَجّح تَفسير تَفَرّق أَكثر القَصص وانفرادِ قِصَّة يوسف بسورة واحدة. فقَصص الأمم المتَكَرّرة ـ نوح وعاد وثَمود ولوط ومدين وفرعون وسبأ ـ يَجمعها أَنها قَصص أَقوام عارَضت سنن الوجود وأَعرَضت عن الحَقّ بَعد بُلوغ الحُجَّة، فكان مآلها الهَلاك، ويَترجَّح أَنها هي المعنية بـ«سبع من المثاني» التي تُقابل «سبعة أَبواب جهنَّم» في سورة الحِجر ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾ [الحجر: 44]، أَي سبعةُ مسارات للغواية تُثنّى عِبَراً وتَتَكَرَّر في سور شَتَّى لتَنبثق العبرة من اقتران زَواياها، فكلّ مسار سَلكته أُمَّة أَفضى بها إلى باب من أَبواب الهَلاك. أَمّا قِصَّة يوسف فيَترجَّح أَنها انفردت لأَنها من جِنس مغاير، فهي قِصَّة أُمَّة نَجَت لا أُمَّة هَلَكت، حاكَت سنن الوجود فلم تَبطر في رَخائها ولم تَتكاسل في شدَّتها، فتَجاوزت محنة السنين العِجاف بالتَّدبير والتَّعاضد واستشراف ما هو آتٍ، فلم تَكن باباً من أَبواب الغواية بَل مثالاً للنَّجاة، فناسب أَن تُفرَد متَّصلةً عن مسارات الهَلاك المتَفَرّقة.

وهذا التَّرجيح يُعرَض دون قَطع، فالنَّص لم يَسرد الأَقوام السبعة في موضع واحد ولم يُصَرّح بحَصرها، فيَبقى تَعيينها ممّا يَترجَّح بالاستقراء لا ممّا يُجزَم به، ويُترك بابُ التَّحَرّي فيه مفتوحاً لمن يُكمل. وتَفصيل هذا الوَجه ـ سبعِ المثاني وأَبوابها، وعِبَرِ القَصص في بناء الأُمَّة، وموقعِ قِصَّة يوسف نموذجاً للنَّجاة ـ مَوضعه الفصل 5.5 حَيث يُستوفى بَيانه.

9. القَصص بَيّنات من الهدى ـ شَواهد على السنّة الكُبرى

تَأَسَّس في 3.3.1.7 أَن قَصص الأمم الهالكة بَيّنات من الهدى، تَكشف قانون هَلاك القُرى السننيّ، ويَتَعَمَّق هذا التَّأسيس هنا ببُعد إضافي، فالقَصص ليست مجَرَّد إخبار عمّا حَدث بَل شَواهد متَجَدّدة على سنن جارية في كلّ زَمن. فطُوفان نوح شاهد على سنّة أَن الأُمَّة حين تَستنفد فُرصتها في الاستجابة للحَقّ تَأتيها السنن بنَتائجها، وريح عاد شاهد على سنّة الاستكبار بالقُوَّة الجَسدية في غَفلة عن سنن الكَون، وصَيحة ثَمود شاهد على سنّة التَّحَدّي السافر للآيات، وخَسف لوط شاهد على سنّة الانحراف الجَماعي عن الفطرة الوجودية، وغَرق فرعون شاهد على سنّة الطُّغيان السياسي. وهذه السنن لا تَنقضي بانقضاء

أَصحابها بَل تَجري في كلّ أُمَّة تَتَكَرَّر فيها الشُّروط ذاتها، ومن هنا قَوله تعالى ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ ۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: 43]، فالسنن جارية ثابتة والقَصص شَواهد تَكشف عَملها في الأَجيال السابقة لتَنذر اللاحقة بمَصير مشابه إن استَمَرَّت في الشُّروط ذاتها، ولا فَرق في تَطبيق السنّة بَين أُمَّة آمنت لَفظاً وأُمَّة أَنكرت بَل المعيار الفعلي السَّير وَفق منهج الوجود أَو معارضته. وقَد تم ذكر قانون هَلاك القُرى في 3.3.1.2 (البند الخامس) بشاهد الإسراء **58**.

10. العبرة لأُولي الأَلباب ـ شَرط استخراج المعنى

تَختم سورة يوسف القَصص بكَشف بنيوي في قَوله تعالى ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف: 111]. وقَبل تَأَمّل أَبعادها الخَمسة، يَحسن الوُقوف عند تَصدير السورة بوَصف «أَحسن القَصص» ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾ [يوسف: 3]، فالأَحسنية ـ كَما تَأَسَّس ـ إتقانٌ في البناء الوجوديّ لا جَمالٌ في الزَّخرف، ويَترجَّح أَنها تَحمل هنا وَجهاً إضافياً يَكشفه سياق السورة: أَنها أَحسنُ ما يُروى عن نَجاح أُمَّة بَعد امتحانها، إذ نَجَحت حَيث فَشلت أُمَم سَلكت مسارات الغواية، فحاكَت السنن باستقراء المستَقبل واستشرافه ـ متَمَثِّلاً في يوسف الذي عَلَّمه الله تَأويل الأَحاديث ـ فبَنَت مستَقبلها على قراءة الواقع والإعداد له. وهذا الوَجه يُذكر هنا ترجيحاً لا قَطعاً، ويُستوفى تَأصيله في الفصل 5.5 عند بناء الأُمَّة.

والأَبعاد الخَمسة في الخاتمة تُكَمّل هذا الكَشف. الأَوَّل «عبرة لأُولي الأَلباب»، فالعبرة لا تَنبثق لكلّ قارئ بَل لمن يَملك «اللُّبّ» أَي العَقل الذي يَنفذ من ظاهر الحَدث إلى السنّة العاملة فيه، ومن لم يَملكه يَقرأ القَصص قِصَصاً يَتأَثَّر بها وَجدانياً ولا يَستخرج منها سنّة. والثاني «ما كان حَديثاً يُفترى»، و«الحَديث» هنا يَنصرف إلى النَّصّ القرآني بمجمله لا إلى القَصص وَحدها، كَما في وَصفه «أَحسن الحَديث» في الزُّمر 23، فالآية تَنفي الافتراء عن القرآن كلّه، والقَصص داخلةٌ في هذا النَّفي بوصفها جزءاً منه لا مقصورةً عليه، وهذا يَنسجم مع آية يونس 37 ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَىٰ﴾، فالقرآن بقَصصه وكَونياته وسننه ليس حَديثاً بَشرياً يُفترى، بَل القَصص خاصَّةً استنساخ مختزَل من الإمام المبين لا يَملك بَشر القُدرة على إنتاجه. والثالث «تَصديق الذي بَين يَديه»، فالقَصص تُصَدّق المستَجَدّ التَّشريعي كَما تَأَسَّس في 3.3.1.3، إذ الأَوامر والنَّواهي تَجد في القَصص شَواهد عَملية تَعضد وجودها ومَصدريتها الله. والرابع «وتَفصيل كلّ شَيء»، وهو وَصف للنَّصّ نَفسه بأَنه مفصَّل مبيَّن بذاته، يُفَصّل لطالب البَيان كلّ ما يَحتاجه دون أَن يَفتقر إلى وَصيٍّ يُفَصّله من خارجه، فالنَّصّ «عَربي مبين» كَما تَأَسَّس في 3.3.1.5، ولذلك صُدّرت الآية بـ«لأُولي الأَلباب»، فالمفصَّل المبيَّن إنما يَنفذ إلى معناه من يَعقل، يَستخرج العبرة من النَّصّ مباشرةً لا من مفصِّل خارجي. والخامس «هدى ورَحمة لقَوم يؤمنون»، فالقَصص هدى يَدلّ على الطَّريق ورَحمة تُجَنّب القارئ السلوك في الطُّرق المهلكة، فمَن قَرأها بهذا الفَهم نَجا بعَقله من تَكرار أَخطاء السابقين ووَجد فيها رَحمة تَنذره قَبل وُقوع المحذور.

11. الفَرق بَين القَصص القرآني والسَّرد البَشري

من اقتران كلّ ما تَأَسَّس يَتجلَّى الفَرق الجَوهري بَين القَصص القرآني والسَّرد البَشري في خَمسة محاور. في المَصدر، السَّرد البَشري يَستمدّ من شُهود محدودين أَو روايات منقولة، والقَصص القرآني يَستمدّ من الإمام المبين السجلّ الكَوني الكامل. وفي الدقَّة، السَّرد البَشري عُرضة للنَّقص والانحياز والتَّحريف، والقَصص القرآني استنساخ أَمين لا نَقص فيه ولا انحياز فيما اختير. وفي الإحاطة، السَّرد البَشري يَنقل الظاهر، والقَصص القرآني يَكشف الظاهر والباطن، ما قاله الناس وما اعتَقدوه وما فَعلوه ودَوافعه. وفي العِلَّة، السَّرد البَشري يَنقل الحَدث منفصلاً عن السنن، والقَصص القرآني يَكشفه في سياقه السنني فيَربط الجُزئي بالكلي. وفي الوَظيفة، السَّرد البَشري يُؤَرّخ الماضي، والقَصص القرآني يَستخرج العبرة للحاضر والمستَقبل، فالسَّرد يَخبر عمّا كان والقَصص يَنذر عمّا سَيَكون إن تَكَرَّرت الشُّروط. ومن هنا يَستقيم القَول إن القَصص القرآني نَوع مغاير من المعرفة لا يَنتمي إلى جنس السَّرد التاريخي البَشري، بَل معرفة سننية كاشفة تَنبثق من الإمام المبين بأَمانة الاستنساخ المختزَل، وتَتَنَزَّل بلسان عَربي مبين بدقَّة الجَعل، لتَكون عبرة لأُولي الأَلباب وبَيّنة من الهدى وتَفصيلاً لكلّ شَيء.

3.3.1.9 صِفات القرآن الذاتية ـ المجيد والكَريم والميسَّر والمعجز

من المنهج البنيوي للقرآن أَن يَصف نَفسه بنُعوت تَكشف خَصائصه الذاتية، لا تَكريماً بَلاغياً ولا زَخرفاً لَفظياً. وأَربع من هذه الصِّفات تَستحقّ الجَمع تَحت قسم واحد لتَناسقها البنيوي: المجيد والكَريم والميسَّر والمعجز، كلّ صفة منها تَكشف بُعداً ذاتياً للقرآن يُكَمّل ما تَأَسَّس في الأَقسام السابقة.

1. القرآن المجيد ـ ثابت في الأَصل، خالد في الأَثَر

﴿ق ۚ وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ [ق: 1]. «المجيد» في الجَذر العَربي (م-ج-د) يَدلّ على العُلوّ والسعة والثَّبات الذي لا يَنطفئ، ومنه «المجد» للسعة في الكَرم والعُلوّ في القَدر، و«التَّمَجّد» للثَّبات على الرفعة في الزَّمن، فالمجيد ما اجتَمعت فيه السعة والعُلوّ والثَّبات. وصفة المجد في القرآن تَنبثق من تَأسيس 3.3.1.2، فالقرآن بنية كامنة في اللوح المحفوظ أَي في الكَون نَفسه بسننه الثَّابتة، ومن ثَمَّ يَنبثق مَجده من ثَلاثة أَبعاد متَكاملة: السعةِ، فهو يَستوعب كلّ ما في الوجود من سنن وقَصص وأَمثال لا يَنحصر في موضوع ولا يَضيق عن مضمون؛ والعُلوِّ، فهو فَوق إدراك العَصر الواحد، تَتَنَزَّل معانيه على الأَجيال بحَسب تَدَبّرها فلا يَستوعبه جيل بكامل أَبعاده ولا تَنفد كنوزه بفَهم سابق؛ والثَّباتِ، فهو لا يَتَقادم بمَرور الزَّمن لأَنه يَنطق بسنن جارية لا تَتَبَدَّل وقَصص تَنبئ عن سنن لا تَنقَضي، ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [فاطر: 43]، وما كان قائماً على سنن ثابتة ثبَت ثَباتها. ومن هنا يَتجلّى الفَرق بَين القرآن وأَيّ نَتاج بَشري، فالنِّتاج البَشري يَنبثق من زَمن فيَحمل أَوزان زَمنه ويَتَقادم مع تَجاوزه، أَمّا القرآن فيَنبثق من بنية الوجود الثابتة فيَتَجَدَّد فهمه مع كلّ عَصر، لا يَنطفئ بَريقه ولا يُختزل في عَصر دون آخر.

2. القرآن الكَريم ـ كَنز لا يَنكَشف لقَلب امتَزج بالمستَعار

﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۝ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ۝ لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: 77-79]. «الكَريم» في الجَذر العَربي (ك-ر-م) سَخاءٌ بلا انقطاع وعَطاءٌ متَجَدّد، ومنه «الكَرم» للشَّجرة لأَنها تُعطي ثَمرها سَخاءً، فالقرآن «كَريم» عَطاؤه المعرفي لا يَنقطع. لكنّ هذا العَطاء لا يَنكَشف لكلّ قارئ، وعِلَّةُ ذلك في قَوله «في كتاب مكنون».

و«المكنون» ليس المخفي المستور بذاته، بَل المستور سَتراً مقصوداً مستعاراً، يَكشفه الجَذر «ك-ن-ن» في استعمالاته الحَيَّة: فـ«الكَنَّة» زَوجة الابن تُنسب لعائلة زَوجها وليست منهم أَصلاً، و«الكُنية» اسم مستعار (أَبو فلان) ليس الاسم الأَصلي، و«الأَكنان» ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا﴾ [النحل: 81] مأوى مستعار للحماية لا مَسكن أَصلي. فالجَذر يَدلّ على الاستعارة لا على الإخفاء، والكتاب «مكنون» أَي استعار التَّستّر على ذاته سَتراً مقصوداً، لا أَنه مغلق بطبعه.

ولماذا هذا التَّستّر المقصود؟ ليَكون مفتاحه واحداً لا غَير: الطُّهر الفكري. فالقرآن نَقي مفصح بذاته، إبانتُه فيه لا تُستعار من خارجه، فمن أَتاه بقَلب سَليم خالٍ من الإشراك انكشف له كَرمه، ومن أَتاه بفِكر امتَزج بمَوروث ليس من النَّص بَقي عنه مكنوناً. ويُؤَيّده ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ [الأنعام: 25]، فالأَكِنَّة ليست أَغطية تَحجب بَل عَناصر مستعارة امتَزجت بالقلب فأَفسَدت فطرته، فحالت بَينه وبَين الفقه. فالإكنان وَصفٌ لحال القارئ لا لحال النَّص: النَّص كَريم أَبداً، والقارئ المحَمَّل بالمستَعار هو الذي يَستقبله مكنوناً.

ولذلك خَتمت الآية بمفتاح الكَشف ﴿لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾، وفيها تَمييزان دَقيقان. الأَوَّل بَين «المسّ» و«اللَّمس»: فاللَّمس اتّصال جَسدي بحاسَّة اليَد ﴿لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: 43]، والمسّ اتّصال يَنفذ إلى الجَوهر يُستعمل للمجَرَّدات ﴿إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ﴾ [الأعراف: 201]، فالآية قالت «لا يَمَسّه» لا «لا يَلمسه»، فالمنفي اتّصالٌ فكري بالمعنى لا لَمسُ المصحف باليَد. والثاني بَين «المطَهَّرون» و«المتَطَهّرون»: فالمتَطَهّر فعلٌ ذاتي مقصود للطُّهر المادي ﴿وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: 222]، والمطَهَّر حالُ طَهرٍ لازمة قائمة بصاحبه، فاختيار «المطَهَّرون» إثباتٌ للطُّهر الفكري اللازم لا الطُّهر المادي العارض بالوُضوء. فالآية كلّها في حَقل المجَرَّدات: كَريمٌ صفة معرفية، ومكنونٌ سَترٌ مقصود، ويَمَسّه اتّصالٌ فكري، والمطَهَّرون طُهرٌ فكري لازم، ومن أَنزلها على لَمس المصحف بوُضوء أَخرجها من سياقها كلّه.

ومن اقتران الآية تَتجلَّى منظومة واحدة: الكَرم صفة ذاتية للقرآن، والإكنان سَترٌ مقصود مفتاحُه الطُّهر، والمَسّ لا يَتحَقَّق إلا بقَلب صافٍ من المستَعار. فالكَنز يَبقى كَريماً في النَّص لا يَنقص، يَنتظر مَن يَأتيه بقَلب سَليم لا يَستعير فَهمه من خارجه، فالإبانة فيه ذاتية لا تُستعار.رَفضاً للطُّهر المادي العارض الذي يَتَحَقَّق بالوُضوء وإثباتاً للطُّهر الفكري اللازم الذي يَتَحَقَّق بصَفاء الفِكر من الأَكنَّة. ومن اقتران التَّمييزَين يَتجلَّى أَن الآية كلّها في حَقل المجَرَّدات لا الماديات، فكَريم صفة معرفية، ومكنون حال فكرية، ويَمَسّه اتّصال مجَرَّد، والمطَهَّرون حال فكرية لازمة، ومن أَنزل الآية على لَمس المصحف بيد جَسدية ووُضوء عارض أخرجها من سياقها كلّه وأَسقط عَليها معنى لا تَنبثق منه.

فالمَسّ بهذا المعنى الفكري مشروط بالطُّهر الفكري، وهو التَّنَقّي من الأَكنَّة المستعارة أَي خُلوّ القلب من الأَفكار والعقائد التي ليست من النَّص نَفسه، فالمطَهَّر فكرياً مَن أَزال عن قلبه المسبَّقات الموروثة والتَّحَيّزات المذهبية والروايات التي لا تَنبع من القرآن فأَتى النَّص بقَلب صافٍ يَستقبل ما يَنطق به النَّص نَفسه، أَمّا المحَمَّل بأَكنَّة فكرية فيُسقط على القرآن ما لا يَنبثق منه فلا يَصل إلى كَرمه بَل يَستخرج منه ما يُصَدّق أَكنَّته. ومن اقتران بنود الآية الثَّلاثة تَتجلَّى منظومة محكمة: الكَرم صفة ذاتية للقرآن نَقي بطبعه، والإكنان حال للقارئ المتَلَقّي حين يَأتي النَّص بفِكر امتَزج بالمستَعار، والمَسّ شَرط الكَشف لا يَتحَقَّق إلا بطُهر فكري لازم يُزيل الأَكنَّة، والكَنز يَبقى كَريماً في النَّص لا يَنقص ولا يُستَهلك يَنتظر مَن يُحسن مَسّه بقَلب صافٍ من المستَعار.

3. القرآن المعجز ـ التَّحَدّي الخالد

﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88]. تَأَسَّس في 3.3.1.3 نَفي الافتراء عن القرآن ودائمية التَّحَدّي بصياغته الخالدة، والقسم هنا يَكشف آلية التَّحَدّي ووَجهه البنيوي. والتَّحَدّي في الآية يَستهدف القرآن خاصَّة لا الكتاب الجامع، وهذا الاختيار اللُّغوي مقصود، فالكتاب بقِسم تَشريعه أَوامر ونَواهٍ يَستطيع البَشر تَأليف ما يُشبهه ظاهرياً كَما فَعل من ﴿يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ﴾ [البقرة: 79]، فالتَّقليد الظاهري للتَّشريع ممكن لأَن صياغة الأَوامر متاحة للبَشر، أَمّا القرآن في بنيته الاقترانية بَين الكَون والتاريخ والسنن فلا يُمكن تَقليده لأَنه يَستلزم ما لا يَملكه بَشر.

ووَجه الإعجاز يَنبثق من تَأسيسات سابقة تَجتَمع في القرآن اجتماعاً يَستحيل تَقليده. فتَقليده يَستلزم الوُصول إلى السجلّ الكَوني الكامل لكلّ سَعي بَشري المستَنسَخ في الإمام المبين كَما تَأَسَّس في 3.3.1.8 وهذا غَيب لا يَملكه بَشر، ويَستلزم معرفة ما يُفيد العبرة بدقَّة كاملة وهو علم بكلّ السنن العاملة لا يَتَوَفَّر لبَشر، ويَستلزم نَسج الآيات الكَونية بالقَصص الإنسانية في وَحدة لا تَنفصل كَما تَأَسَّس في 3.3.1.1 بحَيث تَكشف الآية الكَونية سنّةً عاملة في القِصَّة وتَكشف القِصَّة تَجَلّي السنّة وهذا نَسج يَستلزم رؤية كلية للوجود لا يَملكها بَشر، ويَستلزم نَصاً مفصحاً بذاته يَنطق بمعناه دون حارس بَشري للتَّأويل كَما تَأَسَّس في 3.3.1.5 والبَشر لا يُنتجون نَصاً يَستقلّ عن مفسّريه لأَن نَصوصهم تَعكس محدوديات أَزمنتهم. ومن اقتران هذه الأَوجه يَتجلَّى الإعجاز بنيوياً لا بَلاغياً، فالتَّحَدّي ليس على فَصاحة لَفظية يَتباهى بها العَرب فقَط بَل على بنية معرفية تَجتَمع فيها صفات لا تَجتَمع في غَيره، ولذلك صيغ بصيغة عامَّة «الإنس والجنّ» تَتَجاوز قَوماً بعَينهم لتَشمل كلّ كائن قادر على التَّأليف، وعَجز الجَميع عَبر القُرون شاهد على أَن العَجز بنيوي لا قَومي ولا زَمني.

4. تكامل الصِّفات الأَربع

من اقتران الصِّفات الأَربع تَتجلَّى منظومة بنيوية متَكاملة، فالمجد يَكشف القرآن في عُلوّه وثَباته، والكَرم يَكشف عَطاءه السَّخي المشروط بطُهر القلب من الأَكنَّة، والتَّيسير يَكشف فَتح الأَصل العَسير ليَكون قابلاً للتَّناوُل، والإعجاز يَكشف امتناع التَّقليد البَشري له. والصِّفات الأَربع لا تَتَعارض بَل تَتَكامل في كَشف بنية القرآن الذاتية: مجيد لأَنه ثابت سَنني، كَريم لأَنه عَطاء معرفي مفتوح لمن طَهر فكره، ميسَّر لأَن أَصله العَسير حُوّل إلى صورة قابلة للتَّناوُل، معجز لأَن الجَميع عَجزوا عَبر القُرون عن مثله.

3.3.1.10 المتشابه المثاني والذكر والبيان

من المفاتيح المنهجية التي يكشفها القرآن لقارئه صفتُه «متشابهاً مثاني». وقد يظنّ القارئ البسيط هاتين الصفتين وصفاً جمالياً للنصّ أو إشارةً إلى تكرارٍ بنيويّ، لكنّ الاستقراء الداخليّ يكشف أنّهما بنيةٌ واحدة محكمة تنطق بمنظومة البيان في القرآن، حيث التشابه طبيعة النصّ والمثاني آلية فكّه.

1 ـ آية الزمر 23 ـ كشفٌ بنيويّ للمتشابه المثاني

يكشف القرآن هذه البنية في قوله تعالى ﴿اللهُ نزّل أحسنَ الحديث كتاباً متشابهاً مثانيَ تقشعرّ منه جلودُ الذين يخشون ربّهم﴾ [الزمر: 23]. والصفتان في الآية ليستا منفصلتين، بل بنيةٌ واحدة محكمة تكشف منظومة البيان، ومن لم يستوعب الوحدة بينهما اختلّ عليه فهم آلية القرآن في تجلّي معانيه. فالمتشابه يكشف طبيعة النصّ في ذاته، إذ الجذر (ش ب ه) يدلّ على التماثل والالتباس معاً، والآية المنفردة يتشابه عليها المعنى فلا يستقيم لها يقينٌ بمفردها، يقف القارئ أمامها فيلتبس عليه فهمها ويحتمل وجوهاً متعدّدة لا ينبثق منها معنىً نقيٌّ واحد. والمثاني يكشف آلية الفكّ، إذ الجذر (ث ن ي) يدلّ على الازدواج في وحدة، ومنه «الثنائيّ» للمزدوج و«الثُّنية» للحدّ الذي يُثنى عليه، فالمثاني بنيوياً أنّ لكلّ آيةٍ متشابهةٍ مثنىً آخر في النصّ نفسه، باستحضاره يتطابق المساران فيزول التشابه ويتجلّى المعنى نقياً. فالنصّ متشابهٌ في طبيعته مثانٍ في بيانه، والتشابه حالٌ أوّليّة للآية المنفردة، والمثاني آلية الفكّ باستحضار المثيل من داخل النصّ، والوجهان لحقيقةٍ واحدة لا صفتان مستقلّتان.

2 ـ التطبيق البنيويّ ـ نفخةُ الروح نموذجاً

والتطبيق يتجلّى في كلّ آيةٍ من القرآن، ومثاله قوله تعالى ﴿ونفختُ فيه من روحي﴾ [الحجر: 29]، فالآية في ذاتها يتشابه عليها المعنى، ما الروح وما معنى «من روحي»؟ يقف القارئ أمامها فيحتمل وجوهاً متعدّدة لا ينبثق منها يقين. والمثنى الآخر في قوله تعالى ﴿وعلّم آدمَ الأسماءَ كلّها﴾ [البقرة: 31]، فباستحضاره يتطابق المساران فيتجلّى أنّ نفخة الروح طفرةٌ معرفية وتسريعٌ في أنسنة آدم بإعطائه قدرة المعرفة والإدراك، أي صيرورته يسمّي الأشياء بوظائفها، وذلك أوّل التجريد. والمساران كلاهما من داخل النصّ يلتقيان فيزول التشابه وينبثق اليقين. ومن هنا يتجلّى الفرق القاطع بين القارئ البنيويّ والبسيط، فالبسيط يكتفي بالآية المنفردة فيستورد فهمها من خارج النصّ من روايةٍ أو موروثٍ أو فلسفةٍ سابقة فيزيغ بمعناها، والبنيويّ يستحضر المثنى من داخل النصّ فيفكّ التشابه بمسارٍ نصّيّ محكم فينبثق المعنى نقياً.

3 ـ تطبيقٌ ثانٍ ـ الإله في السماء نموذجاً

ومن أبين النماذج على آلية المثاني قوله تعالى ﴿وهو الذي في السماء إلهٌ وفي الأرض إله﴾ [الزخرف: 84]، فالآية تُنشئ التباساً للناظر، إذ مقام الإله مقام هدايةٍ لعاقلٍ مكلّفٍ يضلّ فيُهتدى، والسماء في ظاهر ما يُتصوَّر نظمٌ وملائكةٌ منقادةٌ لا تضلّ فتحتاج هدايةً إرشادية، فكيف يكون فيها إله؟ ولا يستقرّ للآية المفردة يقينٌ، فيحتمل الناظر وجوهاً. والمثنى الذي يفكّها في قوله تعالى ﴿ومن آياته خلق السماوات والأرض وما بثّ فيهما من دابّةٍ وهو على جمعهم إذا يشاء قدير﴾ [الشورى: 29]، فقد أثبت أنّ في السماوات دوابَّ مبثوثةً لا في الأرض وحدها، والدابّة ما يدبّ بحياةٍ وحركة. فباستحضار المثنى يتطابق المساران، إذ أثبتت الزخرف مقام الهداية في السماء فلزم فيها العاقل، وكشفت الشورى أنّ في السماء دوابَّ مبثوثة وأنّ ثمّ جمعاً بينها وبين أهل الأرض، فيترجّح بمجموعهما أنّ من دوابّ السماء عاقلاً مكلّفاً محلّاً للهداية. فبالمثنى انفكّ ما التبس في الآية المفردة، ولم يُطلَب البيان من خارج النصّ بل من نظيره فيه، على سنّة المثاني التي يصدّق بعضها بعضاً.

4 ـ تخصيصٌ بنيويّ ـ المثاني للقرآن المتشابه لا للتشريع

وينبغي للقارئ أن يتنبّه إلى تخصيصٍ بالغ الأهمّية، فصفة «متشابهاً مثاني» تتعلّق بالقرآن بمعناه المتشابه الكونيّ والقصصيّ لا بالتشريع، فالتشريع أحكامٌ محكمةٌ وأمُّ الكتاب، أوامرُ ونواهٍ تستلزم وضوحاً بيّناً ليلتزم بها المخاطَب، ولا يستقيم أن يتشابه التشريع في ذاته فيحتاج مثنىً يفكّ تشابهه، لأنّ الإلزام السلوكيّ يستلزم وضوحاً مباشراً. أمّا القرآن المتشابه فهو الذي ينطق ببنية «متشابهاً مثاني»، لأنّه يحاكي الوجود في كونياته وقصصه، وهذه طبقةٌ معرفية تستلزم آليةً بيانية محكمة تستخرج

المعنى نقياً من اقتران المثيلات، فينفتح للقارئ المتدبّر الذي يجمع المتشابهات في مواضعها المتعدّدة فيفكّ تشابهها باستحضار المثاني فينبثق المعنى يقيناً نقياً. وقد تأصّلت الأبعاد الأعمق لهذه المنظومة، من تجميد المتشابه بإغلاق تكشّفه الزمنيّ، وآلية الزيغ بابتغاء الفتنة والتأويل، في موضعها من منظومة آل عمران 7 (3.3.2.3)، كما تأصّل تعاضد المتشابه بالترتيل والمثاني في مفتاحه (7.6).

5 - السبع المثاني - تكرارُ العبرة إنذاراً

يتميّز هذا الوجه من المثاني عمّا تقدّم في هذا المبحث تمييزاً جوهرياً يجب التنبّه إليه لئلّا يختلطا. فالمثاني فيما سبق آياتٌ متشابهةٌ يُفَكّ غموضها بنظائرها التي تصدّقها فتكشف معناها، فالتثنية هناك فكٌّ للمتشابه بالنظير المعنويّ، غايتها البيان. وأمّا السبع المثاني فتثنيةٌ من وجهٍ آخر، هي تكرار العبرة الواحدة عبر الأمم إنذاراً للأمم التالية، فالتثنية هنا تكرارٌ للعبرة لا فكٌّ للغموض، وغايتها التحذير لا البيان. فكلاهما راجعٌ إلى جذر «ثنى» في أصل التكرار والعطف، لكنّ أحدهما تصديقُ آيةٍ بآيةٍ تكشف معناها، والآخر تكرارُ عبرةٍ عبر الأمم تنذر من بعدها.

ومن تطبيقات هذه البنية ما خُصّ به النبيّ في قوله ﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم﴾ [الحجر: 87]، والعطف بين «سبعاً من المثاني» و«القرآن العظيم» يميّز السبع المثاني بوصفها جزءاً مخصوصاً إلى جانب القرآن العظيم لا القرآن كلّه. ويترجّح في تعيين مرادها وجهٌ تأمّليٌّ يُستنبَط من بنية سورة الحجر نفسها، يُعرَض فرضيةً قابلةً للاستقراء والمراجعة لا قطعاً، إذ تستفتح السورة ببدء الغواية في حوار إبليس ﴿لأغوينّهم أجمعين﴾، ثمّ تقرّر مآل الغاوين ﴿وإنّ جهنّم لموعدهم أجمعين، لها سبعة أبواب لكلّ بابٍ منهم جزءٌ مقسوم﴾ [الحجر: 43-44]. ويترجّح أنّ الأبواب السبعة هنا سبعةُ مساراتٍ مؤدّية إلى الهلاك لا سبعةُ مداخلَ حسّية جامدة، بقرينة قوله ﴿لكلّ بابٍ منهم جزءٌ مقسوم﴾، أي أنّ كلّ مسارٍ مقسومٌ له أهلُه الذين يسلكونه فيُفضي بهم إليه، فالأبواب على هذا الوجه مساراتٌ مفعَّلةٌ يدخلها أقوامُها الذين سلكوها لا أبنيةٌ ثابتة يُولَجُ منها. ثمّ تقصّ السورة تباعاً مصارع الأمم الغابرة، كلّ أمّةٍ سلكت مساراً من تلك المسارات فأفضى بها إلى الهلاك، ثمّ تختم بإيتاء النبيّ ﴿سبعاً من المثاني﴾. فيترجّح أنّ السبع المثاني سبعُ عِبَرٍ تُثنّى وتُكرّر، تقابل المسارات السبعة، كلّ عبرةٍ تكشف باباً من أبواب الهلاك تذكرةً للأمم التالية لتتدارك ذلك المسار فلا تسلكه، فتكون تطبيقاً مخصوصاً لتكرار العبرة إنذاراً.

ويتبيّن في استقراء هذه المسارات أنّ المدار على «الأقوام» لا على «الأصحاب»، فالقوم جماعةٌ يربطها النسب والأرض والمصير الجماعيّ، انحرافها جماعيٌّ وهلاكها جماعيٌّ استئصاليّ، بخلاف «الأصحاب» وهم فئةٌ تجمعها صفةٌ لا نسب. ولا يُشترَط في هذا الاستقراء ذكرُ رسولٍ مُسمّى لكلّ قوم في سياق قصّته، إذ سبقُ الرسالة مفترَضٌ بسنّةٍ قرآنية ثابتة ﴿وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولاً﴾ [الإسراء: 15]، فكلّ أمّةٍ هلكت فقد سُبقت بإنذارٍ أعرضت عنه، ذُكر رسولها في سياقها أو طُوي. وعلى هذا يترجّح أن تكون المسارات السبعة المتمايزة، وكلّها أسبابٌ وجوديةٌ مادّية مُهلِكة، مسارَ قوم نوحٍ في الشرك وعبادة الأصنام والإصرار عليها جيلاً بعد جيل، ومسارَ عادٍ في الاستكبار بالقوّة والبطش والعلوّ في الأرض، ومسارَ ثمود في الجمود على الموروث ورفض الهدى اطمئناناً إلى وهم المنعة، ومسارَ قوم لوطٍ في الانحلال عن الفطرة والمجاهرة بالفاحشة، ومسارَ مدين في أكل الأموال بالباطل وبخس الناس والإفساد في الأرض، ومسارَ فرعون في الطغيان والتألّه واستعباد الناس وقهرهم، ومسارَ سبأ في بطر النعمة وكفر الرخاء والإعراض بعد التمكين. سبع مساراتٍ متمايزةٍ لا يتشابه بعضها ببعض، تقابل المسارات السبعة المؤدّية للهلاك.

غير أنّ هذه المسالك السبعة مساراتٌ تُصادم سننَ الوجود، والسننُ لا تُهلك أمّةً قبل أن تُكشَف لها وتُنبَّه إلى مصادمتها، على سنّة ﴿وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولاً﴾. فالرسولُ كاشفٌ منبّهٌ مرشد، يكشف للأمّة سننَ الوجود وينبّهها أنّ مسارها يصادمها، ويدعوها إلى وقفة مصيرٍ ومراجعةٍ تُطابق بها سلوكَها مع الواقع قبل فوات الأوان. فإذا أعرضت عن هذا الكشف ونأت عن وقفة التغيير وأصرّت على مصادمة السنن، أهلكتها لا محالة، لا عقوبةً مفروضةً بل نتيجةً لازمةً لمصادمتها، إذ السننُ لا تحابي من عارضها. وبهذا يكون كلّ بابٍ من أبواب الهلاك السبعة بنيةً مزدوجة، مساراً يصادم السننَ، وإعراضاً عن النذير الذي كشفها ودعا إلى التطابق معها.

وفي هذا يتجلّى مغزى تثنية هذه العِبَر وتكرارها، فكما أُرسل إلى الأمم الغابرة نُذُرٌ من الرسل يدعونها إلى وقفة المصير، فإنّ النصّ القرآنيَّ ذاته يقوم مقام النذير للأمم التالية، إذ يكشف لها أبواب الهلاك ومساراتها، ويقصّ عليها مصارع من سلكها، فيضع أمامها وقفة المراجعة التي رفضتها الأمم قبلها. وهذه العِبَر المقصوصة هي من مضمون الذِّكر الذي يُيسَّر للأمم تذكرةً، على ما يأتي في موضعه من أنّ قصص الأمم المقترنة وجوداً ممّا يُسِّر ذِكراً للاعتبار، فالسبع المثاني وجهٌ من إنذار الذِّكر بتكرار عبره. فالنصّ بقصّه هذه المسارات لا يؤرّخ لأممٍ مضت، بل يُنذر أمماً حاضرة، شاهداً عليها إن هي سلكت مسلكها بعد البيان. ولذلك خُصّ بها النبيّ ﴿سبعاً من المثاني﴾، إذ هي أداةُ النذارة الدائمة التي بها يقوم النصّ لكلّ أمّةٍ مقام الرسول المنذر، فلا تهلك أمّةٌ بعدها إلا وقد قامت عليها الحجّة بهذا البيان المُثنّى.

ولأنّ المدار على المسارات لا على عدد الأمم، لا يُحرَج في حصر الأمم في سبعٍ بأعيانهنّ، فالأمم المهلكة كثيرةٌ قد تتوزّع على المسارات السبعة الجامعة. ويتبيّن على هذا الوجه ما قد يفسّر إفراد سورة يوسف وحدها بقصّتها كاملةً في مكانٍ واحد دون تثنيةٍ لها في النصّ، خلافاً لقصص الأمم التي تتكرّر في مواضع. فهلاكُ الأمم السبع لم يكن عقوبةً مفروضةً عليها، بل نتيجةً لازمةً لمصادمتها الواقعَ والسننَ التي لا تحابي أحداً، إذ من عارض السننَ بمساره أفنته كما يُفني النارَ مصادمُها، وإنّما كانت الرسل كاشفةً منبّهةً مرشدةً تكشف للأمّة سننَ الوجود وتنبّهها أنّ مسارها يصادمها لتتداركه قبل فواته. فلمّا أعرضت عن محاكاة الواقع وأصرّت على مصادمته، أهلكتها السننُ لا محالة. أمّا قصّة يوسف فهي النموذج الذي تناغم مع الوجود ولم يعارض الواقع، فقرأ سننه في تعاقب سنيّ الخصب والجدب، وطابَق سلوكه معها بالادّخار والتدبير، فاستمرّ انسجامه معها حياةً ونماءً ونجاةً من المحنة. ولذلك وُصفت بأنّها ﴿أحسن القصص﴾ [يوسف: 3]، لا لأنّ سردها أبلغ من سواه فالقرآن كلّه بليغٌ محكم، بل لأنّها أحسن القصص مآلاً ونتيجةً، إذ هي قصّة المسار الذي حاكى السننَ فبقي، مقابل المسارات التي صادمتها فهلكت. فكان مدار الأمر كلّه تطابقَ سلوك الأمّة ومسارها مع الواقع والسنن، تَبقى ما طابقتها وتَهلك ما صادمتها، فالسننُ واحدةٌ لا تحابي. فكانت يوسف العبرة الإيجابية الجامعة مقابل العِبَر السلبية السبع، مسار انسجامٍ مع السنن لا مسار مصادمةٍ يُفضي إلى الهلاك، فاستحقّت أن تُفرَد بسورةٍ كاملةٍ بمكانها قدوةً تُعرَض مرّةً، لا تحذيراً يُثنّى ويُكرّر. ويبقى هذا كلّه وجهاً يترجّح ويُتأمّل، قابلاً للاستقراء والمراجعة، لا قطعاً مجزوماً به، إذ النصّ لم يسرد الأمم في موضعٍ واحدٍ محصور ولم يصرّح بحصرها، لكنّ الرابط البنيويَّ بين المسارات السبعة والسبع المثاني في السورة الواحدة قرينةٌ تُقوّي هذا التأمّل.

3.3.1.11 الذِّكر - المادّةُ المعرفيّة التي تَبين للناس

تمهيد الفصل

قلّ مفهومٌ في القرآن أصابه من الاختزال ما أصاب الذِّكر، فقد استقرّ في الأذهان أنّه لفظٌ يُردَّد يُقاس بالعدد والتكرار، أو صوتٌ يُتعبَّد بترديده دون وعيٍ بما يحمل. وهذا الفهم يقف عند القشرة ويغفل عن حقيقةٍ يحملها النصّ في نسيجه، هي أنّ الذِّكر صيغةٌ منطوقة ذات معنى، يلتئم فيها معنىً فكريٌّ مصدره الله ونطقٌ صوتيٌّ آليتُه كونية، فليس صوتاً مجرّداً من معنى، ولا معنىً مجرّداً من صيغة، بل مادّةٌ معرفيّة تُستحضَر فتُبان للناس.

ويقوم هذا الفصل على تتبّع اسم «الذِّكر» في مواضعه، رادّاً كلّ شاهدٍ إلى نظيره، على سنّة المثاني التي يصدّق بعضها بعضاً، حتى تتبيّن بنيته من داخل النصّ لا من خارجه. فيتبيّن أوّلاً أنّه اسمٌ للقرآن المعرفيّ دون التشريع، بقرينةٍ استقرائية تكشف غيابه عن سور التشريع الكبرى وحضوره في مقام المعرفة والعبرة. ثمّ يتحرّر أصله اللغويّ نقيضاً للنسيان، وماهيتُه التي قوامها أن يُبان للناس لا أن يُكتَم، وأنّه محلّ تصديقٍ لا محلّ عمل، وأنّه غير العلم وإن كان بابه. ثمّ ينكشف كيف يُحفَظ منطوقاً ومخطوطاً بالمثنى الوظيفيّ، وكيف يُسِّر ذِكراً يعين المُذَّكِر بعد أن كان مضمونه متعذّراً على الاقتفاء، وكيف يفارق التلاوةَ التي هي إتباعٌ لمنصوصٍ معيَّن، إذ الذِّكر مضمونٌ معرفيٌّ عامّ يُستحضَر بحسب المقام. ثمّ يتبيّن من هم أهله الذين يُرجَع إليهم، وما مآل من أبانه فادّكر أو أعرض فنسي. فبهذا التتبّع تنجلي بنية الذِّكر كاملةً من داخل النصّ، صيغةً منطوقةً ذات معنى، لا لفظاً يُقاس بالعدد ولا صوتاً يُتعبَّد بترديده.

1 - الذِّكر اسمُ القرآن المعرفيّ لا التشريع

«الذِّكر» اسمٌ بنيويٌّ للقرآن يستعمله النصّ في غير موضع، كقوله ﴿إنّا نحن نزّلنا الذكرَ﴾ [الحجر: 9]، وقوله ﴿وأنزلنا إليك الذكرَ لتبيّن للناس ما نُزّل إليهم﴾ [النحل: 44]، وقوله ﴿والقرآنِ ذي الذكر﴾ [ص: 1]. وقد وردت اللفظة معرَّفةً بالألف واللام في اثنتين وعشرين سورة، جاء عامّتها مكّياً في مقام التأسيس الإيمانيّ الأوّل، من التوحيد والنذارة والقصص والمصير، وغابت عن كبريات سور التشريع كالبقرة والنساء والمائدة والنور. وليس هذا التوزيع مصادفةً في الورود، بل قرينةٌ بنيوية على أنّ «الذِّكر» ليس اسماً للتشريع ولا للأمر والنهي، وإنّما اسمٌ للقرآن في مادّته المعرفية الكونية القصصية التي تخاطب الناس كافّةً قبل أن يتميّز المؤمن بتقواه.

والذِّكر في حقيقته صيغةٌ منطوقة ذات معنى، يلتئم فيها طرفان لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، معنىً فكريٌّ مصدره الله، ونطقٌ صوتيٌّ آليتُه كونية. فمحتوى الذِّكر الفكريّ مصدره من خارج الوجود، من الله الذي ينبثق منه المعنى، وأمّا آلية تنزيله وتدوينه ومقاطع أصواته فكونيةٌ من داخل الوجود، إذ النطق نفسه حقٌّ ذو أصلٍ مادّيّ لا مجرّد معنىً مجرّد، كما يكشفه قوله تعالى ﴿فوربّ السماء والأرض إنّه لحقٌّ مثل ما أنّكم تنطقون﴾ [الذاريات: 23]. ومن هنا نُزّل الذِّكر بالمثنى الوظيفيّ في قوله ﴿إنّا نحن نزّلنا الذكر﴾ [الحجر: 9]، فإنّ المثنى الوظيفيّ كما تقرّر في موضعه يجمع مصدرية الله مع السنن الكونية، وهو يطابق بنية الذِّكر نفسه، إذ تنزيله تشاركيةٌ بين طرفين، المعنى ينبثق من المصدر خارج الوجود، والصيغة المنطوقة المدوَّنة تجري بالسنن الكونية داخله. فلا الذِّكر معنىً مجرّدٌ بلا صيغة، ولا صوتٌ أصمّ بلا معنى، بل صيغةٌ منطوقة ذات معنى، التأم فيها ما انبثق من المصدر بما جرى بالسنن.

ويعضد هذا التخصيصَ اشتراكُ المخاطَب بين القرآن والذِّكر، فالقرآن ﴿هدىً للناس﴾ [البقرة: 185]، والذِّكر كذلك ﴿لتبيّن للناس﴾ [النحل: 44]، بخلاف الكتاب الذي هو هدىً للمتّقين خاصّة، فاشتراكهما في عموم المخاطَب يكشف أنّ الذِّكر هو القرآن لا التشريع. ودقّةُ قوله ﴿والقرآنِ ذي الذكر﴾ [ص: 1] تزيد الأمر بياناً، إذ لم يقل «القرآن الذِّكر» بالعطف البيانيّ الذي يُطابق بين اللفظين، بل «ذي الذكر» بالإضافة، والإضافة تكشف أنّ الذِّكر صفةٌ ملحقةٌ بالقرآن تنبثق منه، فالقرآن مادّةٌ جامعة، والذِّكر وظيفتُها التذكيرية التي تبين للناس.

وهذا الحصر يفارق ما استقرّ في الفهم الشائع، إذ جرى الناس على تسمية النصّ المنزَّل كلّه «الذِّكر»، فيدخلون فيه التشريع بأحكامه وأمره ونهيه كما يدخلون القصص والكونيّات. والتحقيق البنيويّ يردّ هذا التعميم، فالذِّكر اسمٌ للقرآن في مادّته المعرفية الكونية القصصية وحدها، دون الكتاب التشريعيّ، على ما تقرّر من التمييز بين القرآن والكتاب في موضعه. يكشف ذلك أنّ الذِّكر يُواجَه بالتصديق والتكذيب كما سيأتي، والتشريع يُواجَه بالامتثال والمخالفة، فاختلاف المواجهة دليلُ اختلاف الحقيقة. ويكشفه غيابُ اسم الذِّكر عن كبريات سور التشريع مع حضوره في سور التوحيد والقصص، فلو كان اسماً للنصّ كلّه لاطّرد حيث يطّرد التشريع، لكنّه اطّرد على خلافه. فالذِّكر إذن مادّةٌ معرفيّة يُذكَّر بها الإنسان من قصص الأمم وسنن الوجود وآيات الكون والمصير، لا التشريعُ الذي يُلزَم به ويُمتثَل.

2 ـ الأصلُ اللغويّ ـ الذِّكر نقيضَ النسيان

للذِّكر في جذره (ذ ك ر) وجهان متلازمان لا يقوم تمام معناه إلا بهما: الاستحضار نقيضَ النسيان، والجَرْيُ على اللسان أي النطق. فمن الوجه الأول كان استحضاراً لما غاب بعد حضوره، ومن الوجه الثاني كان إخراجاً لهذا المستحضَر بالنطق، فهو استحضارٌ في الباطن ونطقٌ في الظاهر، ولا يقع على معلومٍ لم يسبق حضوره، إذ لا يُقال للجاهل بالشيء اذكُره، ولا يُستحضَر ما لم يكن حاضراً قطّ.

وتتجلّى مقابلةُ الذِّكر للنسيان صريحةً حيث يجتمعان في سياقٍ واحد، يقول الله تعالى ﴿وإمّا يُنسِيَنَّك الشيطانُ فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين﴾ [الأنعام: 68]، فالشيطان يُنسي والذكرى تَستدعي، والنسيان في هذا الموضع غفلةٌ يُحدِثها الشيطان لا فقدٌ للمعلومة، تزول باستدعاء الذكرى التي تعيد صاحبها من الغفلة إلى الحضور حتى يستدرك موقفه فلا يقعد مع الظالمين.

ويقترن هذا النسيان بفقد العزم على ترسيخ المعرفة، يقول الله تعالى في شأن آدم ﴿ولقد عهدنا إلى آدم من قبلُ فنَسِيَ ولم نجد له عزماً﴾ [طه: 115]، فما نُسِي لم يُحجَب لضعفٍ في الحفظ، بل لأنّه لم يُتَّخذ عزماً راسخاً، فمن لم يعزم على المعرفة

المستحضَرة نَسِيَها. وعلى هذا يكون الذِّكر استحضاراً يثبت بالعزم فيصير حياةً متّسقةً مع الواقع، ويكون النسيان انحجاباً بفقد العزم فيصير تكدّراً واضطراباً. فمن ثبّت الذكرى بالعزم اتّسقت حياته مع الواقع لأنّها مطابقةٌ له، ومن فرّط في العزم نَسِيَ فاختلّ تناسقه مع الواقع فأصابه الضنك، يقول الله تعالى ﴿ومن أعرض عن ذكري فإنّ له معيشةً ضنكاً﴾ [طه: 124]، فالضنك ليس عقوبةً خارجيةً مقحمة، بل اختلالُ التناسق مع الواقع حين تُفقَد المعرفةُ المطابقةُ له.

3 ـ الماهيّةُ ـ الذِّكر يَبين للناس لا يُكتَم

إذا تقرّر أنّ الذِّكر مادّةٌ معرفيّة تُستحضَر، تبيّن أنّ تمامها في إخراجها للناس، فالذِّكر يبدأ استحضاراً في الوعي وينتهي إبانةً وإظهاراً، ومن استحضره ثمّ كتمه لم يبلغ به تمامه، ومن نطق بلا استحضارٍ لم يبلغ أصله. فالذِّكر مادّةٌ لها حالان: كمونٌ في المدوَّن، وظهورٌ حين تُجهَر وتُعمَّم، فإذا بانت للناس فقد بُيِّنت، وهذا هو البيان.

يقول الله تعالى ﴿وأنزلنا إليك الذكرَ لتبيّن للناس ما نُزِّل إليهم﴾ [النحل: 44]، فجعل الغاية من إنزال الذِّكر أن يُبان للناس، لا أن يُتلى في خلوةٍ أو يُحفظ في صدر. والبيان في أصله الإظهار والإعلان لا الشرح والتفصيل، يكشف ذلك مقابلتُه بالكتمان في قوله تعالى ﴿لتُبَيِّنُنَّه للناس ولا تكتمونه﴾ [آل عمران: 187]، فقابل البيان بالكتمان لا بالإجمال، فدلّ أنّ تبيين الذِّكر إظهارُه وإعلانُه ضدَّ حبسه وكتمانه، لا شرحُه من خارجه. فالقرآن مُبينٌ بذاته يفكّ بعضُه بعضاً لمن تدبّر واستقرأ كما تقرّر في المتشابه المثاني، فلا يفتقر إلى بيانٍ من خارجه، وإنّما البيان المطلوب من حامله إظهارُه وتعميمه، لا تفسيرُه. فالذِّكر إذا جُهر به وعُمِّم صار ذكراً بائناً، ومعنى ﴿الذكر بيانٌ للناس﴾ أنّ المادّة المعرفية إذا أُظهرت للناس بانت، فمن أظهرها بيّنها، ومن حبسها كتمها.

4 ـ الذِّكر محلُّ تصديقٍ لا محلُّ عمل

ومن دقائق ما يكشفه استقراء مواضع الذِّكر أنّه يُواجَه بالتصديق أو التكذيب، لا بالامتثال والعمل كما يُواجَه التشريع، وهذا فرقٌ بنيويّ بين الذِّكر والكتاب. فالذِّكر مادّةٌ معرفيّة تُعرَض على العقل فإمّا صدّقها وإمّا كذّبها، والتشريع أمرٌ ونهيٌ يُعرَض على الإرادة فإمّا امتثلها وإمّا خالفها.

يكشف ذلك قوله تعالى ﴿بل هم في شكٍّ من ذكري بل لمّا يذوقوا عذابِ﴾ [ص: 8]، فجعل موقفهم من الذِّكر شكّاً، والشكّ نقيض اليقين، وهما من باب التصديق لا العمل. ويؤكّده قوله تعالى على لسانهم ﴿أأُلقي الذكرُ عليه من بيننا بل هو كذّابٌ أشِر﴾ [القمر: 25]، فقابلوا الذِّكر بوصف صاحبه بالكذب، والتكذيب موقفٌ من صدق الخبر لا من إلزام الأمر، فدلّ أنّ الذِّكر خبرٌ يُصدَّق أو يُكذَّب، لا حكمٌ يُطاع أو يُعصى. ونظيرُه قوله تعالى ﴿إنّ الذين كفروا بالذكر لمّا جاءهم﴾ [فصّلت: 41]، فالكفر بالذِّكر تكذيبٌ به، والكفر ضدّ الإيمان وهما من باب التصديق.

ودقّةُ قوله ﴿لمّا جاءهم﴾ في هذا الموضع تكشف بُعداً آخر، فإنّ «جاءهم» تفيد الورود المفاجئ لا سبق العلم به، بخلاف التشريع الموروث الذي يعرفه الناس من الرسالات السابقة. فالذِّكر ورد عليهم مفاجئاً لم يسبق لهم به علمٌ مقرَّر، فكفروا به إنكاراً لوروده على بشرٍ من بينهم، لا اعتراضاً على حكمٍ يعرفونه. ويتّسق هذا مع استنكارهم نزوله على النبيّ في قوله ﴿أأُنزل عليه الذكرُ من بيننا﴾ [ص: 8]، فاستنكارُهم أن يناله بشرٌ من بينهم يكشف أنّهم عدّوه مادّةً معرفيّة رفيعة استكثروها على واحدٍ منهم، لا تشريعاً مألوفاً.

وممّا يعضد أنّ الذِّكر يُخرَج جهراً فيُسمَع، لا يُتلى في خلوة، قوله تعالى ﴿وإن يكاد الذين كفروا لَيُزلقونك بأبصارهم لمّا سمعوا الذكرَ ويقولون إنّه لمجنون﴾ [القلم: 51]، فعلّق موقفهم بسماعهم الذِّكر، والسماع إنّما يكون لمجهورٍ به مُخرَجٍ للعلن، فدلّ أنّ الذِّكر يُبان جهراً فيُسمَع، ثمّ يُواجَه بالتصديق أو التكذيب. وليس في هذا نفيٌ لوجهه المدوَّن، بل السماع يخصّ وجه الإخراج المنطوق، والحفظ يخصّ وجهه المدوَّن كما سيأتي.

5 ـ الفرقُ البنيويّ بين الذِّكر والعلم

ومن دقائق ما يكشفه استقراء الذِّكر فرقٌ بنيويّ بينه وبين العلم، فليسا طبقةً واحدة وإن اشتركا في كونهما معرفة. فالعلم ما اكتسبه الإنسان باستحضارٍ ذاتيّ من فهمٍ وتدبّرٍ واقترانِ معرفته السابقة بالنصّ، فرسخ في بنية وعيه وصار جزءاً من ذاته فلا يُنسى، وقرينتُه قوله تعالى ﴿لكنِ الراسخون في العلم﴾ [النساء: 162]، فالرسوخ صفةٌ لازمة تدلّ على ثباتٍ لا يزول. والذِّكر مادّةٌ تُتلقّى في وجهها المنطوق، فلا ترسخ بالضرورة، بل تبقى عُرضةً للنسيان إن لم تُتبَع بادّكارٍ ذاتيّ ينقلها من التلقّي إلى الاستحضار الحيّ.

يؤكّد ذلك قوله تعالى ﴿فنَسُوا حظّاً ممّا ذُكِّروا به﴾ [المائدة: 14]، إذ لو كان ما تلقّوه علماً راسخاً باستحضارهم لما نُسي، لكنّه ذِكرٌ تُلقُّوه تلقّياً فنُسي بعضُه. فالفرق القاطع أنّ العلم لا يُنسى لرسوخه بالاستحضار الذاتيّ، والذِّكر يُنسى إن بقي تلقّياً بلا ادّكار. ومن هنا يتبيّن أنّ الذِّكر مادّةٌ تُبان للناس كافّةً ليتذكّروا، فمن ادّكرها وعزم عليها رسخت في وعيه فصارت علماً، ومن تلقّاها ولم يدّكرها نَسِيَها فبار. فالذِّكر بابُ المعرفة المفتوح للناس، والعلم ثمرتُه الراسخة لمن استحضر وعزم.

6 ـ حفظُ الذِّكر ـ حفظُ المنطوق وحفظُ المخطوط

مناط الحفظ في قوله تعالى ﴿إنّا نحن نزّلنا الذكرَ وإنّا له لحافظون﴾ [الحجر: 9] هو الذِّكر، إذ عاد الضمير في ﴿له﴾ عليه وحده فخُصّ الحفظ به. والذِّكر كما تقرّر صيغةٌ منطوقة ذات معنى، يلتئم فيها معنىً فكريٌّ مصدره الله ونطقٌ صوتيٌّ آليتُه كونية، فحفظ الذِّكر حفظٌ لهذا الملتئم، أي للقرآن المنطوق بمعناه، لا للفظٍ أصمّ ولا لمعنىً مجرّد.

ولذلك جاء الحفظ بالمثنى الوظيفيّ في ﴿إنّا نحن... لحافظون﴾، فإنّه كما تقرّر في موضعه يجمع مصدرية الله مع السنن الكونية، لا تعدّداً ولا تعظيماً. والمصدرية غير الكونية، فالمصدر هو الله خارج الوجود الذي ينبثق منه المعنى، والسنن هي النظم الكونية داخل الوجود التي بها يجري النطق والصوت. فناسب المثنى الوظيفيّ حفظَ الذِّكر لأنّ الذِّكر نفسه ملتئمٌ من الطرفين، فحفظه يجمع حفظهما، إذ المعنى محفوظٌ بالمصدر الذي انبثق منه، والنطق محفوظٌ بالسنن الكونية التي تجري بها الأصوات. فلا يُحفَظ المعنى بمعزلٍ عن نطقه فيصير تجريداً، ولا النطق بمعزلٍ عن معناه فيصير لفظاً أصمّ، بل يُحفَظ الذِّكر ملتئماً منطوقاً بمعناه. ولهذا احتاج الحفظُ الطرفين، للمصدر دورُ الضمان والإمساك من فوق الوجود فيجعل الحفظ قطعياً لا يتخلّف، وللسنن دورُ الإجراء والتنفيذ في الواقع فهي المجرى الذي يجري به الحفظ داخل الوجود، فلو أُفرد المصدر لانقطعت صلة الحفظ بالوجود، ولو أُفردت السنن لانقطعت صلته بالضامن الأعلى، فكان الاشتراك بينهما بنية الحفظ نفسها.

وممّا ينبغي التصريح به أنّ حصر الحفظ في هذه الآية بالذِّكر دون التشريع يفتح مسألةً لم يتبيّن لنا فيها القول الفصل، وهي كيفية حفظ التشريع في صيغته المنطوقة، إذ وصلت آيات التشريع محفوظةً منطوقةً كالقرآن سواء، مع أنّ اسم الذِّكر ومناط الحفظ فيه إنّما هو القرآن المعرفيّ دون التشريع. وقد يترجّح أنّ التشريع يُحفَظ تبعاً لاقترانه بالذِّكر في النصّ المتلوّ الواحد، أو بعلاقة التصديق التي تربطه بالذِّكر المصدِّق له، إذ القرآن ﴿مصدّقاً لما بين يديه﴾، فلا يبقى المصدِّق المحفوظ دون مصدَّقه. غير أنّ هذا وجهٌ يُعرَض للنظر لا يُقطَع به، فنتركه لتأمّل القارئ، مكتفين بتقرير ما نطق به النصّ من حصر الحفظ المنصوص في الذِّكر.

على أنّ آية الحفظ من المتشابه الذي لا يستقرّ له معنىً بمفرده، فحقُّها أن يُفَكّ تشابهها بمثناها من النصّ، على سنّة المثاني التي يصدّق بعضها بعضاً. ومثناها في سياقها المتّصل بها، في قوله تعالى ﴿كذلك نسلكه في قلوب المجرمين، لا يؤمنون به، وقد خلت سنّة الأوّلين﴾ [الحجر: 12-13]، فإنّ الضمير في ﴿نسلكه﴾ يعود على الذِّكر المذكور، وهو القرآن نفسه، إذ القرآن مادّةٌ والرسول حاملها، وهما وجهان لحقيقةٍ واحدة كما تقرّر في موضعه.

وتتكشف دلالة المثنى بتفكيك ألفاظه. فقوله ﴿نسلكه﴾ من السلك، وأصله الإدخال في مجرىً ضيّقٍ بقوّةٍ ونفاذ، كسلك الخيط في الإبرة، وفي ضيق المجرى دلالةٌ دقيقة، فإنّ الذِّكر في ذاته واسعٌ جامع، مرجعٌ للحياة بعمله ومعرفته وتدبّره واستنباطه، لكنّ هؤلاء لا يأخذون منه إلا مجرىً ضيّقاً، هو الصوت المنطوق وحده، دون العمل ولا المعرفة ولا التدبّر ولا اتّخاذه مرجعاً، فضيّقوا ما هو واسع، وحصروا الجامع في اللفظ المردَّد. فناسب الفعلُ الضيّقُ ما يأخذونه منه الضيّق، إذ لم يُدخِلوه في صدورهم اتّساعاً بل سُلك فيهم بقدر ما اتّسعوا له، وهو الصوت. وقوله ﴿في قلوب المجرمين﴾ يكشف محلَّ هذا الإدخال،

والمجرم من الجَرم، وأصله في اللسان القطع والفصل، يقال جَرم الثمرَ إذا قطعه، وجَرم اللحمَ عن العظم إذا فصله عن أصلٍ هو منه، فالمجرم من فصل نفسه عن أصلٍ كان متّصلاً به، كالقاتل فصل نفسه عن الإنسانية التي هي أصله. فبفصلهم أنفسهم عن الأصل الواسع، وهو الذِّكر مرجعاً للحياة، ضاق ما بقي لهم منه فصار صوتاً يُسلَك لا حياةً تُعاش، فالجرم والسلك متلازمان، إذ من انفصل عن الأصل ضاق مجراه فيه. وقوله ﴿لا يؤمنون به﴾ يكشف ثمرة هذا الفصل، فقد دخل الذِّكر قلوبهم نافذاً في مجرىً ضيّقٍ ولم يؤمنوا به.

فيلتئم من فكّ المتشابه بمثناه معنىً يترجّح، أنّ الصيغة المنطوقة للذِّكر تُسلَك في قلوب البشر إدخالاً نافذاً فتُحفَظ فيهم، حتى في قلوب المجرمين الذين فصلوا أنفسهم عنه فلا يؤمنون به، فقد صار فيهم أصلاً مودَعاً محفوظاً وانفصلوا عنه إيماناً وعملاً، فأجرموا بهذا الفصل. فحفظ المنطوق موكولٌ في وجهٍ منه إلى البشر، يجري على ألسنتهم وفي صدورهم، ولو لم يؤمنوا بمضمونه.

ويصدّق هذا المعنى المستخرَجَ الواقعُ المشهود، على سنّة أنّ النصّ يطابق الواقع فيشهد له، فإنّا نرى أقواماً يحفظون الصيغة المنطوقة حفظاً بالغاً، ويقيمون لها المدارس والمجالس، ويبالغون في ضبط ألفاظها ومخارج حروفها، ثمّ لا يعملون بمضمونها، بل يتّبعون في العمل ديناً موازياً لها، فحُفظ اللفظ في صدورهم وانفصلوا عن معناه، مصداقاً لسلكه في قلوب المجرمين. وفي هذا من حكمة الحفظ ما يُشبه أن يكون ضدُّ الشيء حافظاً له، كما يكون سمُّ الأفعى القاتلُ دواءً حين يُوضَع في موضعه، فبقاء الصيغة المنطوقة على ألسنة من لا يؤمن بها وجهٌ من وجوه صونها من الاندثار.

ويفكّ هذا إشكالاً يلوح في مواضع الذِّكر، إذ يوصَف بأنّه محفوظٌ لا يضيع في ﴿إنّا له لحافظون﴾، ويوصَف بأنّه يُنسى في قوله ﴿حتى نَسُوا الذكرَ﴾ [الفرقان: 18]، ولا يجتمع الحفظ والنسيان في شيءٍ واحد من جهةٍ واحدة. فيُفكّ بأنّ الحفظ لبقاء الذِّكر في الأمّة، إذ يُسلَك في القلوب فيبقى لا يضيع، والنسيان لنصيب الفرد الذي تلقّاه ولم يدّكره، فنسي حظّه منه وإن بقي أصله محفوظاً. فالقوم في الفرقان نَسُوا ما تلقّوه ولم يستحضروه، وأصلُ الذِّكر باقٍ لمن عاد إليه، فالحفظ للبقاء العامّ والنسيان للتفريط الفرديّ، فلا تعارض. وقد تقرّر في تمييز الذِّكر عن العلم أنّ ما يُتلقّى ولا يُستحضَر يُنسى، كما في ﴿فنَسُوا حظّاً ممّا ذُكِّروا به﴾ [المائدة: 14]، فالنسيان يلحق نصيب المفرّط لا أصل الذِّكر المحفوظ.

ويكشف سياقُ الآية بُعداً أدقّ في تناغم هذا الحفظ، فقد سبق آيةَ الحفظ قولُه تعالى ﴿ما ننزّل الملائكة إلا بالحقّ﴾ [الحجر: 8]، والحقّ هو القرآن والآيات الكونية والسنن، والملائكة هي النظم الحاكمة للوجود كما تقرّر في موضعه، فناسب أن يُذكَر حفظُ الذِّكر بعد تنزيل الحقّ بالملائكة، إذ هما في نوعٍ واحد. ثمّ ناسب هذا وصفُ حامله بالرسول في قوله ﴿وما يأتيهم من رسولٍ إلا كانوا به يستهزئون﴾ [الحجر: 11]، فاتّسق السياق كلّه، من تنزيل الحقّ بالملائكة إلى حفظ الذِّكر إلى حامله الرسول إلى سلكه في القلوب.

ويُعمّق هذا الوجهَ أنّ النطق نفسه حقٌّ ذو أصلٍ ماديٍّ في الوجود لا مجرّد معنىً فكريّ، يكشفه قوله تعالى ﴿فوربّ السماء والأرض إنّه لحقٌّ مثل ما أنّكم تنطقون﴾ [الذاريات: 23]، إذ شبّه الحقّ بالنطق، ووجهُ الشبه أنّ النطق واقعٌ محقَّقٌ لا يُدفَع. فيترجّح أنّ أحكام النطق من إدغامٍ وإقلابٍ وإخفاءٍ وإظهارٍ ذات أصلٍ كونيٍّ ماديٍّ منسوبٍ إلى النطق، فيكون حفظ الصيغة المنطوقة بهذه الأحكام حفظاً جارياً على سننٍ كونية في بنية الصوت نفسه، لا حفظاً بشرياً اعتباطياً، فتُسخَّر هذه السنن بإمساكٍ من المصدر لصون المنطوق على الألسنة.

ويجري هذا كلّه على سنّةٍ إلهية كاشفة، هي قوله تعالى ﴿ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين﴾ [الأنفال: 30]، فإنّ هؤلاء لمّا استهزأوا بالرسول وأعرضوا عن تدبّر الذِّكر، وحصروا عنايتهم في نطقه دون معناه، أجرى الله بحكمته استهزاءهم لغايةٍ حافظة، فأدّوا بمكرهم ما لم يريدوه، إذ حفظوا الطرف المنطوق الذي بالغوا في ضبطه وهم على غير إيمانٍ بمضمونه، فجعلوا أصله ثانوياً وثانويَّه أصلاً، فبقي لفظه محفوظاً على ألسنتهم. فكان مكرُ الله بهم أن سخّر تعطيلهم للأصل لحفظ الطرف، فأدّوا أمره وهم يظنّون أنّهم يُفرغونه من أثره.

وأمّا حفظ النصّ المخطوط فآليةٌ أخرى لم تُوكَل إلى البشر بل إلى الملائكة، يكشفها قوله تعالى ﴿في صحفٍ مكرّمة، مرفوعةٍ مطهّرة، بأيدي سفرةٍ كرامٍ بررة﴾ [عبس: 13-16]، فجعل صون المخطوط ﴿بأيدي سفرةٍ كرامٍ بررة﴾، والسفرة الكتبة من الملائكة، فالطهارة طهارةٌ من التحوير، والرفعة صونٌ عن الابتذال، والتكريم حفظٌ من الامتهان. ويعضده قوله تعالى ﴿رسولٌ من الله يتلو صحفاً مطهّرة، فيها كتبٌ قيّمة﴾ [البيّنة: 2-3]، فإنّ التلاوة كما تقرّر في موضعها إتباعٌ للمدوَّن المخطوط، فدلّ أنّ ثمّة صحفاً مطهّرةً مدوَّنةً يُتلى منها، لا نصّاً يُملى إملاءً بشرياً، وتناظرُ «الصحف المطهّرة» في الموضعين يكشف أنّ المدوَّن مصونٌ مطهّرٌ من التحوير في الحالين.

ولم يُوكَل حفظ المخطوط إلى البشر كما وُكِل إليهم حفظ المنطوق، لعلّةٍ بنيوية، هي أنّ المخطوط لم يخطّه بشرٌ بأيديهم ابتداءً، لما في رسمه من إعجازٍ في أنماط خطّه على ما تفصّل في موضعه من إعجاز المخطوط ودلالة الرسم على المصدر (1.8)، فما عجز البشر عن خطّه ابتداءً عجزوا عن حفظه مخطوطاً تبعاً، فوُكِل صونه إلى السفرة الكرام البررة، وجرى حفظ المخطوط على سنّة تنزيله، إذ لم يكن رسمه من صنع البشر فلم يكن صونه إليهم.

فيتبيّن أنّ للنصّ حفظين متمايزين، حفظُ الذِّكر في صيغته المنطوقة يجري على ألسنة البشر وفي صدورهم ولو لم يؤمنوا، وحفظُ المخطوط المدوَّن مصونٌ بأيدي السفرة لأنّه ليس من خطّ البشر، وكلاهما راجعٌ إلى المثنى الوظيفيّ في ﴿إنّا له لحافظون﴾، إذ الحفظ من الله بمصدريّته الضامنة وسننه المُجرية، سواءٌ أجرى على ألسنة البشر أم بأيدي الملائكة.

7 ـ تيسيرُ الذِّكر ـ تنزيلُ الغامض المتعذّر ذِكراً يعين المُدَّكِر

يقول الله تعالى ﴿ولقد يسّرنا القرآن للذكر فهل من مُدَّكِر﴾ [القمر: 17]، والتيسير في الآية مضبوطٌ على غايته، وهي المُدَّكِر، أي المتذكِّر من عامّة الناس لا الباحث العالم. فالقرآن يُسّر للذكر، وغايته أن يجد المُدَّكِر ما يعينه على التذكّر، فيُفهَم نوع الميسَّر وكيفيته من هذه الغاية، إذ الميسَّر هو ما يعين العامّيّ على التذكّر والاعتبار، لا ما يخدم بحث العلماء وتقفّيهم.

وقد تردّدت هذه الآية في سورة القمر لا مرّةً واحدة، بل عقب كلّ قصّة أمّةٍ من الأمم، بعد قوم نوح، وبعد عادٍ، وبعد ثمود، وبعد قوم لوط، وبعد آل فرعون، فتكرّرت ﴿ولقد يسّرنا القرآن للذكر فهل من مُدَّكِر﴾ في أعقابها اطّراداً. وهذا التكرار المنظَّم عقب كلّ قصّةٍ قرينةٌ قاطعة على أنّ الآية تشير إلى وجهٍ بعينه من القرآن، هو الأحداث المقترنة وجوداً من قصص الأمم، لا إلى القرآن بجملته، إذ لو كان التيسير للقرآن مطلقاً لجاءت الآية مرّةً واحدة، لكنّ اقترانها بالقصص خاصّةً، مطّردةً في أعقابها، يكشف أنّ الميسَّر ذِكراً هو هذه القصص المقترنة وجوداً.

فإنّ في القرآن ذكراً للنظم الكونية وبداية الخلق ونشوء آدم والظواهر الكونية، وهذه لم تُذكَر تيسيراً للذكر، إذ قد تُقرأ من الوجود بالبحث والنظر، وإنّما ذُكرت لدقّة الوصف، فوصف الخالق لها أدقّ من وصف أيّ عالمٍ بها، بل أدقّ من أن تصف هي نفسها. وأمّا التيسير الذي عناه قوله ﴿يسّرنا القرآن للذكر﴾ فموضعه الشيء الغامض المتعذّر من القرآن، وهو الأحداث المقترنة وجوداً كقصص الأمم الغابرة، التي مضت وعبرت الوجود، فتعذّر على الإنسان أن يقتفيها ويصفها بحرفيّتها مهما بلغ علمه. فإنّ هذه الأحداث وإن كانت مسجَّلةً كونياً في الكتاب المبين والإمام المبين كما تقرّر في موضعه، فإنّ هذا التسجيل نبأٌ استشففناه من النصّ نفسه لا من الوجود، إذ يصعب على علماء اليوم، رغم ما بلغوه من تطوّرٍ عظيم، أن يصفوا تلك الأمم ووقائعها بتلك الدقّة. فكان تيسيرها ذِكراً، أي نقلها نصّاً مقروءاً دقيقاً، هو التيسير على الحقيقة، لأنّها ممّا يتعذّر على الإنسان الوصول إليه واقتفاؤه، فيسّرها الله ذِكراً للمُدَّكِر بعد أن كانت متعذّرةً على أعلم العلماء.

ولفظ ﴿مُدَّكِر﴾ في الآية أصله «مُذتَكِر» من الافتعال، أُدغمت ذاله في تاء الافتعال فصارت دالاً مشدَّدة، وصيغة الافتعال تدلّ على المعالجة والاجتهاد في الفعل، فليس المُدَّكِر مجرّد مستذكرٍ للفظ، بل هو من فطن وتذكّر معاً. ويكشف هذا المعنى قوله تعالى في قصّة يوسف ﴿وقال الذي نجا منهما وادّكر بعد أُمّةٍ أنا أُنبّئكم بتأويله فأرسلون﴾ [يوسف: 45]، فإنّ الذي نجا من صاحبَي السجن لم يستذكر يوسف استذكاراً مجرّداً، بل فطن حين استعصى تأويل رؤيا الملك إلى الصلة بين هذا الموقف وقدرة يوسف على التأويل، فأدرك بفطنته أنّ الحلّ عنده، ثمّ استحضره بعد أن نسيه أُمّةً من الزمن. فجمع الادّكار الفطنةَ التي أدرك بها الصلة عند الحاجة، والتذكّرَ الذي استحضر به المناسب. فالمُدَّكِر فطنٌ متنبّهٌ يستحضر بوعيٍ عند مقتضاه، لا مردِّدٌ

للصوت بلا إدراك، فمن ردّد اللفظ بلا تنبّهٍ للمعنى لم يكن مُدَّكِراً وإن حفظ اللفظ، إذ فاتته الفطنة التي بها يصير الذكر ذكرى معتبَرة.

والتيسير إنّما هو للذكر لا للبناء النظريّ والتفلسف، فالذكر وعيٌ ومعرفةٌ عامّة تُيسَّر للناس كافّة، وهو أدنى مراحل العلم، كالثقافة العامّة التي يشترك فيها الناس، تعينهم على الوعي والاعتبار دون أن تبلغ بهم مرتبة البحث البرهانيّ. فليس الميسَّر للناس هو الفلسفة والبناء النظريّ المعمّق، الذي هو مرتبةٌ أعلى لا ينالها إلا الراسخون في العلم كما تقرّر في التمييز بين الذكر والعلم، بل الميسَّر هو الذكر الذي يعين العامّيّ على التذكّر. فمن ادّكر نال الوعي العامّ الميسَّر له، ومن رسّخ ذلك بالاستحضار الذاتيّ ارتقى إلى العلم، فالذكر بابٌ عامّ ميسَّر للناس، والعلم ثمرةٌ خاصّةٌ لمن استحضر وعزم.

ويتجلّى هذا التيسير في أبعادٍ متكاملة تخدم غايته. منها تيسيرُ اللسان، فإنّ الأصل لو بقي على صياغته الوجودية لعسر إدراكه، فصيغ قرآناً عربياً مبيناً يفهمه الناس. ومنها تيسيرُ البنية، فجُعل مفصَّلاً قابلاً للترتيل الموضوعيّ، يتتبّع القارئ كلّ موضوعٍ على حدته. ومنها تيسيرُ الإتاحة، فأُنزل مخطوطاً متاحاً بين الأيدي لا محفوظاً في صدور قلّة، فصار في متناول كلّ قارئٍ يأخذه من النصّ مباشرةً، لا من فئةٍ تحتكر تأويله. فالتيسير كلّه راجعٌ إلى إعانة المُدَّكِر على التذكّر، وهذا ينسجم مع كون القرآن هدىً للناس، فلا يستقيم أن يكون هدىً للناس ثمّ لا يُنال إلا بجهد الخاصّة.

ولذلك ختم الله الآية بـ﴿فهل من مُدَّكِر﴾ تحدّياً لا استفهاماً، إذ يُسِّر القرآن ذِكراً يعين المُدَّكِر، فلم يبقَ عذرٌ لمن أعرض، ومن لم يدّكر بعد هذا التيسير فعجزُه في إعراضه لا في النصّ. ويؤيّد ارتباط التيسير بالذكر قوله تعالى ﴿والقرآنِ ذي الذكر﴾ [ص: 1]، فالقرآن مادّةٌ جامعة، والذكر وظيفتُها التذكيرية التي تُيسَّر منها للناس، ينتفع بها كلّ من فطن واعتبر بفطرةٍ سليمة لم تُغطِّها الأكنّة.

8 - التلاوةُ والذِّكر - إتباعُ المنصوص واستحضارُ المضمون

يفرّق القرآن بين فعلين يتعلّقان بالنصّ، هما التلاوة والذِّكر، وقد تجلّى الفرق بينهما بتتبّع استعمالهما. فالتلاوة في جذرها (ت ل و) اتّباعٌ وتتابع، فالتالي يتبع المتلوّ ويقتفيه كما هو، ومن ثمّ كانت التلاوة إتباعاً لمنصوصٍ محدَّدٍ مُثبَت، يُتلى كما هو بترتيبه لا يُستحضَر معناه اقتطاعاً، سواءٌ أكان مخطوطاً يُتلى كما رُسِم أم محفوظاً يُتلى كما هو. ولذلك اقترنت التلاوة أبداً بمنصوصٍ معيَّن، كقوله ﴿رسولٌ من الله يتلو صحفاً مطهّرة﴾ [البيّنة: 2]، و﴿واتلُ عليهم نبأ نوحٍ﴾ [يونس: 71]، و﴿واتلُ عليهم نبأ ابنَي آدم بالحقّ﴾ [المائدة: 27]، و﴿اتلُ ما أوحي إليك من الكتاب﴾ [العنكبوت: 45]، و﴿واتلُ ما أوحي إليك من كتاب ربّك﴾ [الكهف: 27]، فكلّها منصوصٌ معيَّن، صحفٌ أو نبأٌ أو كتاب، يُتلى كما هو.

وليست التلاوة سرداً آلياً بلا فهم، بل لها مراتب، أعلاها حقُّ التلاوة الذي يقترن بالتركيز والفهم فيُثمر الإيمان، يكشفه قوله تعالى ﴿الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حقّ تلاوته أولئك يؤمنون به﴾ [البقرة: 121]، فإنّ إثبات «حقّ» للتلاوة يدلّ على أنّ لها وجهاً كاملاً تُؤدّى به، وأنّ منها ناقصاً لا يُوفّيها حقّها، فمن تلاه حقّ تلاوته آمن به، فدلّ أنّ التلاوة الكاملة إتباعٌ للمنصوص مع فهمٍ وتركيزٍ يُثمر الإيمان، لا نطقٌ أصمّ. فالتلاوة إتباعٌ للمنصوص كما هو، وحقُّها أن يُتبَع بفهمٍ ووعي.

ويؤيّد تمييزها عن الذِّكر دقّةُ قوله تعالى ﴿ذلك نتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم﴾ [آل عمران: 58]، فإنّ التلاوة نُسبت إلى الآيات، إذ قال ﴿نتلوه عليك من الآيات﴾، ولم يقل نتلوه من الذكر، إذ لا يُقال نتلو ذكراً، فالذِّكر لا يُتلى بذاته، بل هو جنس المضمون الذي وُصف به «ذلك»، فذلك من الذكر الحكيم مضموناً، ويُتلى بآياته نصّاً. فتبيّن أنّ الآيات تُتلى نصّاً محدَّداً، والذِّكر مضمونٌ معرفيّ يُستحضَر، فلا يجتمع في اللسان نتلو وذكر على أنّ الذكر متلوّ، بل تُتلى الآيات ويُذكَّر بالذكر.

وأمّا الذِّكر فمضمونٌ معرفيٌّ عامّ، أوسع من التلاوة، إذ ليس إتباعاً لمنصوصٍ معيَّن، بل استحضارٌ للمعنى بحسب مقام الحدث، لا يُحصَر في مخطوطٍ يُتبَع. فالإنسان يكون في موقفٍ من مواقف الحياة، فيصادف أمراً، فيستحضر من النصّ ما يوافق هذا الحدث فيُخرجه بناءً على الواقعة، لا يتبع نسقاً محدَّداً بترتيبه. فالذِّكر يستدعيه المقام ويحدّده الحدث، فهو عامٌّ بحسب الاستحضار، إلا أن يُقيَّد بأمرٍ فيبقى عامّاً في استحضاره، كقوله ﴿فذكّر بالقرآن من يخاف وعيد﴾ [ق: 45]، فقيّد التذكير بالقرآن ووجّهه لمقام الخائف، ومع ذلك يبقى استحضاراً للمناسب بحسب المقام لا إتباعاً لنسقٍ مثبَت.

فيتبيّن الفرق يقيناً، فالتلاوة إتباعٌ لمنصوصٍ معيَّن يُتلى كما هو، من مخطوطٍ أو محفوظ، له حقٌّ يُوفّى بالفهم والتركيز، ولذلك يقترن أبداً بمنصوصٍ يُتلى، صحفاً أو نبأً أو كتاباً. والذِّكر مضمونٌ معرفيٌّ عامّ يُستحضَر بحسب المقام، لا يُحصَر في منصوصٍ يُتبَع، يحدّده الحدث لا النسق، فإن قُيِّد بأمرٍ بقي عامّاً في استحضاره. فالتلاوة إتباعٌ للمنصوص المعيَّن، والذِّكر استحضارٌ للمضمون العامّ.

ويترتّب على هذا الفرق تقابلٌ بديع في شمول كلٍّ منهما واقتصاره. فالتلاوة شاملةٌ في متلوّها، إذ يُتلى فيها الكتاب كلّه، قرآنُه المعرفيّ وتشريعُه، لأنّها إتباعٌ للمنصوص كما هو، لكنّها مقتصرةٌ في مخاطبها على المؤمن، إذ لا يُتلى الكتاب بتشريعه إلا على من يتلقّاه ويلتزمه، فمجلس التلاوة لأهله. والذِّكر بعكس ذلك، مقتصرٌ في مادّته على القرآن المعرفيّ دون التشريع، لكنّه شاملٌ في مخاطبه للناس كافّة، إذ يُذكَّر به في أيّ مقامٍ وأيّ قوم، لأنّه خطابٌ للفطرة العامّة لا يتوقّف على إيمانٍ سابق. فالتلاوة شاملةُ مقتصرةُ المخاطَب، والذِّكر مقتصرٌ شاملُ المخاطَب، على تقابلٍ متعاكس.

ومن هنا يتبيّن وجهٌ لحصر الذِّكر في القرآن دون التشريع، فإنّ التشريع هو الذي قصر مخاطَب التلاوة على المؤمن، إذ لا يُذكَّر من لا يؤمن بحكمٍ لا يلتزمه، فلا يُذكَّر قومٌ يبيحون أكل الخنزير بتحريمه، لأنّ ذلك تشريعٌ لمن آمن لا ذِكرٌ لمن لم يؤمن. فلمّا خلا الذِّكر من التشريع اتّسع مخاطَبه للناس كافّة، إذ صار خطاباً للفطرة العامّة من توحيدٍ ومصيرٍ وعبرة، يُذكَّر به كلّ أحد. فخلوُّ الذِّكر من التشريع هو الذي وسّع مخاطَبه، ووجودُ التشريع في المتلوّ هو الذي قصر مخاطَب التلاوة.

9 ـ أهلُ الذِّكر ـ أهلُ السير والنظر ومَن تمسّك بالنصّ

من المفاتيح التي يكشفها تأصيل الذِّكر فهمُ قوله تعالى ﴿وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [النحل: 43]. وقد شاع أنّ أهل الذكر هم العلماء أو الفقهاء، وهذا يناقض ما تقرّر، فلو أرادهم علماء لقال اسألوا العلماء كما قال ﴿إنّما يخشى الله من عباده العلماء﴾ [فاطر: 28]، ومنهج عدم الترادف يستلزم ألّا يكون أهل الذكر مرادفاً للعلماء. ولا يستقيم أيضاً أن يكونوا أهل الرسالات السابقة على إطلاقهم، إذ منهم من بدّل وأشرك، فقالت طائفةٌ ﴿عزيرٌ ابن الله﴾ وطائفةٌ ﴿المسيح ابن الله﴾ [التوبة: 30]، فلو أُحيل إليهم في بشريّة الرسل لأجابوا بما يوافق شركهم، فينهار الاستدلال، إذ لا يشهد ببشريّة الرسول من جعله ابناً لله.

ويُفكّ تعريفهم بمثنى الآية الصريح، في قوله تعالى ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم من أهل القرى أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم﴾ [يوسف: 109]، فإنّ مطلعها مطابقٌ لمطلع آية أهل الذكر، ﴿وما أرسلنا... إلا رجالاً نوحي إليهم﴾، ثمّ عدلت من ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾ إلى ﴿أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم﴾، فتبيّن أنّ سؤال أهل الذكر هو السير في الأرض والنظر في عاقبة الأمم، فأهل الذكر أهل السير والنظر في مصائر الأمم الغابرة، الواقفون على دقائق آثارها وأحوالها.

وأهل الذكر بهذا أهلُ مضمون الذِّكر لا أهلُ صيغته المنطوقة بما هي لفظ، فإنّ مضمون الذِّكر قصصُ الأمم المقترنة وجوداً، ولها وجودٌ مزدوج، في آثارها المبثوثة في الأرض تُقرأ بالسير والنظر، وفي النصّ الذي صيغت فيه منطوقةً تُقرأ تلاوةً. فأهل الذكر أهل معرفة هذا المضمون، يحصّلونه من الآثار بحثاً أو من النصّ تمسّكاً، لا أهل اللفظ المجرّد.

ومن هنا كان تعريفهم يختلف باختلاف الزمن. ففي زمن نزول الآية كان الأمر مختصراً على الذين يسيرون في مساكن الأمم المهلَكة ويدقّقون في آثارها وأحوالها، إذ كان مضمون الذِّكر يُقرأ من الآثار، والقرينة أنّ الآية تخاطب من استنكر رسالة النبيّ في زمنه، فأُحيلوا إلى ما هو متاحٌ لهم من النظر في آثار الأمم، لا إلى المبدِّلين من أهل الكتاب. وأمّا اليوم فأهل الذكر هم أهل البحث الأثريّ أنفسهم، الواقفون على آثار الأمم من فراعنة مصر وممالك الشام وغيرها ممّا انتشر في الأرض، يُضاف إليهم المتمسّكون بالقرآن، إذ صار مضمون الذِّكر يُقرأ من الآثار ومن النصّ الميسَّر معاً، فاتّسعت دائرة أهله ولم تُلغَ أصلها، على ما تقرّر في تيسير الذِّكر من أنّه انتقل من قراءةٍ في الآثار مقصورةٍ على الباحثين إلى نصٍّ ميسَّرٍ متاحٍ لمن تمسّك به.

ويتبيّن ربطُ هذا ببشريّة الرسل بالنظر في المآل، فإنّ الاستنكار في الآية كان لنزول الوحي على بشر، فجاء الجواب ﴿وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين﴾ [الأنبياء: 8]، فنفى عنهم أن يكونوا أجساداً لا تأكل، وأثبت أنّهم غير

خالدين، أي يموتون. وكشف ذلك قوله ﴿وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا إنّهم ليأكلون الطعام ويمشون في الأسواق﴾ [الفرقان: 20]. ووجه الاستدلال من السير والنظر أنّ من دقّق في آثار الأمم وجد لكلّ أمّةٍ رسولها الخاصّ منها، لا اسماً موحَّداً واحداً في آثار الأرض كلّها. ولو كان الرسول غير بشريٍّ لا يموت لبقي رسولاً واحداً لكلّ الأمم، إذ لا يعتوره الموت فيخلفه غيره، فوُجد اسمه موحَّداً في كلّ الآثار، بل لكان باقياً بيننا الآن نعاينه. فلمّا كشف النظر في الآثار تعدّد الرسل، لكلّ أمّةٍ رسولها منها، دلّ ذلك على أنّهم بشرٌ يموتون، فيخلف كلَّ أمّةٍ رسولُها، ولو خلدوا لبقي واحدٌ للجميع. فتعدّدهم في الآثار دليل موتهم، وموتُهم دليل بشريّتهم، وغيابُ رسولٍ خالدٍ بيننا اليوم قرينةٌ حاضرةٌ تعضد القرينة الأثرية.

فتبيّن أنّ أهل الذكر أهل السير والنظر في مصائر الأمم، ومن تمسّك بالنصّ الذي صيغ فيه مضمونها، لا العلماء بحكم التخصّص ولا الفقهاء بحكم التشريع ولا المبدِّلون من أهل الكتاب، وأنّ الإحالة إليهم إحالةٌ في أمرٍ معرفيٍّ عقديّ، هو بشريّة الرسل، يُستدَلّ عليه من تعدّدهم في آثار الأمم، لا في تشريعٍ يُفتَى فيه.

10 ـ مآلُ الذِّكر ـ النفعُ والرفعة أو البوارُ والضنك

يختم تأصيل الذِّكر ببيان مآله عند من انتفع به ومن أعرض عنه، فإنّ للذِّكر ثمرةً لمن ادّكر ومصيراً لمن نسي، وكلاهما مآلٌ بنيويٌّ لازمٌ لا جزاءٌ خارجيٌّ مقحَم.

فأمّا مآل من ادّكر فالنفع والرفعة، يكشفه قوله تعالى ﴿وذكّر فإنّ الذكرى تنفع المؤمنين﴾ [الذاريات: 55]، ودقّة الآية أنّها قالت ﴿تنفع﴾ ولم تقل تُنجي، فالمؤمن ناجٍ بعمله وتقواه، فليست الذكرى محلَّ نجاته، بل محلَّ نفعه وارتقائه. فالذكرى تزيد المؤمن نفعاً على نفعه ورفعةً على درجته، لا تُنجيه ابتداءً، إذ نجاته بعمله وتقواه، والذكرى تُثمر فيه زيادةً ورُقياً. فمآل المُدَّكِر نفعٌ جوهريّ، إذ كلّ ما ينفع يُضيف إلى صاحبه أمراً يرفعه، لا نفعٌ سطحيٌّ عابر.

وأمّا مآل من أعرض ونسي فالبوار، يكشفه قوله تعالى ﴿حتى نَسُوا الذكرَ وكانوا قوماً بوراً﴾ [الفرقان: 18]، والبَوار في اللسان فراغٌ من النفع لا فقدٌ للمعلومة، فمن نسي الذِّكر فرغ من نفعه فبار، إذ كان الذِّكر رادعه ومرجعه، فلمّا نُسِيَ فُقِد الرادع فهوى. فليس البوار عقوبةً تلحقه من خارج، بل هو فراغه هو من نفع الذِّكر الذي فرّط فيه.

ويؤكّده قوله تعالى ﴿ومن أعرض عن ذكري فإنّ له معيشةً ضنكاً﴾ [طه: 124]، فالضنك اختلالُ التناسق مع الواقع حين تُفقَد المعرفةُ المطابقةُ له، إذ من نسي ما يطابق الوجود اضطرب سيرُه فيه فضاقت معيشته. فالمعيشة الضنك أثرٌ بنيويٌّ لفقد المعرفة المطابقة، لا ضيقٌ في الرزق مقحَم، إذ من فقد ما يطابق الواقع سار فيه على غير هدى فتعثّر.

ويكشف القرآن أنّ هذا المآل ليس اعتباطياً، إذ الذكرى إنذارٌ سابقٌ بالمصير، فمن أعرض عنها في زمن الإمكان فاته أوان الاعتبار، يكشفه قوله تعالى ﴿يومئذٍ يتذكّر الإنسانُ وأنّى له الذكرى﴾ [الفجر: 23]، فإنّ الإنسان يوم القيامة يتذكّر حين يرى المصير، لكن قد فات أوان الذكرى، إذ كانت إنذاراً سابقاً في الدنيا، فمن أعرض عنها في وقتها لم تنفعه حين يقع المصير. فالذكرى مقدَّمةٌ على المصير إنذاراً، فمن ادّكر في وقتها نفعته ورفعته، ومن أعرض عنها بار وضنك، ثمّ لم تنفعه حين يتذكّر بعد فوات الأوان.

فيتبيّن أنّ مآل الذِّكر بنيويٌّ في الحالين، فمن رسّخ المعرفة المطابقة للواقع بالادّكار تناسق مع الواقع فحيي حياةً متّسقةً نافعةً رافعة، ومن نسيها فقد التناسق فبار وضنك، لا عقوبةً خارجيةً مقحمة، بل نتيجةً لازمةً لفقد المعرفة المطابقة للوجود. فالذِّكر مادّةٌ نافعةٌ رافعة، من ادّكرها ارتقى، ومن نسيها هوى، على سنّةٍ بنيوية لا جزاءٍ اعتباطيّ.

3.3.1.12 الشِّفاء المعرفي ـ تَنوير العُقول لا الرُّقية الجَسدية

من أَخطر الانحرافات التي وَقعت في فَهم القرآن تَحويلُ صفة «الشِّفاء» فيه من شِفاء معرفي إلى شِفاء جَسدي مادي، فالقارئ البَسيط يَستَدلّ بآيات الشِّفاء على ما يُسَمَّى بـ«الرُّقية الشَّرعية» لمداواة الأَمراض الجَسدية أَو فَكّ السِّحر أَو غَير ذلك من

المآرب، لكنّ الاستقراء الداخلي يَكشف أن هذا التّحريف للكَلم عن مَواضعه يَنقض وَظيفة القرآن البنيوية، ويَسلب الناس شِفاءهم الحَقيقي ليُغرقهم في وَهم.

1.الشِّفاء لما في الصُّدور ـ كَشف بنيوي

يَتجلّى محور هذا التَّأسيس في قَوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 57]، وقَوله ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: 82]. فالمحور البنيوي في الشِّفاء قَوله «لما في الصُّدور»، والصُّدور في اللسان العَربي من «التَّصَدّر» أي ما يَتصَدَّر الجَسد ويَتقَدَّمه، تَقول «تَصَدَّر المجموعة» إذا كان أَوَّلها، فالصَّدر بهذا المعنى يَدلّ على أَعلى الجَسد أَي الرَّأس الذي يَتصَدَّر سائر الأَعضاء. والقُلوب التي تَستوطن الصُّدور، كَما تَكشف آية الحجّ ﴿وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحجّ: 46]، هي ما يَقلب الأَفكار، والقَلب في الجَذر العَربي من «قَلَب الشَّيء» أَي حَوَّله ودار به، فالقَلب الذي في الصَّدر ليس العُضو الذي يَضخّ الدَّم بَل المَوضع الذي تَتقَلَّب فيه الأَفكار وتَدور فيه المعاني.

ومن هنا يَتجلّى المعنى البنيوي القاطع، فالشِّفاء للفكر والوَعي والإدراك، شِفاء للمَوضع الذي يَقلب الأَفكار لا شِفاء للجَسد بأَعضائه. ولو أَراد النَّصّ الشِّفاء الجَسدي لقال «شِفاء للأَجساد» أَو «شِفاء للأَمراض»، لكنّه قال «شِفاء لما في الصُّدور» تَخصيصاً قاطعاً للمَوضع المعرفي. ويُؤَكّد ذلك ختام آية الإسراء «ولا يَزيد الظالمين إلا خَساراً»، فلَو كان الشِّفاء مادياً يُصيب الجَميع بمجَرَّد التِّلاوة لانتَفى تَفريق الآية بَين المؤمنين والظالمين، لكنّ الشِّفاء معرفي يَنال من تَفاعل مع النَّصّ بقَلب صافٍ من الأَكنَّة، ويَزيد الظالم خَساراً لأنه يَستخرج من النَّصّ ما يُؤَكّد أَكنَّته فتَتَرَسَّخ في وَعيه.

2.القرآن لا يُلغي السنن بَل يَكشفها ـ قِصَّة أَيّوب شاهداً

ها هنا تَوقّف منهجي بالغ الأَهَمّية، فالقرآن لا يَنزل ليُلغي سنن الله في الوجود بَل ليَكشفها ويَدعو إلى السَّير وَفقها، ومن ثَمّ كان طَلب الشِّفاء الجَسدي بمجَرَّد تلاوة آيات تَعطيلاً لسنن الله ومناقضةً لمنهج النَّصّ نَفسه. ويَتجلّى هذا في قِصَّة أَيّوب بدقَّة بنيوية يَكشفها التَّمييز في مَن نُودي، فأَيّوب «نادى ربّه» لا الله، ومحلّ الرَّبّ متعلَّقه التدبير وفق السنن والأَسباب كَما تَأَسَّس، فلمَّا قال ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [الأنبياء: 83] لم يَأتِه الشِّفاء المباشر، بَل جاء الجَواب كشفاً للعِلَّة لا معافاةً من العَدم، فلم يَقل النَّصّ «فعافيناه» ولا «فشَفيناه» بَل ﴿فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِن ضُرٍّ﴾ [الأنبياء: 84]، أَي بُيّنت العِلَّة وراء ضُرّه.

ثُمَّ يَأتي في سورة ص بَيان كيف زال عنه الضُّرّ بالعَمل بالسَّبب المكشوف، قَوله تعالى ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ۝ ارْكُضْ بِرِجْلِكَ ۖ هَٰذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ ۝ وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِّنَّا وَذِكْرَىٰ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۝ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِ وَلَا تَحْنَثْ ۗ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا ۚ نِّعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ [ص: 41-44]، فالجَواب على نِداء الرَّبّ سَبب يُباشره أَيّوب بنَفسه «اركض برجلك» فيُعالَج الضُّرّ بمباشرة السَّبب لا بخَرقه، ولذلك خُتم بـ«ذِكرى لأُولي الأَلباب» الذين يَعقلون أَن المعافاة جَرت على سنّة الأَسباب.

ولو جاء الدُّعاء باسم الله لتَغَيَّر المسار، إذ نِداء الله تَكون استجابته من خارج النَّسق السننيّ بتَسخير السنن عن محورها المعتاد لا بالجَري على وَفقها، لكنّ هذا لا يَكون إلا حين تَستحيل السنن عن تَحقيق الطَّلب، فيَستجيب الله دَعوة المضطرّ إذا دَعاه عند تَعَذّر الأَسباب، وهو خاصٌّ بالمؤمنين المتَّقين بطبيعة الحال على سنّة ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: 2]، كَما يَكشف قَوله تعالى ﴿أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ ۗ أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [النمل: 62]، فالإجابة من خارج السنن مَشروطة بالاضطرار أَي ببُلوغ حال تَتعَذَّر فيها الأَسباب. وقِصَّة ذي النون شاهد هذا المسار ﴿وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمَاتِ أَن لَّا إِلَٰهَ إِلَّا أَنتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ۝ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ ۚ وَكَذَٰلِكَ نُنجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنبياء: 87-88]، فهو في ظُلمات تَعَذَّرت فيها كلّ الأَسباب، فدَعا الله فجاءت الاستجابة مباشرةً نَجاةً تَخرق المعتاد. فبَان الفَرق بَين النِّداءَين: نِداء الرَّبّ كَشفٌ للسَّبب ضمن السنن حَيث الأَسباب متاحة، ونِداء الله استجابةٌ تُسَخّر السنن عن محورها حَيث تَعَذَّرت الأَسباب على المضطرّ. والقاعدة البنيوية الكاشفة أَن مَن

طَلب الشِّفاء الجَسدي وأَسبابه متاحة فطَريقه السَّعي في سنن الطِّبّ التي هي سنّة من سنن الله في الوجود، لا انتظار معافاة من العَدم بمجَرَّد تلاوة آيات، لأَنه نَقض لمنهج الرَّبوبية في تَفعيل السنن.

3.الانحراف نَحو الرُّقية ـ تَناقض بنيوي مع منهج القرآن

الانحراف السائد تَحريفٌ للكَلم عن مَواضعه، فالنَّصّ أَنزل القرآن شِفاءً معرفياً يَتنَوَّر به العَقل ويُضحَد به الجَهل، والمنحرفون يَنزعونه من سياقه المعرفي ويُسقطونه على أَوهام مادية، فتَتحَوَّل آياته إلى رُقى تُتلى لمداواة الأَمراض الجَسدية أَو فَكّ السِّحر أَو طَرد الجنّ.

ويُناقض هذا الانحراف منهج القرآن من ثَلاث جهات متَلازمة، فهو أَوَّلاً يُعَطِّل سنن الله في الطِّبّ ويَدعو إلى أَوهام بَدَلاً من الأَسباب الحَقيقية، وهذا يُناقض دَعوة القرآن إلى استقراء الكَون والسَّير وَفق سننه؛ وهو ثانياً يَنقل النَّصّ من حَقل العَقل إلى حَقل السِّحر، وهو نَقيض ما نَزل لأَجله، إذ نَزل القرآن ليُحارب السِّحر والخُرافة لا ليَحلّ مَحلَّهما بصورة جَديدة؛ وهو ثالثاً يُلغي صفة التَّدبّر فيَستعمل النَّصّ آلياً كتَعويذة، بَدَلاً من أَن يُتَدَبَّر فيُستخرَج معناه بفكّ متشابهه بمثانيه كَما تَأَسَّس في 3.3.1.10. والنَّتيجة أَن القرآن يَصير على أَهل الرُّقية عَمى بَدَلاً من أَن يَكون شِفاءً، كَما تَكشف آية فُصّلت ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ ۖ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى﴾ [فُصّلت: 44].

4.مخاطر نَقل النَّصّ من مَجاله ـ التَّشبيه الكاشف

من يُؤمن بالرُّقية يَأخذ النَّصّ إلى مسار ليس مساره، فالنَّصّ نَزل في مَجال الفكر والمعرفة والسموّ والارتقاء، فيَأخذه المنحرف إلى مَجال الرُّقية والجَهل والانحدار، فالمسار الذي يُنقل إليه النَّصّ نَقيض المسار الذي نَزل لأَجله.

والتَّشبيه البنيوي الكاشف أَن مَن يَستعمل القرآن للرُّقية كَمن يَنتسب لأَرقى الجامعات ليَتعَلَّم السِّحر والخُزَعبلات، فالجامعة الراقية مَوضع علم ومعرفة، فاستعمالها لتَعَلّم الخُرافة نَقضٌ لطبيعتها وسَلبٌ لوَظيفتها. والقرآن أَعلى مَقام معرفي عَرفه الإنسان، فاستعماله للرُّقية نَقضٌ أَكبر وسَلبٌ أَعمق، فالمنحرف لا يُحَقّق غاية بَل يَنحدر بنَفسه من عُلوّ المعرفة إلى حَضيض الخُرافة، ويَفقد ما كان يَستحقّه من شِفاء معرفي حَقيقي.

5.الشِّفاء الحَقّ

من قَرأ القرآن قراءة معرفية طالباً تَنوير عَقله وتَصحيح أَفكاره ومعرفة سنن الوجود نال شِفاءه الحَقّ، ومن قَرأه طالباً رُقية تُداويه من السِّحر أَو تَفكّ عنه عَيناً أَو تَطرد عنه شَيطاناً فقَد طَلب الشِّفاء في غَير مَوضعه، وأَخذ من القرآن وَهماً بَدَل أَن يَأخذ منه يَقيناً. فالقرآن يَفتح للقارئ باب تَحرير العَقل من الأَكنَّة وتَنوير الفكر بسنن الوجود، وهذا هو الشِّفاء الذي يَتَجَدَّد في كلّ عَصر بقَدر تَدَبّر القارئ.

3.3.1.13 الهَجر ـ التَّخَلّف الحَضاري المعرفي

يَتجلَّى البُعد الجامع لعَواقب الإعراض عن القرآن في قَوله تعالى ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَٰذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ [الفرقان: 30]. وقَد تَأَسَّس في غَير موضع من هذا الفصل أَبعاد الهَجر بصورة جُزئية، فتَأَسَّس في 3.3.1.2 أَن الهَجر تَرك مطابقة المسطور بالمنشور وهو البُعد المعرفي البنيوي، وتَأَسَّس في 3.3.1.3 أَن هَجر القرآن هَجرٌ للرِّسالة نَفسها وهو البُعد الرسالي، وتَأَسَّس في 3.3.1.11 أنّ إهمال استحضار الذِّكر في مقاماته تعطيلٌ لوظيفته التذكيرية، وتَأَسَّس في 3.3.1.12 أَن الانحراف نَحو الرُّقية تَحويلٌ للنَّصّ من مَجاله المعرفي إلى نَقيضه. والقسم هنا يَستوفي البُعد الجامع الذي يَستوعب كلّ هذه الانحرافات في منظومة واحدة، وهو البُعد الحَضاري المعرفي، خاتمةً طَبيعية للفصل كلّه تَكشف عَواقب الإعراض عن النظام المعرفي الذي تَأَسَّس في الأَقسام السابقة.

1.الهَجر فعل اختياري لا قَهري

«اتَّخَذوا» في الآية فعل اختياري، فلم يَقل النَّصّ «تَرَكوا» ولا «نَسوا» ولا «غَفلوا» بَل «اتَّخَذوا»، والاتّخاذ في اللسان العَربي تَبَنٍّ واعٍ يَنطلق من قَرار إرادي. ومن ثَمَّ فالهَجر ليس عَجزاً عن الفَهم ولا غَفلة عَفوية بَل اختيار تَبَنّاه القَوم بإرادتهم، ولذلك جاءت الشَّكوى من الرَّسول لا من الناس عامَّة، لأَن الذي يَعرف الجَوهرة قَدرها يَستَنكر هَجرها، والذين هَجروها فَعلوا ذلك على بَيّنة لا على جَهل عَفوي.

2.الهَجر بُعد حَضاري لا فَردي فقط

تَنسب الآية الهَجر إلى «قَومي» لا إلى أَفراد بأَعيانهم، والنِّسبة إلى القَوم تَكشف بُعداً حَضارياً جَماعياً لا مجَرَّد إعراض فَردي، فالأمم تَتَخَلَّف حضارياً حين تَهجر نظامها المعرفي، لأَن الحَضارة بنية جَماعية تَنبع من نظام معرفي مشتَرك يَتَفاعل معه أَفرادها.

والقرآن في طبيعته نظام معرفي شامل كَما تَأَسَّس في 3.3.1.7، يُقَدّم سنن الكَون وقَصص الأمم وأَمثال السنن العاملة، فيَفتح للأمم رؤية شاملة للوجود تَستطيع بها التَّفاعل مع سننه. وهَجر هذا النظام لا يَترك الأمم في حَيرة بَل يَدفعها إلى البَحث عن أَنظمة بَديلة، إمّا من ثَقافات أُخرى أَو من خُرافات موروثة أَو من أَيديولوجيات حَديثة، والبَديل دائماً أَدنى من الأَصل لأَنه نَتاج بَشري محدود يَفتقد للسعة والعُلوّ والثَّبات، أَي المجد الذي تَأَسَّس في 3.3.1.9.

3.سنّة الانحسار الحَضاري

من اقتران تَأسيس 3.3.1.1 وتَأسيس 3.3.1.7 تَتجلَّى سنّة كَونية تَجري في الأمم، فكلَّما ازدادت أُمَّة علماً بالسنن استَطاعت التَّفاعل معها وتَطويعها فيَرتَقي وَضعها، وكلَّما جَهلتها أَو تَجاهَلتها أَدارتها السنن نَتائجها فيَنحسر وَضعها، كَما يَكشف قَوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11]، فالتَّغيير الحَضاري مَنوط بفعل القَوم أَنفسهم تَفاعلاً مع السنن أَو إعراضاً عنها.

ويَكشف القرآن أَثر هذا الإعراض بصياغة وجودية حاسمة في قَوله تعالى ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [طه: 124]، فالنِّسبة في «ذِكري» تَخصّصه بالقرآن النظام المعرفي كَما تَأَسَّس في 3.3.1.11، و«الضَّنك» في اللسان العَربي من الضيق والانحصار نَقيض السعة، لا الفَقر المادي بالضَّرورة، فهو ضيقٌ في المعيشة وانغلاقٌ للأُفق وإن كَثر المال. ومن هنا يَتجلَّى المعنى البنيوي، فمَن أَعرض عن الذِّكر انغَلق أُفقه عن سنن الوجود فعاش ضنكاً، لا لأَن الذِّكر يَرزق مالاً بَل لأَنه يَفتح للإنسان سَعة الفَهم التي بها يَتفاعل مع السنن فيَتَّسع أُفقه ويَرتَقي، فإذا أَعرض عنها انحَصر في جَهله فضاقت معيشته وانحَسر، فرداً كان أَو أُمَّة.

وهذه السنّة تَجري على أَهل القرآن كَما تَجري على غَيرهم، لأَن السنن لا تَنحاز لمنتَسِب، كَما يَكشف قَوله تعالى ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ [النساء: 123]، فالجَزاء بالعَمل لا بالانتساب، فالأمم التي تَتلو القرآن لَفظاً ولا تَتَفاعل مع نظامه المعرفي تَجري عَليها السنن كَما تَجري على المعرضين كلّياً. ولذلك يَتجلَّى مَشهد بنيوي في الواقع المعاصر، فأُمم لم تَنزل عَليها رِسالة سَماوية تَتَعَلَّم سنن الكَون وتَتَفاعل معها فتَرتَقي، وأُمم نَزَل عَليها القرآن جَوهرةَ الرِّسالة الخاتمة تَكتفي بتلاوته لَفظاً وتَهجر نظامه المعرفي فتَتَخَلَّف، والسنّة لا تَتَبَدَّل، فمَن أَخذ بسببها رَفعته ومن تَركه أَدارته نَتائجها.

4.أَوجه الهَجر السبعة

يَتجلَّى هَجر القرآن في صورته الجَوهرية في سَبعة أَوجه متَكاملة تَستوعب كلّ ما تَأَسَّس في الفصل من انحرافات، تَنبثق كلّها من حَقيقة أَن النَّبي شَكا هَجر قَومه للقرآن نَفسه ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَٰذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ [الفرقان: 30]، فكلّ وَجه منها صورة من صُور اتّخاذه مهجوراً.

الأَوَّل تَرك تَدَبّر الآيات الكَونية، والقرآن يَدعو إلى استقرائها صَراحة ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: 24]، فمَن اكتَفى بقراءة الآيات لَفظاً دون استقرائها معرفياً هَجرها بمعنى الفائدة. والثاني إهمال العبرة من قَصص الأمم،

والقَصص بَيّنات من الهدى تَكشف سنناً جارية ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [يوسف: 111]، فمَن قَرأها رواية تاريخية ولم يَستخرج منها السنن العاملة هَجرها بمعنى الوَظيفة. والثالث الاكتفاء بالتَّشريع دون القرآن، والقرآن هو الذي يُصَدّق التَّشريع ويَعضده كَما تَأَسَّس في 3.3.1.3 ﴿وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [يونس: 37]، فمَن أَخذ التَّشريع وتَرك القرآن فَقد تَصديقه فجَمَد وانفَصل عن سننه.

والرابع تَعليق الفَهم على التَّفسيرات الموروثة، والقرآن مفصح بذاته ﴿هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ﴾ [فُصّلت: 44]، فمَن طَلب فَهمه من خارجه هَجر صفته الإبانية وعَطَّل تَنزيل المعنى المتَجَدّد. والخامس العَجز عن مطابقة المسطور بالمنشور، والقرآن مطابق لأصله المنشور في الوجود ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فُصّلت: 53]، فمَن تَلا المسطور دون أن يُطابقه بالمنشور تَرَك القراءة بمعناها الكامل فهَجر القرآن في حَقيقته البنيوية. والسادس إهمالُ استحضار الذِّكر في مقاماته، والذِّكر مضمونٌ معرفيٌّ يُستحضَر بحسب مقام الحدث كَما تَأَسَّس في 3.3.1.11 ﴿فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾ [ق: 45]، فمَن حَبَس الذِّكر ولم يُبِنْه للناس في مواقعه، أَو تَلَقَّاه ولم يَذَّكره حتى يَرسخ، هَجر وَظيفته التذكيرية التي هي تَمامه. والسابع الانحراف نَحو الرُّقية الجَسدية، والقرآن شِفاء معرفي ﴿وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ﴾ [يونس: 57]، فمَن نَقله من مَجال الفكر والمعرفة والسموّ إلى مَجال الرُّقية والجَهل والانحدار أَخرجه من سياقه كلّه وهَجر وَظيفته البنيوية.

خاتمة الفصل

من اقتران الأَقسام الثلاثة عَشر يَتجلَّى القرآن في حَقيقته البنيوية، فاسمه يَكشف اقترانه بَين الكَون والتاريخ، ومَوقعه يَكشف كَمنه في الوجود سابقاً على نُزوله، ورساليته تَكشف اختصاصه بالنُّبُوّة الخاتمة بُرهاناً وجودياً خالداً، وآلية نُزوله تَكشف إنزاله الواحد وفَرقه المحكم وتَنزيله المتَدَرّج، وعَربيته تَكشف نَقاءه وإبانته الذاتية، ونَفي الشِّعر عنه يَكشف وجوديته ومطابقته للواقع، وعالميته تَكشف خطابه للناس كافة، وقَصصه تَكشف استنساخه النَّبَئي من الإمام المبين، وصِفاته تَكشف مَجده وكَرمه وتَيسيره وإعجازه، ومثانيه تَكشف آلية فكّ متشابهه بنظائره، وذِكره يَكشف مادّته المعرفية التي تَبين للناس، وشِفاؤه يَكشف وَظيفته المعرفية، وهَجره يَكشف عَواقب الإعراض عنه.

والقرآن بهذه التَّأسيسات نظام معرفي جامع لا نَصّ تلاوة فحَسب، يَنفتح بقَدر تَدَبّر القارئ ويَتَجَدَّد فهمه مع كلّ عَصر, يَطلب من القارئ مطابقة المسطور بالمنشور وعَدم المعارضة بأَكنَّة فكرية وعَدم الاستكبار بحُجب نَفسية. ومن جَمع هذه الشُّروط انفَتح له القرآن جَوهرةً لا يَملكها غَيره، ومن أَعرض اتَّخَذه مهجوراً فجَرت عَليه سنن الانحسار كَما تَجري على من لم يَتلَقَّ نَصّاً أَصلاً، لأن المعيار التَّفاعل لا الانتساب. وبهذا يَنفتح الباب إلى القسم التالي 3.3.2، حَيث يَتَأَسَّس الكتاب بمعناه التَّشريعي المحكَم، الشِّقّ الثاني من الكتاب الجامع الذي يُصَدّقه القرآن ويَعضده بشُهود الوجود.

3.3.2 الكتاب ـ الرِّسالة التَّشريعية والمنظومة الجامعة

3.3.2.1 الكتاب اسماً ودَلالةً ـ التَّعريف البنيوي

تَأَسَّسَت في تَمهيد الفصل (3.3) بنية الكتاب الجامع بطَبَقاته المتَكاملة. وهذا القسم الأَوَّل يُؤَسّس الكتاب بمعناه الجامع، يَكشف حَقيقته البنيوية واستيعابه لطَبَقاته الأَربع، ومَصدريته الإلهية، ووَظيفته في الرِّسالة المحَمَّدية، استقراءً داخلياً من النَّصّ نَفسه دون استيراد تَعريف من خارجه.

1.الجَذر اللُّغوي ـ الجَمع والضَّمّ المنسَّق

كَلمة «الكتاب» في الجَذر العَربي (ك-ت-ب) تَدلّ على الجَمع والضَّمّ المنسَّق في وَحدة محكمة. ومن هذا الجَذر تَأتي «الكَتيبة» للجَمع المتَراصّ من الجُند حَيث الأَفراد مجموعون في نِظام عَسكري محكم، ومنه «كَتب الشَّيء» جَمعه وضَمَّه،

و«كاتب» الذي يَجمع الحُروف والكَلمات في نَسق منتظم. والقاسم المشتَرك في كلّ هذه الاستعمالات أَن الكتابة جَمع مرتَّب لمعطيات متَرابطة في وَحدة بنيوية، لا فَوضى فيها ولا انفصال.

و«الكتاب» بأَل التَّعريف في القرآن لا يَدلّ على نَصّ تَشريعي مفرَد، بَل على الكلّ الجامع الذي يَضمّ أَقساماً كُبرى في بنية واحدة. ومن هنا فإن السؤال الأَوَّل في فَهم الكتاب ليس «ما هو الكتاب؟» بَل «ما الذي يَجمعه الكتاب؟».

2.الفَقرة التَّأسيسية ـ الكتاب الجامع

الكتاب بداية هو الكلّ الجامع لما أُنزل على قَلب النَّبي محمد ابن عبد الله، وسُمّي «كتاباً» لأَنه يَضمّ مجموع معطيات ونُظُم متَرابطة ومتَّسقة، يَستوعب خطاباً تَشريعياً وإيمانياً ومفهوماً كَونياً وقَصصياً، ويَضمّ نُظُم بَيان داخلي محكم وضَبطاً منهجياً لما يمكن أن يُخالف بَيانه. وهو نِظام بنائي متقَدّم على كلّ ما سَبقه من كُتب منزَّلة، لا يَتَقادَم مع الزَّمن ولا يَتَعارَض مع تَطَوّر أَيّ ثَقافة، ويُحاكي كلّ أُمَّة بتَناغُم متَّسق مع زَمانها ومَكانها. وهو محفوظ من التَّحوير أَو العَبَث به لارتباطه كَونياً ووجودياً، ولا يُمكن مُحاكاته دُنيوياً لأَنه نَزل محكَماً بعلم الله من خارج الوجود نَسَقاً وخَطاً وصَوتاً.

3.مَصدرية الكتاب لله ـ الصياغة الجامعة ومصدرية المضمون

والكتاب الجامع بهذا المعنى يَنسب لله صياغةً وتَأليفاً وتَركيباً، فالله هو الذي صاغ النَّصّ الجامع كلّه وأَلَّفه ونَسَّقه بنَسق محكم يُحاكي الفِكر والعَقل الإنساني، يَستوعب القَصص والكَونيات والتَّشريع في بنية واحدة. ولذلك لا يَرد تَنزيل الكتاب كنَصّ جامع منسوباً لرَبّ العالمين بَل لله حصراً، كَما تَكشف الصياغة المتَكَرّرة بدقَّة عَبر سُور متَعَدّدة، ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [الزُّمر: 1، الجاثية: 2، الأحقاف: 2]، و﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾ [غافر: 2]، فالصفات المقترنة، العَزيز الحَكيم والعَزيز العَليم، صفات الذات المطلقة في إحكام الأَمر، تُلائم سياق الكتاب الكلي الجامع.

ومن هذا الأَصل البنيوي استَقَرَّ في الوَعي العامّ أَن محتوى الكتاب كلام الله، فجَرى على أَلسنة الناس في حَديثهم المشتَرك أَنه كلام الله، وصار المتكَلّم إذا استَشهَد بآية لا على التَّعيين قال «قال الله» بإطلاق، وهذا الاستعمال المستَقرّ شاهد لُغوي على النِّسبة الجامعة للكتاب لله.

فإذا دَخَل النَّظَر إلى المحتوى الداخلي وتَفصيله بدأ تَمييز آخر، لا في الصياغة والتَّأليف بَل في مصدرية أَصل المضمون وانبثاقه. فما كان أَصله وانبثاقه من داخل الوجود من كَونيات وقَصص وسنن يَنسب لرَبّ العالمين، وما كان أَصله وانبثاقه من خارج الوجود من تَشريع وقِيم يَنسب لله. فالتَّمييز هنا في مَصدر المضمون لا في فاعل الصياغة، إذ الصياغة الجامعة كلّها من الله، لكنّ المضمون يَتَفاوَت في أَصل انبثاقه. ومن ثَمَّ تَرد صياغات «تَنزيل» مجَرَّدةً من لَفظة الكتاب منسوبةً للوَجه الربوبي حَين تَخصّ مَصدر المضمون الوُجودي، كَقَوله تعالى ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الواقعة: 80] في سياق القرآن الكَريم، و﴿تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [فصلت: 2] في سياق آيات مفصَّلة، فليس المعنى أَن رَبّ العالمين صاغ هذا أَو أَنشأ تَنزيله، بَل الصياغة من الله في الكتاب الجامع، والنِّسبة الربوبية تَخصّ مصدرية المضمون الوُجودي وأَصل انبثاقه من داخل الزَّمكان.

وثَمّة آية واحدة قَد تُوهم القارئ أَن الكتاب نَفسه يَنسب لرَبّ العالمين، قَوله تعالى ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [السجدة: 2]، لكنّ المتَأَمّل يَجد أَن النِّسبة الربوبية فيها لا تَخصّ تَنزيل الكتاب بَل نَفي الرَّيب عنه. فتَنزيل الكتاب كنَصّ جامع يَنسب لله كَما تَقَدَّم، أَمّا نَفي الرَّيب فآلية تَجري بما يَحمله التَّنزيل من نَسق سنني كَوني يُعَضّد الكتاب الكلي، إذ نَزل بالحَقّ والحَقّ هو الوجود الكَوني المعَضّد له. وهذا النَّسق الوُجودي يَنسب لرَبّ العالمين بفاعلية ربوبية لأَنه يَتَجَلّى في الكَون والتاريخ، فيَنتفي الرَّيب عن الكتاب بشُهود الوجود الذي يَتَفاعل مع وَعي المتَلَقّي. ويُعَضّد هذه القراءة اقتران السجدة 2 مع قَوله تعالى ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾ [المائدة: 48]، فـ«الكتاب» أَمر الله بكلّياته، و«بالحَقّ» آيات الوجود التي تُعَضّده وتَنفي الرَّيب فيه، والكتاب بكلّيته يَبقى منسوباً لله لأَنه فِكري تَجريدي قِيمي.

4.الكتاب الجامع يَستوعب أَربع طَبَقات في وَحدة بنيوية

والكتاب بهذا المعنى البنيوي يَستوعب أَربع طَبَقات متكاملة، تَنتَظم في وَحدة محكمة بحَسب طَبيعة المضمون ونِسبته البنيوية، يَستحقّ التَّأَمل في كلّ منها.

فالطَّبَقة الأُولى القرآن المتَشابه، آيات كَونية وقَصصية تَأَسَّسَت بنيتها في فصل القرآن السابق (3.3.1)، يَتَشابه بَعضه مع بَعض في بنية متَكاملة ويُبَيّن بَعضه بَعضاً، يَنسب لرَبّ العالمين بفاعلية ربوبية لأَن مضمونه وُجودي يُحاكي السنن والتاريخ والكَون. والطَّبَقة الثانية المحكَمات التَّشريعية، كليات أَزلية ثابتة بنَصّ ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ﴾ [آل عمران: 7]، وحَرف «من» التَّبعيضية كاشف بنيوي قاطع يُبَيّن أَن المحكَمات بَعض من الكتاب لا الكتاب نَفسه، تَتَشاركها كلّ الرسالات بمعنى عامّ ثابت، تَنسب لله بمَصدرية أَمرية لأَن مضمونها تَشريع مجَرَّد لا حضور كَوني له. والطَّبَقة الثالثة التَّفصيل النَّصّي للمحكَم، بَيان داخلي للمحكَم يَكشف دَقائقه ويُبَيّن مَواضعه بنَصّ ﴿وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [يونس: 37]، يَتَماهى مع زَمن كلّ رِسالة ويَختَلف بَين رِسالة ورِسالة بحَسب ثَقافة الأُمَّة وعلومها، يَنسب لرَبّ العالمين بفاعلية ربوبية لأَنه يَكتسب صفة التَّماهي الزَّمني في بنيته. والطَّبَقة الرابعة المستَجَدّ التَّشريعي وهو ما بَين يَديه، تَشريع جَديد مخصوص بالرِّسالة المحَمَّدية لم يَنزل في الرسالات السابقة، يَنسب لله بمَصدرية أَمرية كالمحكَمات وتفصيلها معاً لأَنه تَشريع مجَرَّد لا حضور كَوني له، ولأَنه مجَرَّد يَخرج عن مأَلوف الوَعي البَشري يَستلزم تَصديقاً من القرآن المتَشابه بحُضوره الوُجودي كَما تَكشف صياغة ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ﴾ [المائدة: 48].

والمنظومة بأَربع طَبَقاتها تَنتَظم في تَمييز بنيوي قاطع بحَسب طَبيعة المضمون ونِسبته، فاثنان وُجوديان يَنسبان لرَبّ العالمين هما القرآن المتَشابه والتَّفصيل النَّصّي لأَن مضمونهما يَتَفاعل مع السنن والزَّمن، واثنان تَشريعيان مجَرَّدان يَنسبان لله بمَصدرية أَمرية هما المحكَمات التشريعية والمستَجَدّ التشريعي لأَن مضمونهما لا حضور كَوني له. والطَّبَقات الأَربع داخل الكتاب الجامع لا منفصلة عنه، تَتَكامل في وَحدة بنيوية محكمة. ومن لم يَستوعب أَن المحكَمات بَعض من الكتاب لا أَن الكتاب محكَمات، عَسر عَليه فَهم الأَقسام بَعدها، فاختَزل الكتاب في كليات تَشريعية فضاع منه القرآن المتَشابه والتَّفصيل والمستَجَدّ.

5.الكتاب والقرآن ـ التَّكامل لا التَّرادف

تَأَسَّس في فصل القرآن (3.3.1.7) أَن القرآن «هدى للناس كافة» ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: 185]، يُخاطب الفطرة الإنسانية المشتَركة ويَنطلق من حَقائق وُجودية يَستطيع كلّ عَقل سَليم أَن يَتَفاعل معها. ويُقابله الكتاب «هدى للمتَّقين» ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2]، يَستلزم إيماناً مسبقاً ليُتَقَبَّل لأَن التَّشريع لا يَستقيم على من لا يُقرّ بمَصدره الإلهي.

والاثنان متَكاملان لا متَعارضان، فالقرآن يَفتح الباب للوَعي العامّ بسنن الكَون ومَصائر الأمم، والكتاب يُنَظّم سلوك من دَخل الباب بأَوامر ونَواهٍ تَضبط الحياة. القرآن يَدعو والكتاب يُنظّم، القرآن للجَميع والكتاب للذين قَبلوا الدَّعوة.

6.مَوقع هذا التَّأسيس

من هنا فإن المسلك المنهجي الذي يَفتتح به هذا الفصل تَأسيس الكتاب بمعناه الجامع، ثُمَّ تَأسيس القاعدة المنهجية الكُبرى التي تَفصل بَين طَبَقاته (3.3.2.2)، ثُمَّ تَفصيل كلّ طَبَقة في الأَقسام التالية. والقارئ الذي يَستوعب البنية الجامعة أَوَّلاً يَدخل تَفاصيل الكتاب بعَين قارئ يَعرف ما يَنتظره، منظومةً محكمة تَجمع الثابت والمتَجَدّد والكلي والتَّفصيلي والإلهي والربوبي في وَحدة بنيوية لا تَناقض فيها.

3.3.2.2 القاعدة المنهجية الكُبرى ـ صفة الآية صفة مَصدرها

1.مَفتاح بَسيط لمَوضوع كَبير

من أَدقّ المعايير البنيوية التي يَفتح بها القارئ منظومة الكتاب الجامع التي تَأَسَّسَت في القسم السابق (3.3.2.1)، معيار صفة الآية صفة مَصدرها. وهذا معيار يَبدو بَسيطاً في صياغته لكنّه شامل في تَطبيقه، يَكشف لكلّ آية في القرآن طبيعتها ونِسبتها وَفق قاعدة واحدة محكمة تَنفتح على المنظومة الجامعة بكامل طَبَقاتها.

والقاعدة تَنطلق من تَأَمّل في طَبائع الأَشياء، إذ كلّ مضمون يَكتسب صفته من صفة مَصدره. فالنَّبع الصافي يُعطي ماء صافياً، والذات المطلقة (الله) كَما تَأَسَّس في الباب الثاني (2.1) ثابتة سَرمَدية خارج الزَّمكان، فما يَنبثق منها بمَصدرية أَمرية يَحمل صفة الثَّبات الذاتية. والربوبية تَفعل في الوجود بسنن متَفاعلة مع الزَّمكان، فما يَنبثق منها بفاعلية ربوبية يَحمل صفة التَّجَدّد والمرونة.

2.تَطبيق المعيار على الآيات الوُجودية

كلّ آية يَكون مضمونها وُجودياً (كَونياً أَو قَصصياً) تَكتسب صفات الوجود نَفسه، لأَن مَصدرها كَما تَأَسَّس في فصل القرآن (3.3.1.2) كامن في اللَّوح المحفوظ وفي الرَّقّ المنشور، وهي كلّها وَجه ربوبي لتَسيير الوجود. والآيات الوُجودية بنيوياً تَحمل عدَّة خَصائص متَلازمة تَستحقّ التَّوَقّف عند كلٍّ منها.

2.1 - المرونة الزَّمنية، إذ تَنفتح طَبَقات معانيها مع كلّ عَصر بحَسب علوم المتَلَقّي وتَراكم ثَقافته، فالآية الكَونية التي يَفهمها قارئ القَرن الأَوَّل بصورة يَفهمها قارئ القَرن الواحد والعشرين بصورة أَوسع يَنفتح فيها على دَقائق ما اكتَشفه العلم، والآية لا تَتَغَيَّر في نَصّها لكنّ معناها يَتَنَزَّل بحَسب علم المتَلَقّي كَما تَأَسَّس في فصل القرآن (3.3.1.4) في التَّنزيل المتَجَدّد للمعنى.

2.2 - التَّناغُم مع الواقع، إذ تُحاكي الكَون والتاريخ فتَنطبق على ما يَجري في الوجود، فالآيات الكَونية تَنطق بسنن جارية في الكَون يَراها العالم في طَبيعة الأَشياء، والقَصص تَنطبق على سنن جارية في التاريخ تُحاكي الواقع المتَفاعل مع سنن الربوبية.

2.3 - التَّشابُه البنيوي، إذ يَتَشابه بَعضها مع بَعض في بنية متَكاملة فيُبَيّن بَعضها بَعضاً كَما تَأَسَّس في فصل القرآن (3.3.1.4) في الترتيل الموضوعي، فالآية الواحدة قَد لا تَستوفي معناها بمفردها لكنّ اقتران الآيات التي تَتَناوَل المَوضوع نَفسه يَكشف بنيتها الكاملة.

2.4 - التَّصديق الذاتي، إذ تُصَدّق ذاتها بذاتها لأَنها مكتوبة في الكتاب ومنشورة في الوجود في آن واحد، مطابقةً بَين المسطور والمنشور، فلا تَحتاج إلى مصَدّق خارجي لأَن الوجود نَفسه يُصَدّقها بحُضوره المعلوم.

ومن اقتران هذه الخَصائص تَنسب هذه الآيات بنيوياً لرَبّ العالمين، لأَن صفاتها مرنة وُجودية متَفاعلة، وهذه صفة الربوبية المسَيّرة للوجود.

3.تَطبيق المعيار على الآيات التَّشريعية

أَمّا الآيات التي يَكون مضمونها تَشريعياً (أَخلاقياً أَو قِيمياً) فتَكتسب صفة مَصدرها المغايرة، لأَن مَصدرها الذات المطلقة خارج الوجود، فلا حضور مادي لها يَستَدلّ به الإنسان مباشرة من الطَّبيعة.

3.1 - عِلَّة الحاجة إلى التَّعضيد

وها هنا تَأَمّل بنيوي يَكشف عِلَّة الحاجة إلى التَّعضيد، فالإنسان بنيوياً يَستَمدّ توثيقه وتَصديقه ممّا جُبل عَليه من تَشَكّل وَعيه، ووَعيه تَشَكَّل وُجودياً وكَونياً وسننياً يَأْلَف ما يَراه في الكَون من حُضور مادي وسنن متَفاعلة، ولا يَتَثَبَّت من أَمر يَخرج عن هذا النِّطاق إلا بصُعوبة لأَن أَدواته المعرفية المباشرة تَنبثق من تَفاعله مع الوجود نَفسه.

ومن ثَمَّ كانت الآيات الكَونية مَصدراً طَبيعياً للإنسان في توثيق وَعيه وقَبول ما يُدركه لأَنها تَتَّسق مع ما أَلفه يَراها في الطَّبيعة فيُؤَكّدها واقعه، أَمّا التَّشريع والأَخلاق والقِيم فلأَن مَصدرها مغاير لكلّ ذلك يَتَعَذَّر على الوَعي البَشري قَبولها بصورة مباشرة لو نَزلت مجَرَّدة بدون ما يَعضدها، ولذلك كان لِزاماً بنيوياً أَن يَعضدها ويَدمج معها ما أَلفه وَعيه من آيات كَونية وُجودية.

3.2 - الثَّبات النَّصّي والمعنَوي مع تَجَدّد التَّفصيل الربوبي

والآيات التَّشريعية بنيوياً تَحمل خَصيصة بالغة الدقَّة تَستحقّ تَأَملاً، فالكليات التَّشريعية ثابتة نَصاً ومعنىً عاماً لا تَتَغَيَّر بَين زَمن وزَمن ولا بَين رِسالة ورِسالة، فالصياغة الحَرفية تَتَكَرَّر بَين الرسالات بنَصّ واحد والجَوهر الكلي للكلية مشتَرك بَين كلّ الأمم. لكنّ تَفصيل هذا الكلي الثابت يَتَجَدَّد بَين الرسالات بصياغة ربوبية تُحاكي زَمن كلّ أُمَّة وثَقافتها وأَدواتها، فالكلي واحد لا يَتَبَدَّل، وتَفصيله الربوبي يَتَنَزَّل بحَسب ما يُناسب كلّ رِسالة.

والشاهد البنيوي على هذا تَحريم الإشراك في قَوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء: 48]، فالنَّصّ ثابت في تَحريم الإشراك والمعنى العامّ ثابت وهو صَرف ما لله لغَير الله، مشتَركان عَبر كلّ الرسالات لا يُنسَخان ولا يَتَبَدَّلان، فهما من المحكَم الكلي المنسوب لله. لكنّ تَفصيل هذا المحكَم يَتَجَدَّد بَين الرسالات بما يُحاكي تَطَوّر الأمم، ففي عَهد نوح كان تَفصيله الأَبرز في عبادة الأَصنام التي صَنَعها الإنسان نَفسه فجاء البَيان مناغماً لذلك الزَّمن، وفي الرِّسالة المحَمَّدية أَمَر النَّصّ باتّباع ما أُنزل من الرَّبّ ونَهى عن اتّباع الأَولياء من دونه ﴿ٱتَّبِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: 3]، فانفَتَح التَّفصيل على تَجَلّيات أَعمق للإشراك كتَقديس الأَفكار والأَشخاص والانقياد لمَنظومات فِكرية تَأخذ مَوقع الإله من دون الله. وهذا التَّفصيل المتَجَدّد يَنسب لرَبّ العالمين لأَنه يُحاكي زَمن الأُمَّة وتَطَوّرها، لا انفتاحاً ذاتياً في وَعي المتَلَقّي، فالبَيان نَزل نَصاً يُحاكي زَمنه لا أَن الوَعي وَحده هو الذي يَتَّسع.

وها هنا تَمييز بنيوي بالغ الأَهَمّية يَستحقّ التَّأكيد، فتَجَدّد التَّفصيل الربوبي للمحكَم التَّشريعي شَيء، وتَكَشّف معنى الآية الكَونية عَبر الزَّمن شَيء آخر. فالتَّفصيل الربوبي بَيان نَصّي للتَّشريع يَنزل مناغماً لزَمن كلّ رِسالة ويَختَلف من رِسالة إلى رِسالة، وهو ما يَتَأَسَّس في القسم 3.3.2.6. أَمّا تَكَشّف المعنى عَبر الزَّمن وَفق تَطَوّر علوم المتَلَقّي فخاصّ بالقرآن الكَوني والقَصصي بنَصّ ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ [فصلت: 53] و﴿لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ ۚ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: 67]، فالنَّصّ الكَوني ثابت ويَتَكَشَّف محتواه للناس بتَطَوّر علومهم، وهذا غَير التَّفصيل التَّشريعي المتَجَدّد بَين الرسالات.

3.3 - اشتراك الكليات بَين الرسالات

ولأَن الكليات تَنزل من الذات المطلقة الواحدة تَتَشارك فيها كلّ الرسالات بنيوياً، ومن هذا الاشتراك تَنبثق سمة بنيوية مهمَّة، فالكليات لا تَستلزم تَصديقاً جَديداً عند كلّ رِسالة بَل يَعضدها الحَقّ المنزَّل معها فقط، لأَنها صُدّقت زَمنياً بتَكرار حُضورها عَبر الرسالات، فالإنسان تَأَلَّف معها عَبر الأَجيال فصارت معلومة في وَعي الأمم.

3.4 - التَّعضيد لا التَّصديق

والكليات بنيوياً تَستلزم تَعضيداً وتَوثيقاً لا تَصديقاً، والفَرق بَينهما بنيوي، فالتَّعضيد دَعم وقُوَّة من خارج جنسه تَجعل الكلية أَوضح في تَلَقّي المتَلَقّي، والتَّصديق إثبات لأَمر يُحتمل أَن يُشَكّ فيه يَأتي بُرهاناً يَكشف صدقه، والكليات لا تَستلزم بُرهان صدق لأَنها معلومة بتَكرارها عَبر الرسالات بَل تَعضيداً يُؤَكّدها بحُضور وُجودي ملازم.

والشاهد البنيوي على هذا التَّعضيد قَوله تعالى ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ﴾ [المائدة: 48]، والآية تَكشف بنيوياً منظومة متَكاملة، فـ«الكتاب» أَمر الله بكلياته الثابتة، و«بالحَقّ» آيات الوجود والقَصص التي لها حضور وُجودي، والاثنان نَزلا متَعاضدَين، الكليات مع الآيات الكَونية مدمجتَين في الكتاب الجامع، ومن ثَمَّ كلاهما معاً يُصَدّقان «ما بَين يَديه» أَي المستَجَدّ التَّشريعي الحاضر في الرِّسالة الذي يَستلزم تَصديقاً لأَنه غَير مأَلوف للوَعي البَشري.

3.5 - عَدم التَّشابُه البنيوي

والكليات الإلهية مجَرَّدات لا تَتَشابه بَعضها مع بَعض في بنية وُجودية لأَنها لا تَنبع من الوجود، فالتَّوحيد لا يُشبه الإحسان للوالدَين في بنيته، وتَحريم القَتل لا يُشبه إيفاء الكَيل في تَفاصيله، فكلّ كلية مستقلَّة جَوهرياً تَنزل من الذات المطلقة بصياغة كلية مجَرَّدة لا تَنبثق من سياق وُجودي.

3.6 - النِّسبة الإلهية للتَّشريع كلّياً ومستَجَدّاً

ومن اقتران هذه الخَصائص تَنسب الآيات التَّشريعية بنيوياً لله، كلياتها ومستَجَدّاتها معاً، لأَن صفتها الجامعة الأَخلاقية والقِيمية المجَرَّدة، وهذه صفة ما يَنبثِق من الذات المطلقة. والشاهد البنيوي البالغ القُوَّة على هذا التَّوَحّد في النِّسبة الإلهية صياغة «الله ورَسوله» التي تَأتي في خواتيم الآيات التَّشريعية، حَيث «الله» يَدلّ على الكليات الثابتة التي لا تَتَغَيَّر نَصاً عَبر الرسالات، و«رَسوله» يَدلّ على التَّشريع المستَجَدّ في الرِّسالة المحَمَّدية المضاف إلى الكليات، والصياغتان معاً تَكشفان النِّسبة الإلهية للتَّشريع بطَبَقتَيه الكلي الثابت والمستَجَدّ المضاف، وقَد تَأَسَّس هذا التَّمييز البنيوي بدقَّة في فصل مَراتب الطاعة (5.5)، حَيث فُصّل معنى «الله ورَسوله» كليةً إلهيةً ثابتةً ومستَجَدّاً رسالياً مضافاً، ويَنفتح تَطبيقه على طَبَقة «ما بَين يَدَي الكتاب» في القسم 3.3.2.7.

4.النَّتيجة البنيوية الجامعة

ومن اقتران التَّطبيقَين تَتَجَلَّى القاعدة في صياغتها الجامعة، فما كان مضمونه وُجودياً يَنسب لرَبّ العالمين صفته المرونة والتَّجَدّد والتَّصديق الذاتي، وما كان مضمونه تَشريعياً يَنسب لله كلياتٍ ومستَجَدّاً صفته الأَزلية والثَّبات والحاجة إلى تَعضيد وتَصديق وُجوديَّين.

والمعيار البنيوي الفاصل يَستحقّ التَّأكيد لأَنه يَستوعب احتمالات قَد تَلتَبس على القارئ البسيط، فالمعيار طبيعة المضمون نَفسه لا الفاعل اللُّغوي للإنزال ولا اسم السورة ولا السياق المباشر وَحده، بَل ما يَتَكَلَّم عنه المضمون، إن كان وُجودياً فربوبي وإن كان تَشريعياً فإلهي.

ويَتَجَلَّى المعيار في صورته الكُبرى حَين يُنظَر إلى السور بوصفها وَحدات ذات طابع غالب، فتَنكشف القاعدة عاملةً على نِطاق بنيوي واسع. ففي مقابلة سورتَي النساء والرَّحمٰن يَتَبَيَّن المعيار قاطعاً. سورة النساء يَغلب عَليها الطابع التَّشريعي، بَل هي تُمَثِّل المستَجَدّ المحَمَّدي الخالص، لأَنها من آخر ما نَزل من تَشريع لا في الرِّسالة المحَمَّدية وَحدها بَل في مجمل الرسالات، فهي تَخصّ الرِّسالة الخاتمة بتَشريعات مستَجَدَّة لم تَكن في الرسالات السابقة، ولذلك خَلت من الكليات الأَزلية المشتَركة عَبر الرسالات، وغَلَبَت فيها النِّسبة لله نَصاً وطابعاً، إذ يَتَكَرَّر فيها لَفظ «الله» في خواتيم الأَحكام ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ ونَظائره، فتُجَسّد طَبَقة «ما بَين يَدَي الكتاب» التي تَتَأَسَّس في 3.3.2.7. وفي مقابلها سورة الرَّحمٰن تُمَثِّل السنن والوجود، تَعدّ آلاء الخَلق ومَظاهر الكَون من الشَّمس والقَمر والنَّجم والشَّجَر والبَحرَين واللُّؤلؤ والمَرجان، فتَنسب بطَبيعة الحال لرَبّ العالمين بفاعلية ربوبية، لأَن مضمونها وُجودي كَوني يُحاكي السنن ويَتَجَلَّى في الوجود وأخروي مادي ينسب ربوبياً بطبيعة الحال. فبان أَن طابع كلّ سورة يَتبع طَبيعة مضمونها الغالب، فالتَّشريعي المستَجَدّ إلهي والوُجودي الكَوني ربوبي، تَأكيداً للمعيار على أَوسع نِطاق بنيوي.

5.ملاحظة منهجية على درجة القَطع

والقاعدة بهذه الصياغة تَنفتح على تَطبيقات بنيوية محكمة يَستحقّ القارئ أَن يَستقريها واحدة واحدة قَبل أَن يَجزم بها كقاعدة مغلقة، فالاستقراء بنيوياً مفتوح يَستوعب التَّعميق والتَّدقيق في المَواضع التي قَد يَبدو فيها تَداخل بَين المضامين الوُجودية والتَّشريعية، ومنهج هذا الفصل يَلتزم بالاستقراء النَّصّي المباشر ويُمَيّز بَينه وبَين الامتداد التَّأَمّلي الذي قَد يَنبثق منه فيَجعل لكلّ مَوضع حقَّه من الدقَّة.

والقاعدة الكُبرى بهذا الانفتاح المنهجي تَكشف منظومة محكمة في الكتاب الجامع تُمَكّن القارئ من قراءة كلّ آية وَفق طبيعتها، فيَعرف ما يَخصّ الذات المطلقة في كلياتها الثابتة وما يَخصّ الربوبية في تَفاعلها مع الوجود، والقارئ الذي يَستوعب هذه القاعدة يَنفتح له الكتاب بصورة متكاملة يَرى وَحدة المنظومة الإلهية الكُبرى عَبر طَبَقاتها المتَنَوّعة.

3.3.2.3 المحكَمات والمتَشابهات ـ منظومة آل عمران 7

1.مَوقع الآية في الفصل

تَأَسَّس في القسم السابق (3.3.2.2) معيار صفة الآية صفة مَصدرها، الذي يَفصل بَين المضمون التَّشريعي الإلهي والمضمون الوُجودي الربوبي. ومن هذا المعيار يَنتقل النَّظَر إلى الشاهد البنيوي الأَوَّل الذي يَكشف هذه المنظومة في النَّصّ صَراحة، آية آل عمران 7. فالآية تَنطق ببنية الكتاب الجامع بصياغة محكمة، تَستحقّ التَّوَقُّف الدَّقيق عند كلّ مُفرَدة فيها.

2.قراءة الآية في سياقها

قَوله تعالى ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ﴾ [آل عمران: 7].

وقراءة الآية بنيوياً تَستلزم تَأَمل ما قَبلها. في قَوله ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾ [آل عمران: 2] تَنكشف الذات المطلقة، وفي قَوله ﴿نَزَّلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ﴾ [آل عمران: 3] يَنكشف فعل الإنزال الإلهي، ثُمَّ تَستأنف الآية 7 الإنزال نَفسه، حَيث الضَّمير «هو» يَعود على الله. ومن ثَمَّ يَتَبَيَّن أن الفاعل في الإنزال هو الله، وأَن المضمون المنزَّل يَحوي مكَوّنَين متَمَيّزَين، يَستحقّ كلّ منهما تَأَملاً مستقلاً.

3.المحكَمات ـ أُمّ الكتاب

﴿آيات محكَمات هُنَّ أُمّ الكتاب﴾. والمحكَمات تَدلّ بنيوياً على الكليات التَّشريعية والأَخلاقية الثابتة، أَزلية لا تَتَغَيَّر بَين زَمن وزَمن، ولا بَين رِسالة ورِسالة، كَما تَأَسَّس في القسم السابق (3.3.2.2). وصياغة «محكَمات» من جَذر «ح-ك-م» تَدلّ على الإحكام والإتقان والمَنع من النَّقض، فالمحكَم بنيوياً ما لا يَقبل التَّغَيير ولا التَّأويل، يَستقرّ في ذاته بصياغة جامعة لا تَنفتح على معاني متَعَدّدة.

وصفة «أُمّ الكتاب» تَكشف مَكانتها البنيوية. فالأُمّ في اللسان العَربي تَدلّ على الأَصل والمَرجع الذي تَرجع إليه الفُروع، ومنه «أُمّ القُرى» للقرية الأَصل، و«أُمّ الكتاب» للأَصل الذي يَنبثق منه الكتاب ويَرجع إليه. والمحكَمات بهذه الصفة أَصل الكتاب ومَرجعه، الذي تَنبثق منه كلّ التَّشريعات وتَرجع إليه.

ولا تَكون «أُمّ الكتاب» إلا للذي يَستوعب كلّ الرسالات، فالكليات التَّشريعية مشتَركة بَين رِسالة موسى ورِسالة عيسى ورِسالة محمد، والأُمم تَتَوارَثها جيلاً بَعد جيل، تَتَأَلَّف معها وتُقرّ بها. ومن ثَمَّ تَكون أُمّ الكتاب وَصفاً بنيوياً للجَوهر الكلي الذي يَتَجاوَز رِسالة بعَينها. والمحكَمات تَنسب بنيوياً لله، لأَن مَصدرها الذات المطلقة الثابتة، كَما تَأَسَّس في 3.3.2.2.

4.ملاحظة بنيوية على «منه»

ومن دقائق الآية صياغة ﴿منه آيات محكَمات﴾. فحَرف الجَرّ «من» تَبعيضية بنيوياً، أَي أَن المحكَمات بَعض من الكتاب الجامع لا كلّه. والكتاب الجامع كَما تَأَسَّس في 3.3.2.1 يَستوعب طَبَقات أَربع: المحكَمات، والمتَشابهات، والتَّفصيل، وما بَين يَديه. والآية تَكشف اثنَين منها صَراحة، وتَفتح الباب لما يَتَبَيَّن من استقراء آيات أُخرى. ولو قال النَّصّ «هو الكتاب آيات محكَمات» لاختزل الكتاب في المحكَمات وَحدها، لكنّ «منه» تُبَيّن بنيوياً أَن المحكَمات قِسم من الكتاب الجامع لا يَختَزله. وفي هذا تَأكيد بنيوي محكم على البنية الجامعة للكتاب التي تَأَسَّسَت في القسم الأَوَّل.

5.الإحكام والتَّفصيل ـ إشارة بنيوية مَفتوحة

وقَبل الانتقال إلى المتَشابهات يَستحقّ التَّوَقُّف عند منظومة بنيوية متَكاملة تَجمع آل عمران 7 مع آية مفصلية أُخرى، قَوله تعالى ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: 1]. فالآيتان متَكاملتان بنيوياً، تَستوعبان منظومة الكتاب الجامع بصياغة مغايرة.

فآل عمران 7 تَكشف التَّمييز بَين طَبَقات الكتاب، محكَماتٍ ومتَشابهاتٍ وأُخَر مسكوتاً عنها. وهود 1 تَكشف العَلاقة البنيوية بَين الإحكام والتَّفصيل عَبر الزَّمن، فالنَّصّ المحكَم ثابت في إحكامه، يَتَكَرَّر إنزاله في كلّ الرسالات بصياغة حَرفية وبمعنى عامّ ثابتَين، والتَّفصيل يَأتي بَعده مناغماً لزَمن كلّ رِسالة، يَكتسب في بنيته صفة التَّماهي الزَّمني. و«ثُمَّ» في الآية تَدلّ على التَّرتيب الزَّمني الحَقيقي لا على التَّرتيب البنيوي الذاتي وَحده، فالمحكَم سابق إنزالاً في الرسالات الماضية، ثُمَّ فُصّل في الرّسالة المحَمَّدية بصورة تُحاكي زَمنها.

ويَتَأَسَّس استقراء هود 1 الكامل في القسم 3.3.2.6 (تَفصيل الكتاب)، حَيث يَنفتح التَّأَمل البنيوي على آلية التَّفصيل ونِسبته الربوبية وتَطبيقاته العَملية.

6.المتَشابهات ـ تَعريف بنيوي دَقيق

﴿وأُخَر متَشابهات﴾. والمتَشابه في الجَذر العَربي «ش-ب-هـ» يَدور على معنَيَين متَّصلَين، الالتباس وعَدم تَبَيّن الوَجه، والمماثلة بَين شَيئَين. والأَصل فيهما الالتباس، إذ يُشتَبه الشَّيئان لأَنهما يَلتَبسان فلا يَتَمَيَّز أَحدهما من الآخر، ومنه قَولهم «اشتَبه الأمر» أَي التَبَس فلم يَستقم له يَقين، وقَوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: 70] أَي التَبَس فلم يَتَعَيَّن.

والمتَشابهات بنيوياً في الكتاب، على هذا الأَصل، آيات يَلتَبس معناها على المتَلَقّي فلا يَستقرّ له يَقين بمفردها، لأَنها لا تَحمل بمفردها كَمال البَيان، بَل تَحمله بالتقائها مع شَبيهاتها. فالالتباس هو الحَدّ الأَوَّلي للمتَشابه، والمماثلة بَين المَواضع هي آلية فَكّه، إذ يُرفَع التباس المعنى باستحضار المَوضع المماثل من النَّصّ نَفسه. ومن ثَمَّ تَكون المماثلة وَسيلة البَيان لا ماهية المتَشابه، فالماهية الالتباس، والمماثلة طَريق رَفعه.

6.1 ـ مَجاز البَصر لكَشف المعنى البنيوي

ومن أَدقّ ما يُقَرّب هذا المعنى بنيوياً مَجاز البَصر، فللبَصر مساران للرُّؤية يَلتَقيان عند نُقطة واحدة فتَتَجَلّى الرُّؤية بصورة نَقية واضحة، والمساران كلاهما من ذات البَصر لا يَستَورد أَحدهما من خارج. فإذا قَصر أَحدهما عن الآخر، أَو حَلَّ مكانه مسار آخر مغاير، تَعَذَّر الوُضوح واختَلَّت الرُّؤية.

والآيات المتَشابهات تَأخذ بنيوياً هذا الحُكم، فالآية الملتَبسة بمفردها لا يَستقيم لها يَقين، ولها مَوضع مماثل أَو أَكثر من داخل النَّصّ نَفسه، يَلتَقي معها كمسارَي البَصر في الدَّلالة الواحدة، فإذا اجتَمَعا ارتَفَع الالتباس وتَجَلّى المعنى نَقياً واضحاً. والنَّصّ محكَم في تَشابُهه الداخلي، يَكفي بَعضه بَعضاً في البَيان، لا يَستَورد من خارجه ما يُكمل دَلالته.

6.2 ـ تَطبيق على آيات تَكوين آدم

ومن أَدقّ الأَمثلة على هذا الفَكّ البنيوي اقتران آيات تَكوين آدم. فقَوله تعالى ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحجر: 29] مسار في النَّصّ يَلتَبس معناه بمفرده، وله شَبيهته النَّصّية في قَوله تعالى ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31]. والمساران كلاهما من داخل النَّصّ، يَلتَقيان في الدَّلالة الواحدة فيَرتَفع الالتباس ويَنكشف بنيوياً أَن نَفخة الرُّوح طَفرة معرفية، تَسريع في أَنسنة آدم، إعطاء قُدرة المعرفة والإدراك. والمساران معاً يُجَلّيان المعنى نَقياً، ولا يَنفرد أَيٌّ منهما بكَمال البَيان.

6.3 ـ المتَشابهات ـ القرآن الكَوني القَصصي

والمتَشابهات بنيوياً هي القرآن بمعناه الكَوني القَصصي، فالقَصص والكَونيات تَتَماثل في تشابهها بَعضها مع بَعض في بنية متَكاملة، تَتَوَزَّع على مَواضع متَعَدّدة، يَلتَقي بَعضها مع بَعض في الدَّلالة الواحدة. ولا يَنفتح بَيانها إلا بهذا الترتيل الموضوعي، كَما تَأَسَّس في فصل القرآن (3.3.1.4)، حَيث يَجمع القارئ الآيات المتَماثلة في المَواضع المتَعَدّدة فيَستخرج بنيتها الكاملة من التقائها. وتَنسب المتَشابهات بنيوياً لرَبّ العالمين، لأَن مَصدرها الوجود الذي تُسَيّره الربوبية.

7.التَّمييز البنيوي بَين المتَشابه والمثاني

ومن دقائق المنظومة التي تَستحقّ التَّوَقّف فَهم العَلاقة البنيوية بَين المتَشابه والمثاني، فقَد يَظنّهما القارئ البَسيط صفتَين منفصلتَين أَو طَبقتَين مستقلَّتَين، وهما بنيوياً بنية واحدة محكمة تَكشف منظومة البَيان في النَّصّ.

فالمتَشابه يَكشف بنيوياً طَبيعة النَّصّ في ذاته، إذ الآية المنفردة يَلتَبس عَليها المعنى فلا يَستقيم لها يَقين بمفردها، يَقف القارئ أَمامها فيَحتَمل وُجوهاً متَعَدّدة لا يَنبثق منها معنى نَقي واحد. والمثاني تَكشف بنيوياً آلية الفَكّ، إذ لكلّ آية متَشابهة مثنى آخر في النَّصّ نَفسه، باستحضاره يَتطابق المسارَان فيَزول التَّشابه ويَتَجَلّى المعنى نَقياً، والمسارَان كلاهما من داخل النَّصّ لا يَستَورد أَحدهما من خارج، فالنَّصّ محكَم يَكفي بَعضه بَعضاً في البَيان.

والصِّفتان معاً تَنطقان بمنظومة بنيوية واحدة، كَما يَكشف قَوله تعالى ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ [الزُّمر: 23]. فالنَّصّ متَشابه في طَبيعته، مثاني في بَيانه، فالتَّشابه حال أَوّلية للآية المنفردة، والمثاني آلية الفَكّ باستحضار المثيل، والاثنان وَجهان لحَقيقة واحدة لا صفتان مستقلَّتان.

والقارئ الذي يَستوعب هذه البنية الموَحَّدة يَنفتح له النَّصّ بصورة محكمة، فلا يَكتفي بآية منفردة فيَزيغ بمعناها، بَل يَستحضر مثناها من داخل النَّصّ فيَفكّ التَّشابه بمسار نَصّي محكم، فيَنبثق المعنى يَقيناً، يَجمع آياته المتَماثلة في مَواضعها المتَفَرّقة لاستخراج الدَّلالة الكاملة.

8.ملاحظة بنيوية على «أُخَر»

ومن دقائق الآية البالغة الكَشف صياغة ﴿وأُخَر متَشابهات﴾ بدون أَل التَّعريف. فلَو قال النَّصّ «والأُخَر متَشابهات» بأَل التَّعريف لأَفاد الحَصر في قِسمَين فقَط، لكنّ «وأُخَر» نَكرة بنيوياً، تَدلّ على إمكانية وجود قِسم آخر مغاير لم يُذكر صَراحة في هذه الآية.

وهذا المسكوت عنه بنيوياً قَد يَكون تَفصيل الكتاب، أَو ما بَين يَديه، أَو غَيرها من طَبَقات الكتاب الجامع. فالآية لم تَستوعب كلّ المنظومة، بَل كَشفت قِسمَين رَئيسَين وفَتحت الباب لِما يَتَبَيَّن من استقراء آيات أُخرى. وهذا الانفتاح البنيوي يَتَّسق مع البنية الجامعة للكتاب التي تَأَسَّسَت في 3.3.2.1، حَيث الطَّبَقات الأَربع تَتَكامل في وَحدة محكمة.

9.القرآن ـ متَشابه مثاني لا محكَمات

ومن أَدقّ النَّتائج البنيوية لهذه الآية أَن القرآن بمعناه الكَوني القَصصي متَشابه مثاني لا محكَمات، كَما نَطَقَت به الزُّمر 23 ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾. فالمحكَمات تَنسب للذات المطلقة بكليات أَزلية ثابتة تَستقرّ في ذاتها، والقرآن مَصدره الوجود الربوبي بآيات متَشابهة يَنبثق بَيانها من التقاء مَواضعها المتَماثلة لا من إحكامها الذاتي المنغلق.

وها هنا تَمييز بنيوي يَدفع التباساً، فالقرآن قَد يَكون محكَماً في نَصّه إحكامَ رَصانة وإتقان في اللَّفظ، لكنّه ليس من «المحكَمات» الاصطلاحية التَّشريعية، لأَن إحكام نَصّه شَيء وكَونه محكَماً بنيوياً شَيء آخر. فالمحكَم الاصطلاحي يَستقرّ معناه في نَصّه المفرد بصياغة جامعة مغلقة، أَمّا القرآن المتَشابه فلا يَستقرّ بَيانه في نَصّه المفرد بَل في بنيته ومَظانّه المتَماثلة، يَتَبَيَّن معناه بالترتيل بَين مثانيه. فالإحكام النَّصّي اللَّفظي لا يَجعله من طَبَقة المحكَمات، إذ العِبرة في موضع استقرار البَيان لا في رَصانة اللَّفظ.

وهذا تَمييز بنيوي بالغ الأَهَمّية، فالذي يَخلط بَين المحكَمات والقرآن المتَشابه يَفقد بنية الكتاب الجامع، فيَظنّ القرآن نَصاً تَشريعياً محكَماً، أَو يَظنّ المحكَمات قَصصاً وكَونيات. والآية تَفصل بَينهما بصياغة بنيوية محكمة، فالمحكَمات أُمّ الكتاب، والقرآن المتَشابه طَبَقة كَونية قَصصية يَتَبَيَّن معناها بالترتيل بَين مثانيها. وليس المراد أَن لَفظ «القرآن» أَينما وَرَد يَخلو من الإحكام، بَل المراد أَن الطَّبَقة المتَشابهة الكَونية القَصصية تَتَمَيَّز بنيوياً عن طَبَقة المحكَمات التَّشريعية داخل الكتاب الجامع الواحد.

10.الانتقال البنيوي إلى السياق الخاصّ بالمتَشابه

ها هنا انتقال بنيوي حاسم في الآية، فالشِّقّ الأوَّل تَعريفي للكتاب الجامع بمحكَماته ومتَشابهاته، أمّا الشِّقّ الثاني فيَنحَصر بنيوياً في المتَشابه وَحده، لأن المحكَمات ثابتة لا تَتَشابه ولا تُؤَوَّل، فلا يَنطبق عَليها ما يَلي.

قَوله تعالى ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: 7].

10.1 - الزَّيغ - تَجميد المتَشابه بإغلاق تَكَشّفه الزَّمني

المتَشابه بنيوياً، كَما تَأسَّس في البَند 6، آية يَسري فيها الزَّمن، فلا يَستقرّ معناها على رُؤية واحدة، بَل يَنفتح وَفق التَّكَشّف الزَّمني، والقَرين المثاني الفاكّ للتَّشابه يَنبثق من داخل النَّصّ، يَكشف معنى المتَشابه دون تَجميده.

أمّا القارئ ذو القَلب الزائغ فيَأتي للنَّصّ مَحمولاً بعلوم خارجية من روايات وتَفاسير موروثة وفِكر مسبَق، فيُسقطها على المتَشابه فيُجَمّده على معنى ثابت غَير دَقيق، يَخدم رُؤيته المسبَقة، يَنقض الخاصية البنيوية للمتَشابه في السَّريان الزَّمني وقابلية التَّكَشّف.

والشاهد البنيوي آية ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾، فالقارئ ذو الزَّيغ يُسقط عَليها معنى موروثاً، الرُّوح سرّ الحياة وآدم أوَّل بَشر، فيُغلق التَّكَشّف. أمّا قارئ المتَشابه بآليته البنيوية فيَأتي بالقَرين المثاني ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾، فيَنفتح المعنى دون تَجميد، يَكشف الرُّوح معرفة بآلية التَّسمية، يَترك الباب مفتوحاً للتَّوسّع عَبر الزَّمن.

10.2 - آلية الزَّيغ - ابتغاء الفِتنة وابتغاء التَّأويل

﴿ابتغاء الفِتنة﴾ استغلال الغُموض الناشئ عن تَجميد المتَشابه على معنى موروث، لإثارة الاضطراب في المنظومة.

﴿ابتغاء تَأويله﴾ فَرض معاني ذاتية من خارج النَّصّ تَوافقاً مع الرُّؤية المسبَقة، بمَعزل عن القَرين المثاني الفاكّ للتَّشابه.

10.3 - «ولا يَعلم تَأويله إلا الله» - آلية الصياغة التَّأويلية الإلهية

ومن دقائق الآية اختصاص العلم بالتَّأويل لله، والتَّحقيق البنيوي يَكشف أن المتَشابه ومثناه مَصدرهما الوُجودي ربوبي، يَنسبان لرَبّ العالمين بفاعلية ربوبية، لكنّ الصياغة التَّأويلية الفاكّة للتَّشابه، تَركيبة المتَشابه مع قَرينه المثاني، من الله.

والتَّعضيد البنيوي القاطع قَوله تعالى ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ﴾ [الزُّمر: 23]، فالحَديث وُجوداً من رَبّ العالمين، لكنّ صياغته كنص على هَيئة متَشابه ومثاني فاكّ من الله. ومن هنا لا يَعلم تَأويل المتَشابه إلا الله، لأن آلية الصياغة الفاكّة للتَّشابه إلهية الإحكام.

10.4 - الراسخون في العلم - «كلٌّ من عند رَبّنا»

الراسخون بنيوياً العلماء البَحثيون، يَتَتَبَّعون المتَشابه ومثناه من داخل النَّصّ، ثُمَّ يُطابقون ما استَخرجوه مع الواقع المتَجَدّد عَبر الزَّمن، فيَنفتح المعنى وَفق تَكَشّفه الزَّمني. ولذلك قالوا ﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾، فالسياق انحَصر في المتَشابه ومثناه بَعد الانتقال، فقَولهم «كلٌّ» يَخصّ المتَشابه ومثناه لا الكتاب الجامع. والاثنان مَصدرهما الوُجودي من عند رَبّ العالمين وُجوداً ونِظاماً، يَتَفاعلان مع السنن والزَّمن، والراسخون يُقرّون بهذه المَصدرية الربوبية، ويَتَّبعون آلية الصياغة الإلهية في فَكّ التَّشابه.

11.النَّتيجة البنيوية الجامعة

ومن اقتران كلّ ما تَأسَّس في هذا القسم تَتَجَلّى نَتائج بنيوية محكمة تَختمه.

الأولى، أن آل عمران 7 آية بنيوية محورية في فَهم منظومة الكتاب الجامع، تَكشف صَراحة قِسمَين من طَبَقاته، المحكَمات والمتَشابهات، وتَفتح الباب بصياغة «أُخَر» النَّكرة لِما يَتَبَيَّن من استقراء آيات أُخرى.

الثانية، أَن المحكَمات هي الكليات التَّشريعية الإلهية الثابتة، أُمّ الكتاب ومَرجعه، مشتَركة بَين كلّ الرسالات، تَنسب لله بمَصدرية أَمرية.

الثالثة، أَن آل عمران 7 وهود 1 آيتان متَكاملتان بنيوياً، الأُولى تَكشف التَّمييز بَين طَبَقات الكتاب، والثانية تَكشف العَلاقة البنيوية بَين الإحكام والتَّفصيل عَبر الزَّمن.

الرابعة، أَن المتَشابه ماهيته الالتباس لا المماثلة، فالآية المنفردة يَلتَبس معناها فلا يَستقيم لها يَقين بمفردها، والمماثلة بَين المَواضع آلية رَفع الالتباس لا ماهية المتَشابه. والقرآن الكَوني القَصصي متَشابه بهذا المعنى، تَتَماثل آياته في مَواضع متَعَدّدة، يَلتَقي بَعضها مع بَعض كمسارَي البَصر فتَتَجَلّى الدَّلالة نَقية، وتَنسب لرَبّ العالمين بفاعلية ربوبية.

الخامسة، أَن المتَشابه والمثاني بنية واحدة محكمة لا صفتان منفصلتان، فالمتَشابه طَبيعة النَّصّ في ذاته إذ تَلتَبس الآية المنفردة، والمثاني آلية الفَكّ البنيوية إذ لكلّ آية مثنى باستحضاره يَتطابق المسارَان. والقرآن «متَشابه مثاني» بهذا المعنى الموَحَّد.

السادسة، أَن القرآن متَشابه مثاني لا محكَمات، وقَد يَكون محكَماً في نَصّه إحكامَ لَفظ ورَصانة دون أَن يَكون من طَبَقة المحكَمات الاصطلاحية، لأَن العِبرة في موضع استقرار البَيان، فالمحكَم يَستقرّ في نَصّه المفرد والمتَشابه يَتَبَيَّن بمَظانّه. والخَلط بَين الطَّبَقتَين يُفقد بنية الكتاب الجامع.

السابعة، أَن الزَّيغ بنيوياً يَنبثق من ذات القارئ ووَعيه المسبَق لا من النَّصّ، وآليته استيراد مسار من خارج النَّصّ ليُحَلّ محلّ المسار النَّصّي الثاني الشَّبيه للأَوَّل، فيَختَلّ التقاء المسارَين ويَزيغ المعنى عن مراده. أَمّا الراسخون في العلم فهم العلماء البَحثيون الذين يَتَرَسَّخ وَعيهم بالبَحث العَملي، يَجمعون المسارَين النَّصّيَّين من داخل النَّصّ ثُمَّ يُطابقونهما مع الواقع، فيَرَون تَجَلّي المتَشابه في الكَون والتاريخ، فيُقرّون بأَن «كلّ من عند رَبّنا» إقراراً بَحثياً عَملياً لا تَلَقّياً نَصّياً مجَرَّداً.

والقارئ الذي يَستوعب هذه المنظومة يَنفتح له الكتاب بطَبَقاته المتَكاملة، يَرى المحكَمات أَصلاً ثابتاً والمتَشابهات بَياناً وُجودياً يَلتَقي بَعضه مع بَعض، ويُمَيّز بَينهما بدقَّة بنيوية تَحفظه من الزَّيغ في تَلَقّي النَّصّ.

3.3.2.4 «من الله» و«من رَبّ العالمين» - التَّمييز اللُّغوي البنيوي

1.مَوقع التَّمييز في منظومة الكتاب

تَأَسَّس في 3.3.2.2 معيار صفة الآية صفة مَصدرها الذي يَفصل بَين الكليات التَّشريعية الإلهية والمضامين الوُجودية الربوبية، وتَأَسَّس في 3.3.2.3 أَن آل عمران 7 تَكشف هذا التَّمييز في طَبَقات الكتاب محكَماتٍ ومتَشابهاتٍ. ومن هذا يَنتقل النَّظَر إلى تَأَمل بنيوي أَدقّ يَكشف دقَّة الصياغة القرآنية، التَّمييز اللُّغوي بَين النِّسبتَين «من الله» و«من رَبّ العالمين».

والمنهج العامّ للكتاب يَلتزم بنيوياً بقاعدة عَدم التَّرادف، فالقرآن لا يَستعمل صياغتَين مختَلفتَين للدَّلالة على المعنى نَفسه، وكلّ اختلاف في الصياغة يَكشف اختلافاً في الدَّلالة. ومن ثَمَّ تَستحقّ النِّسبتان استقراءً مستقلاً يَكشف بنيتهما.

2.«من» في اللسان العَربي - بُعدها البنيوي

حَرف الجَرّ «من» في اللسان العَربي يَحمل دَلالات متَعَدّدة بحَسب السياق، تَستحقّ التَّأَمل في وُجوهها قَبل التَّطبيق.

فمنها ابتداء الغاية المكانية، نَحو «خَرجت من البَيت» حَيث تَدلّ على مَكان ابتداء الفعل. ومنها ابتداء الغاية الزَّمنية، نَحو ﴿مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾ حَيث تَدلّ على زَمن ابتداء الفعل. ومنها ابتداء الغاية المَصدرية، كَقَوله تعالى ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [النمل: 30]، حَيث «من سُليمان» تَدلّ على مَصدرية الكتاب بنَسبه إلى سُلَيمان دون أَن يَلزم بنيوياً انتقال مكاني مباشر، فالكتاب حَمَله الهُدهد وما باشَر سُلَيمان إيصاله بنَفسه، والنِّسبة هنا أَمرية مَصدرية تَكشف صاحب الكتاب وآمره

لا حركة فيزيائية في الانتقال. ومنها ما في قَوله تعالى ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النحل: 102]، حَيث «من رَبّك» تَدلّ بنيوياً على فاعلية مباشرة تَتَجَلَّى في الوجود بآلية مَلموسة، فالآية تَكشف الآلية صَراحة وهي رُوح القُدُس، فالنِّسبة فاعلية ربوبية تَجري في الوجود بسنن متَفاعلة مع الزَّمكان، تَستَوفي الفعل من ابتدائه إلى تَجَلّيه في الواقع، لا مَصدرية أَمرية مفارقة.

والتَّمييز بَين الوَجهَين الأَخيرَين بالغ الدقَّة بنيوياً، يَستحقّ التَّطبيق على النِّسبتَين القرآنيتَين.

3.«من الله» ـ نِسبة أَمرية مَصدرية لا مكانية

في الكتاب الجامع تَأَسَّس في الباب الثاني (2.1) أَن الله ذات مطلقة سَرمَدية خارج الزَّمكان، والذات المطلقة بنيوياً لا يَحدّها مَكان ولا زَمان لأَنها مفارقة للوجود. ومن ثَمَّ لا يُمكن أَن تَكون النِّسبة في صياغة «من الله» مكانية، إذ لا مَكان للذات المطلقة يَنطلق منه شَيء، ولا زَمنية، إذ لا زَمن لها يَنبثق منه فعل، بَل هي بنيوياً أَمرية مَصدرية، تَدلّ على أَن الأَمر صادر عن الذات المطلقة بمَعنى المَصدرية الأَمرية لا بمَعنى الانتقال من حَيّز إلى حَيّز.

فالذات المطلقة تَأمر، وما تَأمر به يَتَحَقَّق وَفق سنن الربوبية في الوجود، فالأَمر مَصدريته إلهية والآلية الفعلية ربوبية، و«من الله» تَكشف بنيوياً المَصدرية الأَمرية لا الفاعلية المباشرة. والشاهد البنيوي قَوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا ٱلْأَمَٰنَٰتِ﴾ [النساء: 58]، فالآية تَكشف أَن الأمر بأَداء الأَمانات صادر عن الله بمَصدرية أَمرية، والفاعلية الفعلية من تَيسير الأَداء ومَجرى الأَحداث وتَفاعل الناس جارٍ بسنن الربوبية، فالمَصدر إلهي والآلية ربوبية يَتَكاملان دون تَناقض.

4.«من رَبّ العالمين» ـ فاعلية ربوبية في الوجود

وفي مقابل ذلك تَكون النِّسبة في صياغة «من رَبّ العالمين» فاعلية ربوبية مباشرة، فالربوبية بنيوياً كَما تَأَسَّس في الباب الثاني (2.1) مَقام التَّدبير في الوجود، تَفعل بسنن متَفاعلة مع الزَّمكان والمكان والثَّقافة. والربوبية لا تُفارق الوجود بَل تَتَخَلَّله بفاعليتها، تَتَفاعل مع تَطَوّر الإنسان وزَمنه ومَكانه، ومن ثَمَّ تَدلّ النِّسبة من رَبّ العالمين بنيوياً على فاعلية مباشرة تَتَجَلَّى في الوجود يَراها الإنسان ويَتَفاعل معها.

والشاهد البنيوي قَوله تعالى ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۞ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۞ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾

[الشعراء: 192-194]، فالآية تَكشف أَن التَّنزيل فاعلية ربوبية مباشرة تَجري عَبر آلية محَدَّدة، الرُّوح الأَمين والنُّزول على قَلب النَّبي، فالفاعلية تَتَجَلَّى في الوجود بآلية مَلموسة تَخصّ زَمن النُّزول ومَكانه.

5.التَّطبيق على منظومة الكتاب

ومن اقتران التَّمييز اللُّغوي مع منظومة الكتاب الجامع تَتَجَلَّى بنيوية محكمة في نِسبة كلّ طَبَقة.

5.1 ـ الكليات التَّشريعية تَنسب «من الله» وتَبليغها يَنسب لرَبّ العالمين

الكليات التَّشريعية ثابتة نَصاً ومعنىً عاماً، مشتَركة بَين كلّ الرسالات، مَصدريتها أَمرية إلهية تَدلّ على أَن الأَمر صادر عن الذات المطلقة بصياغة كلية ثابتة. والشاهد البنيوي على ذلك اقتران آيتَين متَجاورتَين في سورة الأَنعام تَكشفان التَّمييز بدقَّة، قَوله تعالى ﴿قُلْ هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَ هَٰذَا ۖ فَإِن شَهِدُواْ فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ ۚ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ وَهُم بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ۞ قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: 150-151].

فالآية الأُولى تَكشف المَصدرية الإلهية للجَوهر صَراحة بصياغة ﴿أَنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَ هَٰذَا﴾، فالتَّحريم في أَصله من الله، فهو من المحكَمات التَّشريعية الكلية التي مَصدرها الذات المطلقة. ثُمَّ تَنتقل الآية اللاحقة إلى ﴿مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ﴾، فيَتَبَيَّن التَّمييز البنيوي، إذ صيغة الماضي «حَرَّم» تَدلّ على زَمن تَنَزَّلَت فيه المحكَمات على الرسالات السابقة، فناسَب ذلك أَن يُنسَب التَّنزيل لرَبّ العالمين توقيتاً حاصلاً في الوجود لا مَصدراً مطلقاً.

فنِسبة التَّنزيل لرَبّ العالمين لِما فيها من خاصية زَمنية تَخصّ وَقت النُّزول، تُحاكي زَمن نُزولها وتَتَناغَم مع ثَقافة المجتَمع وتَتَماهى مع أَحواله وبيئته، أمّا المَصدرية للمحكَمات نَفسها فتَبقى إلهية لا تَتَبَدَّل. فالجَوهر المحَرَّم من الله بمَصدرية أَمرية ثابتة، وتَبليغه وتَنزيله على أُمَّة في زَمنها من رَبّ العالمين بفاعلية ربوبية تُلائم وَقت النُّزول، والاثنان متَكاملان، المَصدر إلهي والتَّبليغ الزَّمني ربوبي.

5.2 - القرآن الكَوني القَصصي يَنسب «من رَبّ العالمين»

والقرآن بمعناه الكَوني القَصصي فاعلية ربوبية تَتَجَلَّى في الوجود، آياته الكَونية يَراها العالم في طَبيعة الأَشياء، وقَصصه تَنطبق على سنن جارية في التاريخ، والنِّسبة فاعلية ربوبية مباشرة تَتَفاعل مع زَمن المتَلَقّي وعلومه.

والشاهد البنيوي البالغ الكَشف قَوله تعالى ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: 192]، فالآية تَأتي في سياق بنيوي بالغ الأَهَمّية، إذ تَستوعب سورة الشُّعراء قَبلها سَرداً قَصصياً متَنَوّعاً يَكشف سنن الأمم في تاريخها، قصَّة موسى وفرعون، ثُمَّ إبراهيم وقَومه، ثُمَّ نوح وقَومه، ثُمَّ هود وعاد، ثُمَّ صالح وثَمود، ثُمَّ لوط وقَومه، ثُمَّ شُعيب وأَصحاب الأَيكة. والقَصص بنيوياً متَنَوّع في تَفاصيله، متَّحد في كَشفه لسنن الربوبية في تَدبير مَصائر الأمم، ثُمَّ تَأتي الآية 192 لتَكشف النِّسبة الربوبية لكلّ هذا السَّرد، فالضَّمير في «وإنَّه» يَعود بنيوياً على القَصص السابق فيُؤَكّد أن تَنزيله من رَبّ العالمين، والنِّسبة الربوبية تَنبثق هنا من طبيعة المضمون القَصصي نَفسه الذي يَكشف سنناً جارية في الوجود التاريخي.

ويُقابل ذلك بنيوياً قَوله تعالى ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [الزُّمر: 1] ثُمَّ ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ [الزُّمر: 2]، فالتَّنزيل في الزُّمر يَنسب لله بمَصدرية أَمرية لأَن المضمون الذي يَليه تَشريعي إلهي، إخلاص الدين وعبادة الله وأَوامر تَوحيدية ثابتة. والمقارَنة بَين الشاهدَين تكشف أَن النِّسبة في كلّ مَوضع تَلائم طبيعة المضمون، قَصص وُجودي يَنسب لرَبّ العالمين، وتَشريع كلي إلهي يَنسب لله.

5.3 - التَّفصيل يَنسب «من رَبّ العالمين»

والتَّفصيل، كَما تُؤَسَّس تَفاصيله في 3.3.2.6، بَيان ربوبي للمحكَم يُحاكي زَمن إنزال الرِّسالة، والنِّسبة فاعلية ربوبية مباشرة تَتَجَلَّى في صياغة التَّفصيل المناغمة لزَمنها وثَقافتها. والشاهد البنيوي قَوله تعالى ﴿وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [يونس: 37]، فالآية تَكشف صَراحة النِّسبة الربوبية للتَّفصيل، تَتَّسق مع طَبيعته البنيوية المتَفاعلة مع الزَّمن.

5.4 - التَّمييز البنيوي بَين النِّسبة الوُجودية والنِّسبة الصياغية للمتَشابه

ومن دقائق المنظومة التي تَستحقّ التَّأسيس التَّمييز البنيوي بَين نِسبة المضمون ونِسبة الصياغة في القرآن المتَشابه، والتَّأَمل في الزُّمر 23 يَكشف هذا البُعد بصورة قاطعة، قَوله تعالى ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ﴾ [الزُّمر: 23].

والآية تُنشئ سؤالاً بنيوياً، لماذا نُسب التَّنزيل هنا لله رَغم أَن المتَشابه القرآني الكَوني القَصصي يَنسب لرَبّ العالمين في مَواضع كَثيرة كالشُّعراء 192 والسَّجدة 2؟ والجَواب البنيوي يَنبثق من التَّمييز بَين بُعدَين، النِّسبة الوُجودية للمتَشابه ونِسبة صياغته. فمَصدر الحَديث الكَوني القَصصي الذي يُحاكي السنن والتاريخ من رَبّ العالمين بفاعلية ربوبية، لأَن مضمونه وُجودي يَتَفاعل مع الزَّمكان، أَمّا الصياغة التَّأويلية الفاكّة للتَّشابه، تَركيبة المتَشابه مع قَرينه المثاني في النَّصّ، فمن الله بمَصدرية أَمرية، لأَنها حكمة إلهية في إحكام صياغة النَّصّ.

ومن هنا يَتَجَلَّى أَن الزُّمر 23 لا تَنقض القاعدة العامَّة بَل تَكشف بُعداً بنيوياً مكَمّلاً لها، فـ «الله نَزَّل» تَخصّ صياغة التَّركيبة المحكمة متَشابهاً مثاني لا مَصدر الحَديث الوُجودي، فالحَديث وُجوداً من رَبّ العالمين وصياغته التَّأويلية الفاكّة للتَّشابه من الله. ويُؤَيّد هذا قَوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: 7]، فالتَّأويل يَخصّ المتَشابه، وعلمه لله لأَن آلية الصياغة الفاكّة للتَّشابه إلهية الإحكام، والقارئ البَنيوي يَتَتَبَّع المتَشابه ومثناه في النَّصّ فيَنفتح له المعنى بآلية الله التَّأويلية المحكمة.

والتَّمييز بَين البُعدَين يُكَمّل المنظومة بدقَّة، فالنِّسبة الوُجودية للمتَشابه ربوبية تَخصّ مَصدره ومضمونه الكَوني القَصصي، والنِّسبة الصياغية للمتَشابه إلهية تَخصّ التَّركيبة التَّأويلية المحكمة، والاثنان لا يَتَناقَضان بَل يَتَكاملان في وَحدة المنظومة الإلهية الكُبرى.

6.نِسبة الكتاب الجامع لله ـ إحالة

وقَد تَأَسَّس في مقدمة الفصل (3.3.2.1) أَن الكتاب الجامع يَنسب لله صياغةً وتَأليفاً وتَركيباً، فلا يَرِد تَنزيله كنَصّ جامع منسوباً لرَبّ العالمين بَل لله حصراً بصفات الذات المطلقة، العَزيز الحَكيم والعَزيز العَليم. وإنّما يَنبثق التَّمييز الربوبي عند الدُّخول في المحتوى الداخلي، حَيث يَتَفاوَت المضمون بحَسب أَصل انبثاقه، وُجودي من داخل الزَّمكان يَنسب لرَبّ العالمين، أَو تَشريعي قِيمي من خارجه يَنسب لله، والصياغة الجامعة في الحالَين إلهية. وعلى هذا الأَصل يَجري التَّمييز اللُّغوي بَين النِّسبتَين في هذا القسم، فالنِّسبة «من الله» تَخصّ الكليات التَّشريعية ومصدريتها الأَمرية، والنِّسبة «من رَبّ العالمين» تَخصّ المضامين الوُجودية وفاعليتها الربوبية، تَطبيقاً للقاعدة الجامعة في موضعها الخاصّ.

7.النَّتيجة البنيوية الجامعة

ومن اقتران ما تَأَسَّس في هذا القسم تَتَجَلّى نَتائج بنيوية محكمة تَختمه.

الأُولى، أَن حَرف «من» في النِّسبتَين ليس مكانياً، فالذات المطلقة مفارقة للزَّمكان لا مَكان لها يَنطلق منه شَيء، بَل «من» تَدور بَين المَصدرية الأَمرية والفاعلية الربوبية بحَسب المنسوب إليه.

الثانية، أَن «من الله» نِسبة أَمرية مَصدرية، تَدلّ على أَن الأَمر صادر عن الذات المطلقة دون انتقال من حَيّز إلى حَيّز، والآلية الفعلية لتَحَقّقه تَجري بسنن الربوبية، فالمَصدر إلهي والآلية ربوبية يَتَكاملان.

الثالثة، أَن «من رَبّ العالمين» فاعلية ربوبية مباشرة تَتَجَلّى في الوجود بآلية مَلموسة، تَتَفاعل مع زَمن المتَلَقّي ومَكانه وثَقافته.

الرابعة، أَن الكليات التَّشريعية مَصدريتها إلهية وتَبليغها الزَّمني على الرسالات ربوبي، فالجَوهر المحَرَّم من الله، وتَنزيله على أُمَّة في زَمنها من رَبّ العالمين، كَما كَشفت آيتا الأنعام المتَجاورتان في التَّمييز بَين ﴿أَنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَ هَٰذَا﴾ و﴿مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ﴾.

الخامسة، أَن القرآن الكَوني القَصصي وتَفصيل المحكمات يَنسبان لرَبّ العالمين لأَن مضمونهما وُجودي يَتَفاعل مع السنن، والتَّشريع الكلي يَنسب لله لأَن مَصدره الذات المطلقة، تَطبيقاً لمعيار صفة الآية صفة مَصدرها.

السادسة، أَن الزُّمر 23 تَكشف بُعداً مكَمّلاً، فالنِّسبة الوُجودية للمتَشابه ربوبية تَخصّ مضمونه الكَوني القَصصي، والنِّسبة الصياغية التَّأويلية الفاكّة للتَّشابه إلهية تَخصّ تَركيبته المحكمة، والاثنان يَتَكاملان لا يَتَناقَضان.

والقارئ الذي يَستوعب هذا التَّمييز اللُّغوي يَنفتح له النَّصّ بدقَّة بنيوية، فيَقرأ كلّ نِسبة وَفق ما تَخصّه، فلا يَخلط المَصدرية الأَمرية بالفاعلية الربوبية، ولا يَظنّ النِّسبتَين تَرادفاً، بَل يَراهما وَجهَين متَكاملَين في وَحدة المنظومة الإلهية الكُبرى.

3.3.2.5 «كتاب» بأَلف مثبتة و«كتُب» بأَلف خنجرية ـ التَّمييز الرَّسمي البنيوي

1.مَوقع التَّمييز في منظومة الكتاب

تَأَسَّسَت في الأَقسام السابقة منظومة الكتاب الجامع بطَبَقاته الأَربع (3.3.2.1)، والقاعدة المنهجية الكُبرى لصفة الآية صفة مَصدرها (3.3.2.2)، ومنظومة المحكَمات والمتَشابهات في آل عمران 7 (3.3.2.3)، والتَّمييز اللُّغوي بَين «من الله» و«من

رَبّ العالمين» (3.3.2.4). ويَنتقل هذا القسم إلى تَمييز رَسمي بنيوي بالغ الدقَّة، يَكشف الرَّسم القرآني نَفسه عن مَوضع استقراء المَنسوب وآليته.

والرَّسم القرآني بنيوياً ليس عفوياً، بَل يَحمل دَلالات تَكشف عن بنية المنظومة. والتَّمييز بَين كَلمة «كتاب» بأَلف مثبتة في الخَطّ وكَلمة «كتٰب» بأَلف خنجرية تُلفظ ولا تُرسم، من أَدقّ هذه الدَّلالات، يَستحقّ التَّأَمل البنيوي الكامل.

2.القاعدة البنيوية المستَقرَأة ـ مَوضع الاستقراء لا نوع المضمون

من الاستقراء البنيوي للرَّسم القرآني تَتَجَلَّى قاعدة محكمة قِوامها مَوضع الاستقراء وآليته. فإثبات الأَلف في «كتاب» يَدلّ على أَن المَنسوب لا يُتَتَبَّع نَصّياً بَل يُستَقرَأ من خارج النَّصّ، من سنن الوجود وأَسبابه ومعطياته الجارية في الواقع المادي، وغياب الأَلف في «كتٰب» بأَلف خنجرية يَدلّ على أَن المَنسوب مَنظومه متَتَبَّع داخل النَّصّ، يُستَقرَأ نَصّياً بتَتَبّع المَوضوع بَين آياته.

وها هنا تَدقيق بنيوي بالغ الأَهَمّية، فالمعيار الفاصل بَين الرَّسمَين ليس نوع المضمون، بَل مَوضع استقرائه. فقَد يَرد المضمون السنني الوُجودي نَفسه بالرَّسمَين معاً بحَسب الجِهة التي يُعرَض منها. والشاهد البنيوي القاطع على ذلك اقتران شاهدَي الأَجل، فقَوله تعالى ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ [الرَّعد: 38] يَرسمها بأَلف مثبتة، وقَوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾ [آل عمران: 145] يَرسمها بأَلف خنجرية، ومضمونهما واحد، مجموعة المعطيات التي إذا اكتَملَت تَحَقَّق الأَجل. فلَو كان المضمون هو الفيصل لوَجَب أَن تُرسما رَسماً واحداً، لكنّ اختلاف الرَّسم مع وَحدة المضمون يَكشف أَن الفيصل مَوضع الاستقراء. فالرَّعد 38 تَعرض الأَجل كتاباً قائماً في الوجود يُستَقرَأ من خارج النَّصّ بتَتَبّع السنن في الواقع، في سياق آيات الكَون والقَدر، وآل عمران 145 تَعرضه منكَّراً في نَسق نَصّي إيماني، سياق تَثبيت المؤمنين أَن المَوت لا يَقع إلا بإذن الله بكتاب مؤَجَّل، فبَقي ضِمن العَرض النَّصّي لا الاستقراء الكَوني.

فالتَّمييز بنيوياً في مَوضع الاستقراء وآليته، لا في كَون أَحدهما حَقيقياً والآخر نَصّياً، ولا في نوع المضمون. فالكتاب بأَلف مثبتة ما يُستَبان من تَتَبّع نِظام الوجود في الواقع المادي، والكتٰب بأَلف خنجرية ما يُستَبان من تَتَبّع نِظام النَّصّ بَين آياته، والعَلاقة بَينهما عَلاقة مَوضعَي استقراء متَكاملَين، أَحدهما داخل النَّصّ والآخر خارجه في شُهود الوجود.

2.1 ـ تَمييز ثانٍ في الرَّسم ـ المعرَّف والمنكَّر

وثَمّة تَمييز ثانٍ في الرَّسم بَين «الكتٰب» معرَّفاً بأَل التَّعريف و«كتٰباً» منكَّراً، يَستحقّ ضَبطاً دَقيقاً. فالكتٰب بأَل التَّعريف كناية بنيوية عن الكتاب الجامع النَّصّي المنزَّل من عند الله بطَبَقاته الأَربع، كَما تَأَسَّس في 3.3.2.1، لأَن أَل العَهدية تَصرفه إلى الكلّ الجامع المعهود.

أَمّا التَّنكير في «كتٰباً» فلا يَحمل دَلالة واحدة ثابتة، بَل يَتَعَيَّن مراده بالسياق وَحده. فقَد يَدلّ على منظومة بيانية فَرعية داخل الكتاب الجامع، كَما في قَوله تعالى ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ [الزُّمر: 23]، فالسياق يَكشف أَن الحَديث عن بيان منظومة المتَشابه والمثاني داخل الكتاب لا عن الكلّ الجامع، كَما تَأَسَّس في 3.3.2.3. وقَد يَدلّ على الكتاب الجامع نَفسه معروضاً منكَّراً لتَوجيه النَّظَر إلى مضمونه، كَما في قَوله تعالى ﴿لَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ كِتَٰبًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنبياء: 10]، فالسياق يَكشف أَن المراد مجمل الكتاب الذي فيه ذِكرهم وشَرَفهم، لا جزء منه.

فالتَّنكير بنيوياً لا يَشترط الجزئية ولا يَقطع بها، بَل القرينة السياقية هي الفيصل في تَعيين مراده، أَهو منظومة داخل الكلّ أَم الكلّ الجامع نَفسه. وإنّما يَطَّرد التَّمييز في المعرَّف بأَل، إذ يَنصرف إلى الكتاب الجامع المعهود.

3.مَواضع «كتاب» بأَلف مثبتة في القرآن

تَأتي كَلمة «كتاب» بأَلف مثبتة في الخَطّ أَربع مَرّات فقَط في كلّ القرآن، كلّها بدون أَل التَّعريف، قَوله تعالى ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ [الرَّعد: 38]، و﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الحجر: 4]، و﴿وَٱتْلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ ۖ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [الكهف: 27]، و﴿طسٓ ۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [النمل: 1].

والقاسم المشتَرك بَين كلّ هذه الشَّواهد أَن المَنسوب فيها يُستَقرَأ من سنن الوجود وأَسبابه ومعطياته الجارية في الواقع، لا من تَتَبّع نَصّ مكتوب بَين الآيات، فالرَّسم بأَلف مثبتة يَتَّسق بنيوياً مع كَون مَوضع الاستقراء خارج النَّصّ في شُهود الوجود.

4.الدَّلالة البنيوية ـ الأَسباب والقَوانين السننية في الوجود

«كتاب» بأَلف مثبتة يَدلّ بنيوياً على مجموعة الأَسباب والمعطيات والقَوانين السننية التي تَحكم كلّ حَدث في الوجود وكلّ اختلاف بَين الأَشياء، هو الآلية السننية المبرَمة في القَدر، التي بنفاد معطياتها يَتَحَقَّق كلّ أَمر. والشَّواهد الأَربعة تَكشف هذا المعنى، يَستحقّ التَّأَمل في كلّ منها.

4.1 ـ كتاب الأَجل في الرَّعد 38

﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾. كتاب الأَجل بنيوياً مجموعة المعطيات التي تَخَلَّلَت ذلك الأَجل، بنفادها يَنفد. ومثاله أَن كتاب أَجل الإنسان مجموعة معطيات حياته من صحَّته وغذائه وضُغوطه وتَوازُن جَسده وتَفاعله مع بيئته، فإذا اكتَملَت هذه الأَسباب دَنا الأَجل ولو طال، أَو قَصُر ولو لم يُتَوَقَّع. فالكتاب هنا سمة للأَجل، يَنفد بنفاد معطياته في الوجود، لا حَدَث مستقلّ مفروض من خارج.

4.2 ـ كتاب القَرية في الحجر 4

﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ﴾. كتاب القَرية بنيوياً مجموعة أَسبابها التي تُفضي إلى هَلاكها بنفادها. والقَرية، كَما تَأَسَّس في فصل القرآن (3.3.1)، مجتَمَع أُحادي منغَلق غَير قابل للتَّطَوّر، يَحمل بذور فَنائه معه لأَنه لا يَتَناغَم مع قَوانين الوجود المتَجَدّدة. وكتابها معلوم بنيوياً، لأَنه يُستَقرَأ من السنن الكَونية المعلومة للناس، لا من غَيب مغلق.

4.3 ـ كتاب رَبّك في الكهف 27

﴿وَٱتْلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ﴾. كتاب رَبّك بنيوياً كتاب القَوانين الكَونية السننية التي يُسَيّرها رَبّ العالمين وَفق منظومة منضبطة لا تَحيد، ولا تُراعي أَسماء ولا مللاً، وكلّ من تَخَلَّلته تلك القَوانين سَرى عَليه الكتاب بصرف النَّظَر عن انتمائه.

والآية تَكشف بنيوياً اقتران الكتاب الكَوني السنني برَبّ العالمين، يَتَّسق مع نِسبة الفاعلية الربوبية للمضامين الوُجودية التي تَأَسَّسَت في 3.3.2.4.

4.4 ـ الكتاب المبين في النمل 1

﴿طسٓ ۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ﴾. الكتاب المبين الذي يَقترن بآيات القرآن هو الأَسباب والمعطيات لكلّ حَدث وكلّ تَغَيّر وكلّ أَجل في الوجود، السنن وراء كلّ اختلاف. والاقتران بالقرآن بنيوي محكم، يَكشف أَن القرآن المتَشابه الكَوني القَصصي يَقترن بالكتاب المبين السنني فيُعَضّد كلّ منهما الآخر في منظومة الوجود، فالقرآن يُنَبّه على السنن والسنن تُصَدّق القرآن بشُهودها، لا أَن أَحدهما يُستَقرَأ من الآخر.

5.صفة «المبين» ـ قابلية الاستقراء الكَوني

ومن أَدقّ ما يُلاحَظ اقتران «الكتاب» بأَلف مثبتة بصفة «المبين» في النمل 1. وهذه الصفة بنيوية لازمة، تَكشف أَن أَسباب الكتاب الكَوني ليست عَصية على الدارس، بَل تَنكَشف لمن يَتَتَبَّعها بالاستقراء.

والمَجاز البنيوي يُقَرّب المعنى، فالعالم الذي يَدرس أَسباب سُقوط وَرَقة الشَّجَر يَستَقرئ التُّربة والرياح والرُّطوبة والطَّقس وعُمر الشَّجَرة وكلّ العَوامل المؤَدّية إلى سُقوطها، فيَعلم أَنها لا تَسقط إلا بكتاب، أَي بأَسباب سننية مقدَّرة في الوجود لا عَبثاً. فالاستقراء هنا كَوني وُجودي يَتمّ من تَتَبّع الواقع المادي، لا من قراءة نَصّ مكتوب. والكتاب المبين بصفته هذه مَوضع استقراء العلماء البَحثيين الراسخين في العلم، الذين يَستقرئونه بمَنهجهم البَحثي العَملي فيَنفتح لهم بَيانه بحَسب علومهم وتَراكم ثَقافتهم، كَما تَأَسَّس في 3.3.2.3.

6.«كتُب» بأَلف خنجرية ـ النَّصّ القرآني ذاته بطَبَقاته

في مقابل «كتاب» بألف مثبتة، تَأتي كَلمة «كتٰب» بألف خنجرية تُلفظ ولا تُرسم في أكثر من مئتَين وخَمسين مَوضعاً في القرآن، وكلّها بنيوياً تَخصّ النَّصّ القرآني ذاته وما يَحويه من طَبَقات وأجزاء ومعطيات مضمومة بنُظُم الله وتَرتيبه، كَما تَأسَّس في 3.3.2.1 من بنية الكتاب الجامع. فمَوضع استقرائها داخل النَّصّ، يُتَتَبَّع مَنظومها بَين الآيات بالترتيل الموضوعي واقتران بَعضها ببَعض.

والشاهد البنيوي الذي يَكشف هذه البنية قَوله تعالى ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ ۖ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: 166]، فالآية تَكشف أن النَّصّ القرآني نَزل بعلم الله، أي بتَرتيب بنيوي محكم يَستوعب الطَّبَقات الأربع للكتاب الجامع، يُستَقرَأ نَصّياً بمَنهج الترتيل الموضوعي كَما تَأسَّس في 3.3.2.3.

والشَّواهد على «الكتٰب» بألف خنجرية متَعَدّدة، يَكفي بَعضها لكَشف القاعدة، قَوله تعالى ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [آل عمران: 7] للكتاب الجامع بطَبَقاته، و﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: 2] للكتاب الجامع هدى للمتَّقين، و﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾ [المائدة: 48] للكتاب الجامع مع تَعضيد الآيات الوُجودية، و﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [الزُّمر: 1] لتَنزيل الكتاب من الله. والقاسم المشتَرك في كلّ هذه الشَّواهد أن المَنسوب النَّصّ القرآني نَفسه، يُستَقرَأ نَصّياً باقتران الآيات والتَّماثل البنيوي بَين المَواضع، فالرَّسم بألف خنجرية يَتَّسق بنيوياً مع كَون مَوضع الاستقراء داخل النَّصّ لا في الوجود المادي.

7.الانفصال البنيوي بَين الكتابَين

ومن اقتران ما تَأَسَّس تَتَجَلّى منظومة محكمة من الانفصال البنيوي بَين الكتاب الكَوني السنني والكتٰب النَّصّي القرآني، يُمَيّزهما القارئ في ماهية كلٍّ ومَوضع استقرائه ونِسبته.

فالكتاب الكَوني السنني، بألف مثبتة، ماهيته القَوانين والأسباب والنُّظُم السننية الحاكمة في الوجود، ومَوضع وُجوده الكَون نَفسه في الكتاب المبين والرَّقّ المنشور كَما تَأَسَّس في فصل القرآن (3.3.1.2)، ومَنهج استقرائه البَحث الكَوني الوُجودي بتَتَبّع السنن في الواقع المادي، ونِسبته رَبّ العالمين بفاعلية ربوبية، وصفته البنيوية «المبين» القابل للاستقراء الكَوني.

والكتٰب النَّصّي القرآني، بألف خنجرية، ماهيته النَّصّ المنزَّل بطَبَقاته الأربع من المحكَمات والمتَشابهات والتَّفصيل وما بَين يَديه، ومَوضع وُجوده النَّصّ القرآني المتلوّ، ومَنهج استقرائه الترتيل الموضوعي واقتران الآيات والتَّماثل البنيوي بَين المَواضع، ونِسبته لله صياغةً وتَأليفاً للكلّ الجامع كَما تَأَسَّس في 3.3.2.1، مع تَفاوت مصدرية المضمون داخلياً بحَسب طَبَقاته، إلهية للمحكَمات والمستَجَدّ وربوبية للمتَشابهات والتَّفصيل.

والعَلاقة البنيوية بَين الكتابَين تَكامل لا تَعارض، فالنَّصّ القرآني يُنَبّه على الكتاب الكَوني ويُحيل القارئ على استقرائه من الوجود، والكتاب الكَوني يُعَضّد النَّصّ بشُهود الوجود. وعَدم الخَلط بَينهما شَرط بنيوي لكلّ فَهم منهجي للمنظومة، فمن اختزل الكتاب الكَوني في النَّصّي فَقَد البُعد السنني للوجود، ومن اختزل النَّصّي في الكَوني فَقَد طَبَقات النَّصّ التَّشريعية والمعرفية المنزَّلة بعلم الله.

8.التَّطبيق البنيوي ـ كَيف يَستقرئ القارئ كلّ كتاب

ومن اقتران المنظومة المحكمة يَتَجَلّى مَنهج بنيوي للقارئ في الانتقال بَين مَوضعَي الاستقراء.

فحين يَبحث عن سنن الوجود وقَوانين الكَون من أَسباب الأَحداث وآلية الأَجل وأَسباب هَلاك الأمم وقَوانين التَّفاعل الكَوني، يَتَتَبَّعها كَونياً من الواقع نَفسه، والقرآن في هذا السياق يُؤَدّي وَظيفة التَّنبيه على وُجود الكتاب الكَوني، يَدلّ القارئ على بَحثه في الوجود لا على تَفصيل محتَواه نَصّياً. وحين يَبحث عن طَبَقات الكتٰب النَّصّي من المحكَمات والمتَشابهات والتَّفصيل وما بَين يَديه، يَتَتَبَّعها نَصّياً من القرآن نَفسه بالترتيل الموضوعي واقتران الآيات واستخراج النَّسق الداخلي للنَّصّ.

والمَنهجان متَكاملان لا متَعارضان، فالقارئ البَنيوي يُتقن الانتقال بَينهما فيَستقرئ كلّ كتاب بمَنهجه الذي يُلائم مَوضعه، ويُتمّ بنيوية الفَهم بمطابقة النَّصّ مع الواقع كَما تَأَسَّس في 3.3.2.3 من مَنهج الراسخين في العلم الذين يَجمعون استقراء النَّصّ مع البَحث الكَوني العَملي.

9.النَّتيجة البنيوية الجامعة

ومن اقتران كلّ ما تَأَسَّس في هذا القسم تَتَجَلَّى نَتائج بنيوية محكمة تَختمه.

الأُولى، أَن الرَّسم القرآني بنيوياً يَحمل دَلالة تَكشف مَوضع استقراء المَنسوب، فإثبات الأَلف يَدلّ على ما يُستَقرَأ من خارج النَّصّ في سنن الوجود، وغيابها يَدلّ على ما يُستَقرَأ من داخل النَّصّ بَين آياته.

الثانية، أَن المعيار الفاصل بَين الرَّسمَين مَوضع الاستقراء لا نوع المضمون، إذ قَد يَرد المضمون السنني الواحد بالرَّسمَين، كَما في كتاب الأَجل المرسوم مثبتاً في الرَّعد 38 وخنجرياً في آل عمران 145، فالأَوَّل عَرضه كَوني يُستَقرَأ من الوجود، والثاني عَرضه نَصّي في سياق إيماني.

الثالثة، أَن «كتاب» بأَلف مثبتة في أَربعة مَواضع فقَط، الرَّعد 38 والحجر 4 والكهف 27 والنمل 1، يَدلّ على القَوانين والأَسباب السننية المقَدَّرة في الوجود، التي تُستَقرَأ كَونياً من الواقع المادي، ويَنسب لرَبّ العالمين بفاعلية ربوبية.

الرابعة، أَن «كتٰب وكتباً بأَلف خنجرية» بأَلف خنجرية في أَكثر من مئتَين وخَمسين مَوضعاً يَدلّ على النَّصّ القرآني ذاته بطَبَقاته الأَربع المضمومة بنُظُم الله وتَرتيبه، كَما تَكشف صياغة ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: 166]، يُستَقرَأ نَصّياً بالترتيل الموضوعي.

الخامسة، أَن «الكتٰب» معرَّفاً بأَل يَنصرف إلى الكتاب الجامع المعهود، أَمّا «كتٰباً» منكَّراً فلا يَقطع التَّنكير فيه بجزئية ولا كلّية، بَل القرينة السياقية تُعَيّن مراده، أَهو منظومة داخل الكلّ كالزُّمر 23، أَم الكلّ الجامع نَفسه كالأَنبياء 10.

السادسة، أَن صفة «المبين» في النمل 1 تَكشف قابلية الكتاب الكَوني للاستقراء البَحثي، يَنفتح بَيانه للراسخين في العلم الذين يُطابقون النَّصّ مع الواقع.

السابعة، أَن الكتاب الكَوني يَنسب لرَبّ العالمين بفاعلية ربوبية لأَن مَوضعه الوجود، والكتٰب النَّصّي يَنسب لله صياغةً وتَأليفاً للكلّ الجامع مع تَفاوت مصدرية مضمونه داخلياً، تَطبيقاً للتَّمييز الذي تَأَسَّس في 3.3.2.1 و3.3.2.4.

الثامنة، أَن العَلاقة بَين الكتابَين تَكامل لا تَعارض، فالنَّصّ يُنَبّه على الكتاب الكَوني والكتاب الكَوني يُعَضّد النَّصّ بشُهود الوجود، وعَدم الخَلط بَينهما شَرط بنيوي لفَهم منظومة الكتاب الجامع.

والقارئ الذي يَستوعب هذا التَّمييز الرَّسمي يَنفتح له الكتاب بطَبَقاته المتَكاملة، يَرى الكتاب الكَوني آلية الربوبية في تَدبير الوجود بقَوانين سننية محكمة، ويَرى الكتٰب النَّصّي تَنزيلاً إلهياً بعلمه يَستوعب طَبَقاته الأَربع، ويَجمع بَينهما في منظومة جامعة تَكشف وَحدة المَصدر الإلهي الكُبرى عَبر طَبَقاتها المتَنَوّعة.

3.3.2.6 تَفصيل الكتاب ـ بَيان المحكَم في كلّ زَمن

1.مَوقع التَّفصيل في منظومة الكتاب

تَأَسَّسَت في الأَقسام السابقة منظومة الكتاب الجامع بطَبَقاته الأَربع (3.3.2.1)، والقاعدة المنهجية الكُبرى لصفة الآية صفة مَصدرها (3.3.2.2)، ومنظومة المحكَمات والمتَشابهات (3.3.2.3)، والتَّمييز اللُّغوي «من الله» و«من رَبّ العالمين» (3.3.2.4)، والتَّمييز الرَّسمي بَين الكتاب الكَوني والكتٰب النَّصّي (3.3.2.5). ويَنتقل هذا القسم إلى الطَّبَقة الثالثة من الكتاب الجامع، تَفصيل الكتاب، يَستحقّ التَّأَمل البنيوي الكامل في ماهيته ونِسبته وآلية تَجَلّيه.

2.التَّمييز البنيوي ـ التَّفصيل ليس المستَجَدّ التَّشريعي

من الصياغات التي تَتَكَرَّر في القرآن بصورة لافتة صياغة «تَفصيل الكتاب»، وقَد يَختزلها القارئ البسيط في معنى المستَجَدّ التَّشريعي وهو ما بَين يَدَي الكتاب، فيَخلط بَين المفهومَين، لكنّ الاستقراء الداخلي يَكشف فَرقاً بنيوياً جَوهرياً يَستحقّ التَّوقّف. والتَّفصيل في اللسان العَربي من جَذر «ف-ص-ل» يَدلّ على التَّمييز والإبانة، أَي فَصل المضمون عن إجمالِه إلى تَفاصيله، ومن ثَمَّ ليس التَّفصيل مضموناً جَديداً مستقلاً عن المحكَم، بَل بَيان داخلي للمحكَم نَفسه يَكشف دَقائقه ويُمَيِّز مَواضعه. والفَرق البنيوي الجَوهري أَن التَّفصيل يَنبثق من داخل المحكَم نَفسه فيَكشف دَقائقه ويُبَيِّن مَواضعه، مرتَبطاً بالمحكَم بعَلاقة البَيان الداخلي، أَمّا ما بَين يَديه فتَشريع مجَرَّد مستقلّ مخصوص بالرِّسالة المحَمَّدية، يَنزل بصياغته النِّهائية لا بَياناً لمحكَم سابق، يَستحقّ التَّأسيس البنيوي في القسم 3.3.2.7. والمثال الكاشف أَن تَحريم الدَّم في المحكَم الإلهي يُفَصَّل بأَنه الدَّم المسفوح تَحديداً، فالتَّفصيل هنا ليس حُكماً جَديداً يُضاف إلى تَحريم الدَّم، بَل بَيان لمعنى الدَّم المحَرَّم نَفسه، يَكشف أَن المحَرَّم هو المسفوح تَحديداً لا كلّ دَم، وهذا تَفصيل للمحكَم ذاته يَنبثق منه ويَكشف دَقائقه لا يَأتي من خارجه.

2.1 ـ مضمون المحكَمات ـ الكليات الثابتة والمحرَّمات، وضابط الكلية الأَزلية

المحكَمات بنيوياً مضمونها الكليات التَّشريعية الثابتة، الآمرة منها والعَقدية، مضافاً إليها المحرَّمات، فهي تَستوعب الأَمر القِيمي والكلية العَقدية والنَّهي عن المحَرَّم في وَحدة جامعة، كلُّها ثابتة أَزلية مشتَركة بَين الرسالات. ومن أُسُس هذه المنظومة أَن الإحكام والتَّفصيل متَلازمان في كلّ محكَم، بنَصّ ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: 1]، فكلّ آية محكَمة لها تَفصيل أَو وَجَب لها تَفصيل يُبَيّن مَناطها في كلّ زَمن، لا تَختصّ بذلك المحرَّمات وَحدها. ومن هنا يَتَبَيَّن أَن المحرَّمات صنف من المحكَم العامّ المفصَّل لا حالة خاصَّة، يَكشف ذلك قَوله تعالى ﴿وَمَا لَكُمۡ أَلَّا تَأۡكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ وَقَدۡ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيۡكُمۡ إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِۗ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهۡوَآئِهِم بِغَيۡرِ عِلۡمٍۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾ [الأنعام: 119]، فالآية تَنطق بأَن المحرَّمات قَد فُصِّلَت ﴿وَقَدۡ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيۡكُمۡ﴾، ولمّا كان التَّفصيل لا يَرد إلا على المحكَم بنَصّ هود 1، كان كَون المحرَّمات مفصَّلةً دَليلاً على دُخولها في عموم المحكَم المفصَّل، فهي مصداق من مصاديقه لا بابٌ مستقلّ، فالمحرَّمات مفصَّلة وكلّ مفصَّل محكَم، فالمحرَّمات محكَمات، صنف من المحكَم العامّ لا حدُّه الجامع.

على أَن هذا يَكشف أَن المحكَم أَوسع من أَن يُختزل في المحرَّمات، فالكليات الآمرة القِيمية كقَوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾ [النحل: 90] محكَمة آمرة لا نَهي فيها عن محَرَّم، فهي صنف من المحكَم غَير صنف المحرَّمات.

وهنا تَمييز بنيوي بَين الإحكام والأَزلية الإلهية، فالإحكام صفة إتقان ومرجعية ومَنع من النَّقض، من جَذر «ح-ك-م»، لا صفة زَمن، والأَزلية الإلهية صفة أَعلى تَعني الثَّبات عَبر كلّ الرسالات بنِسبة إلهية مباشرة. فليست كلّ المحكَمات أَزلية تَكتسب أَزليتها من الله مباشرةً، إذ قَد يَكون النَّصّ محكَماً ثابتاً نَصاً ومعنىً وهو مَصوغ في سياق تَبليغ ربوبي لا في صيغة الكلية الأَزلية. والأَزلية الإلهية الخبرية لا تَثبت إلا باجتماع ثَلاثة شُروط متَضافرة. الأَوَّل صيغة اسمية مؤَكَّدة بـ«إنّ» تُفيد الثُّبوت. والثاني متعلَّق مطلق مجَرَّد، قيمة أَو وَصف ثابت لا فعل ظَرفي مقَيَّد بمخاطَب. والثالث، وهو الفيصل الأَعلى، أَن يَكون المتَكَلّم هو الله عن نَفسه لا متَكَلّماً زَمنياً يَحكي عن الله في مَوقف، إذ صفة المتَكَلّم تَنتقل إلى خَبَره، فالمتَكَلّم الزَّمني يَصبغ خَبَره بالظَّرفية ولو كان عن الله، والمتَكَلّم الأَزلي يَصبغ خَبَره بالأَزلية، كَما يَنطق النَّصّ بمتَكَلّمه ذاتاً في قَوله تعالى ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥ﴾ [آل عمران: 28]. ويَتَجَلّى الضابط في تَقابل الشَّواهد، ففي قَوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ﴾ [البقرة: 132] المتَكَلّم يَعقوب يَحكي وَصيته لبَنيه، فصفة المتَكَلّم زَمنية فانتَفَت الأَزلية وإن صحّ المضمون لأَنه منقول في سياق حكاية. بإزاء ذلك قَوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ﴾ [النحل: 90] و﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾، المتَكَلّم فيهما الله عن نَفسه فالخَبَر أَزلي بأَزلية مَصدره، كلية ثابتة لا تَتَقَيَّد بزَمن. على أَن المتَكَلّم الأَزلي شَرط لازم لا كافٍ، فقَد يَكون المتَكَلّم الله عن نَفسه ويَختلّ الشَّرط الثاني فلا تَثبت الكلية، كَما في قَوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمۡرَٰنَ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: 33]، فالمتَكَلّم فيها الله عن نَفسه لكنّ المتعلَّق فعل ماضٍ واقع على أَعلام مخصوصة بأَعيانها، فهو خَبَر عن وقائع اصطفاء تاريخية لا كلية أَزلية، إذ الفعل الماضي الواقع على أَعيان مخصوصة يَدلّ على حَدَث تاريخي ولو كان المتَكَلّم هو

الله. ومن ثَمَّ لا تَثبت الأزلية الإلهية الخبرية إلا باجتماع الشُّروط الثَّلاثة، فانتفاء أيّ واحد يُسقطها، فالبقرة 132 اختَلّ فيها المتَكَلِّم، وآل عمران 33 اختَلّ فيها المتعلِّق، والنحل 90 اجتَمَعَت فيها الثَّلاثة فثَبَتَت. على أن هذه الشُّروط تُثبت الأزلية لا النِّسبة، إذ تَبقى النِّسبة تابعةً لطبيعة المضمون كَما تَأسَّس في 3.3.2.2، فالنحل 90 كلية إلهية لِقيمية مضمونها، والأنعام 95 كلية ربوبية لكَونية مضمونها.

3.الشاهد البنيوي المركزي - هود 1

من أَدقّ الشَّواهد البنيوية على منظومة التَّفصيل قَوله تعالى ﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: 1]، والآية تَكشف بنيوياً منظومة محكمة تَجمع طَبَقات ثَلاثاً، تَستحقّ التَّأمل المتَتابع في كلّ منها.

3.1 - الإحكام السابق - المحكَم الإلهي الثابت

﴿كِتَٰب أُحكمَت آياته﴾. والإحكام بنيوياً من جَذر «ح-ك-م» يَدلّ على الإتقان والمَنع من النَّقض، والآيات المحكَمة بنيوياً كَما تَأسَّس في 3.3.2.3 الكليات التَّشريعية الإلهية الثابتة، أُمّ الكتاب ومَرجعه. والإحكام بنيوياً سابق زَمنياً على التَّفصيل بصورة حَقيقية لا بمجَرَّد التَّرتيب الذاتي، لأن المحكَم نَفسه كتَحريم الميتة وتَحريم القَتل والإحسان للوالدَين نَزل في كلّ الرسالات السابقة بنَصّ ثابت ومعنىً عامّ ثابت، نَزل على نوح وعلى إبراهيم وعلى موسى وعلى عيسى وعلى محمد، فالنَّصّ المحكَم واحد عَبر كلّ الرسالات، يَتَكَرَّر إنزاله مع كلّ رِسالة، يَنسب لله بمَصدرية أَمرية.

3.2 - «ثُمَّ» - التَّرتيب الزَّمني الحَقيقي

والحَرف «ثُمَّ» في الآية مَفصل بنيوي بالغ الأَهَمّية، والاستقراء النَّصّي يَكشف أنها في اللسان العَربي تَفيد التَّرتيب والمهلة الزَّمنية، فيَكون الإحكام سابقاً على التَّفصيل زَمنياً بصورة حَقيقية لا بمجَرَّد التَّرتيب البنيوي الذاتي. ومن ثَمَّ تَكشف «ثُمَّ» منظومة بنيوية، أَن المحكَم أُحكم أَوَّلاً في الرسالات الماضية فنَزل بنَصّه ومعناه العامّ في كلّ رِسالة، ثُمَّ فُصّل في الرِّسالة المحَمَّدية بصورة تُحاكي زَمنها، يَختَلف هذا التَّفصيل بالضَّرورة عن تَفصيل الرسالات السابقة لأَنه نَزل في زَمن مغاير لزَمن تلك الرسالات.

3.3 - التَّفصيل اللاحق - بَيان ربوبي مناغم لزَمن الرِّسالة، ومَصدره الجامع

﴿ثُمَّ فُصّلَت من لَدن حَكيم خَبير﴾. والتَّفصيل بنيوياً بَيان ربوبي للمحكَم يَتَماهى مع زَمن كلّ أُمَّة، فالتَّفصيل الذي جاء للنبي محمد ليس هو التَّفصيل الذي جاء لنوح، وكلّ رِسالة لها تَفصيلها الذي يُحاكي زَمنها وثَقافة أُمّتها. والتَّفصيل لأَنه يَكتسب في بنيته صفة التَّماهي الزَّمني يَنسب بنيوياً لرَبّ العالمين، لأن التَّماهي مع الزَّمن صفة ربوبية لا إلهية، فالمحكَم لا يَتَغَيَّر نَصاً ولا معنىً عاماً لكنّ تَفصيله يَتَماهى مع زَمن كلّ أُمَّة، فيَتناسب نِسبته للوَجه الربوبي المسَيِّر للوجود بسنن متَفاعلة مع الزَّمكان، كَما يَنطق به صَريحاً قَوله تعالى ﴿وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [يونس: 37]، فالنِّسبة الربوبية للتَّفصيل مَنصوصة لا مستنبَطة. ويَتَأَكَّد هذا الجَمع بَين الإحكام الإلهي والتَّفصيل الربوبي في دقائق صياغة هود 1 نَفسها ﴿من لَدن حَكيم خَبير﴾، فالصفتان تَستوعبان الثَّبات والمرونة معاً، الحكمة صفة الذات المطلقة في إحكام الأَمر تَلائم سياق الإحكام السابق، والخبرة صفة الربوبية في تَدبير الوجود بسنن متَفاعلة تَلائم سياق التَّفصيل اللاحق، والمَصدر الجامع للاثنَين يَكشف وَحدة المنظومة الإلهية الكُبرى، إذ الإحكام الإلهي والتَّفصيل الربوبي يَنبثقان من مَصدر واحد، يَتَكاملان في وَحدة بنيوية محكمة لا تَناقض فيها.

4.التَّفصيل الربوبي «أَحسن ما أُنزل» - علّة تَفَوّقه على تَفصيل البَشر

وها هنا يَنفتح بُعد بنيوي يَكشف علّة النِّسبة الربوبية للتَّفصيل ووَجه تَفَوّقه، قَوله تعالى ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الزُّمر: 55]. فالنَّصّ يَأمر باتّباع أَحسن ما أُنزل من رَبّ العالمين، وهو أَحسن ما تَنَزَّل من تَفصيل للمحكَم، آخِر ما استَجَدّ زَمنياً ونَزل على النَّبي محمد. وعلّة كَونه أَحسن بنيوية محكمة، أن التَّفصيل

الربوبي يَأخذ في حُسبانه تَطَوّر الأمم عَبر الزَّمن، فيَترك الباب في تَفصيل المحكَم مواربًا لا مغلقًا، ليَتَناغَم مع كلّ أُمَّة في زَمنها، بخِلاف تَفصيل البَشر المحبوس في ثَقافة عَصره.

ويُقَرّب المَجاز هذا المعنى، فالعالم المتَمَكّن إذا فَصَّل محكَماً للناس في زَمنه فأَصاب الفَهم والتَّفصيل بما يُلائم عَصره، فإنه لا يَملك أَن يُفَصّله بغَير زَمنه بطَبيعة الأَمر، فإذا مَرَّ على تَفصيله مئتا عام أَو خَمسمئة، وتَغَيَّرَت الثَّقافة وتَطَوَّرَت الأمم، لم يَعد فَهمه مناسبًا لأُمَّة تَأَخَّرَت عنه تلك القُرون، ولم يَتَناغَم تَفصيله مع ثَقافتها، لأَنه فَصَّل بما يُلائم الثَّقافة التي عاش فيها وَحدها. ومن هنا يَتَبَيَّن لماذا حَدَّد النَّصّ أَن تفصيل الكتاب لا ريب فيه من رَبّ العالمين، إذ الربوبية بتَفصيلها تَأخذ في الاعتبار تَطَوّر الأمم وتَترك التَّفصيل مفتوحًا متَناغمًا مع كلّ زَمن، وهذا هو أَحسن ما أُنزل.

ومن ثَمَّ نَهى النَّصّ عن اتّباع الأَولياء من دونه في قَوله تعالى ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۗ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: 3]، لا لأَن فَهم الأَولياء في زَمنهم خاطئ بالضَّرورة، بَل لأَن تَفصيلهم البَشري مهما بَلَغ من العلم لا يَستطيع أَن يَتَناغَم مع أُمَم قادمة بَعدهم، فيَنحبس في عَصره ويَعجز عمَّا بَعده، أَمّا التَّفصيل الربوبي فيَستوعب الأَزمنة كلَّها بانفتاحه المحكَم.

5.التَّفصيل يَمتدّ إلى كلّ صور المحكَم التَّشريعي

والتَّفصيل لا يَختزل في صنف المحرَّمات وَحده، بَل يَمتدّ إلى كلّ صور المحكَم التَّشريعي، فيَشمل الكليات الناهية كتَحريم القَتل والسَّرقة والزّنا والفواحش، والكليات الآمرة كالإحسان للوالدَين وإيتاء ذي القُربى، والكليات العَقدية الثابتة. وكلُّها محكَم إلهي يُفَصَّل ربوبياً بحَسب زَمن المتَلَقّي وعلومه، يَنزل تَفصيله مناغماً لكلّ رِسالة، كَما يَتَجَلَّى في تَفصيل الميتة في الأَنعام 145 الذي يَأتي تَطبيقه في البند التالي، وفي تَفصيل الإحسان للوالدَين الذي يَأتي في البند السابع.

6.تَفصيل الميتة ـ الرِّجس والفِسق وحالة الحَيوان قَبل الإماتة

بعد أَن تَأَسَّس في البند السابق أَن التَّفصيل يَجري بالعلّة لا بالأَعيان، يَنفتح تَطبيقه الكامل على الميتة بدقَّة بنيوية تَستحقّ التَّأَمل المتَتابع. فالآية المحكَمة من الله ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ﴾ [المائدة: 3] تَتَضَمَّن التَّحريم الكلي بصورة مجَرَّدة، محكَم يَنزل في كلّ الرسالات بنَصّه ومعناه العامّ، لكنّ صياغته تُنشئ سؤالاً للمتَلَقّي، ما المقصود بالميتة تَحديداً، أَكلّ مَيتة أَم نَوع مخصوص. والمعنى العامّ للتَّحريم ثابت لا يَتَغَيَّر، وإنّما يَتَماهى مع الزَّمن تَفصيله البَياني الذي يُحَدّد أَيّ ميتة، فجاء التَّفصيل الربوبي في الأَنعام 145 يُحاكي زَمن الرِّسالة المحَمَّدية، يَكشف العلّة لا يَحصرها في فَهم زَمن بعَينه.

6.1 ـ معنى الرِّجس بالاستقراء النَّصّي

والرِّجس في الاستقراء الداخلي يَنبثق معناه من اقتران مَواضعه، كَقَوله تعالى ﴿إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ﴾ [المائدة: 90]، فالاستقراء يَكشف أَن الرِّجس بنيوياً اختلاط وعَدم وُضوح يُفضي إلى فُقدان الرُّؤية المنطقية والانضباط. ويَتَجَلَّى في كلّ مَوضع، فرِجس الخَمر السُّكر الذي يُغلق العَقل فتَنبثق تَصَرّفات غَير منضبطة تَختَلط فيها الأُمور، ورِجس الميسر الضَّغط النَّفسي والتَّهَيّج الذي يُخرج المتَلَقّي عن السَّيطرة، وكلاهما حالة اختلاط تَفقد فيها المنظومة الفِكرية والسُّلوكية وُضوحها وانضباطها. ومن هذا المفهوم يُتَدَبَّر ﴿فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ﴾ في سياق الميتة، فالاقتران بَين الميتة والرِّجس يَكشف علّة التَّحريم لا يَجعلها شَرطاً متَغَيّراً، إذ العامل الذي أَدّى إلى المَوت من وَباء أَو مَرض أَو تَسَمّم أَو عامل خَفيّ يَكون مؤذياً للإنسان، ولا يَملك آلية كَشفه بدقَّة، فيَكون اللَّحم رِجساً بنيوياً، اختلاطاً بَين ما يَضرّ وما لا يَضرّ لا تَمييز فيه.

6.2 ـ ما هي الميتة، وحالة الحَيوان قَبل الإماتة

والميتة بنيوياً، وَفق الاستقراء، ما ماتَ بنَفسه بسَبَب عامل أَدّى إلى وَفاته دون قَصد الإنسان لإيماتته للأَكل، وعلّة تَحريمها أَن العامل الذي أَماتها قَد يَكون ضاراً خفياً يَعجز الإنسان عن كَشفه، فيَكون اللَّحم رِجساً. ومن هذا التَّأسيس يَتَبَيَّن أَن العِبرة بنيوياً

في حالة الحَيوان قَبل الإماتة لا في طَريقتها، فما كان سَليماً على قَيد الحياة ثُمَّ أُميتَ بقَصد الأَكل لا يَدخل تَحت الميتة المحَرَّمة أياً كانت طَريقة إماتته، ما دامَت رحيمةً لا تَعذيب فيها، إذ الطَّريقة الرحيمة مَقبولة بنيوياً بلا ريب، ولا تَكون هي الأَصل في كَون الذَّبيحة حلالاً أَو حراماً. فالأَصل حالة الحَيوان قَبل الإماتة، سَليماً كان أَم ماتَ بعلّة خفية، لا آلية الإماتة نَفسها. ومن ثَمَّ صَيد السَّمك سَليم بنيوياً لأَنه على قَيد الحياة قَبل صَيده والصَّيد طَلَب للأَكل، يَتَّسق مع ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ﴾ [المائدة: 96]، وذَبح الشاة بأَيّ طَريقة فَنّية أَو علمية رحيمة لا يَدخل تَحت الميتة لأَنها كانت سَليمة على قَيد الحياة والإماتة بقَصد الأَكل، فاشتراطُ طَريقةٍ محَدَّدةٍ يَنأى عن المنظومة البنيوية، إذ يَجعل العِبرة في آلية الإماتة بدلاً من حالة الحَيوان قَبلها.

6.3 ـ معنى الفِسق ـ الخُروج عن الأَصل

والفِسق في الاستقراء الداخلي يَنبثق معناه من جَذر «ف-س-ق» الدالّ على الخُروج عن الأَصل في الأَمر، فالفاسق من خَرج عن مَنهاج الله وشَرعه، أَي أَخرج الأَمر عن أَصله الذي خُلق له. وفي سياق الأَنعام 145 يَتَجَلَّى الفِسق في وَجهَين متَكاملَين. الأَوَّل خُروج المطعوم عن أَصله الصحّي، فما فَسد وانتَهَت صلاحيته خَرج عن نَقائه الذي خُلق عَليه فصار ضاراً بَيّن الضَّرَر، بخِلاف الرِّجس الذي يَخفى ضَرَره ويَلتَبس. والثاني خُروج الذَّبح عن غايته الوُجودية، فالأَنعام سُخِّرَت للإنسان لغاية محَدَّدة، كَما يَكشف قَوله تعالى ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَاۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [النحل: 5]، فالأَصل في وُجودها الانتفاع بها بالتَّغذية والكِسوة والمَنافع، فإذا ذُبحَت لغَير غايتها خَرَجَت عن أَصلها فكانت فِسقاً.

6.3.1 ـ تَجَلّيات الفِسق و«أُهلّ لغير الله به»

ويَستوعب الفِسق بنيوياً كلّ خُروج عن غاية الأَنعام، من الذَّبح على النُّصُب تَقرّباً لأَوثان، أَو الذَّبح لأُمور فِكرية لا تُحَقّق انتفاعاً إنسانياً، أَو الذَّبح للتَّباهي الذي يَهدر الأَنعام دون انتفاع، أَو أَيّ ذَبح لا يَنتفع به الإنسان فيَكون هَدراً وإخراجاً للشَّيء عن أَصله. والصياغة في النَّصّ ﴿أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ تَكشف منظومة محكمة، فـ«فِسقاً» مفهوم عامّ يَستوعب كلّ خُروج عن الأَصل، و﴿أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ تَفصيل لتَجَلّ بارز من تَجَلّيات الفِسق في زَمن النُّزول، وهو ما ذُبح تَقرّباً لغَير الله، فهي صنف من الفِسق لا وَصف جامع لعلّتَي التَّحريم. والفِسق بنيوياً يُخلّ بالتَّوازن، بيئياً لأَن الأَنعام جُزء من المنظومة الكَونية فهَدرها يُخلّ بتَوازن البيئة، وإنسانياً لأَن ذَبحها لغَير غايتها يُحَوّلها من انتفاع إلى تَبذير وتَكَبّر، واستهلاكياً لأَنها مَورد رَزق سَخَّره الله فهَدرها يَكسر هذا التَّسخير.

6.4 الخُلاصة الجامعة ـ التَّفصيل بالعلّة لا بالأَعيان

ومن اقتران ما تَأَسَّس في تَعريف الرِّجس والميتة والفِسق وحالة الحَيوان قَبل الإماتة، تَتَجَلَّى الخُلاصة البنيوية الكُبرى، أَن التَّفصيل الربوبي في الأَنعام 145 جاء بالعلّة لا بالأَعيان، فدامَت صلاحيته لكلّ زَمن، قَوله تعالى ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام: 145]. فالنَّصّ يُفَصّل الدَّم بـ«مسفوحاً» تَحديداً، أَي الخارج بفعل الذَّبح، لا ما بَقي في اللَّحم والعُروق بَعد السَّفح، ثُمَّ يُفَصّل علّة التَّحريم بصيغة ﴿فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا﴾، والضَّمير في «فإنّه» عائد على المحَرَّم ذاته، و«أو» تَكشف علّتَين بديلتَين لا تَعداداً لأَصناف، الرِّجس ضَرَر خفيّ ملتَبس يَخفى سَببه، والفِسق فساد بَيّن أَو خُروج عن الأَصل.

ومن ثَمَّ يَنفتح التَّفصيل على كلّ ما يَتَماثل في العلّة في كلّ عَصر، فلَو حُصر الفَهم في تَفصيل السابقين، ولو أَصابوا حقّ زَمنهم، لفاتَنا أَن التَّحريم يَشمل كلّ مطعوم يَحمل العلّة نَفسها دَواءً كان أَو غِذاءً، فنَتَوَهَّم حِلّ الأَدوية الفاسدة والأَطعمة المنتهية الصلاحية وكلّ ما خالَطه وَباء أَو مَرض أَو خَلطة ضارَّة. فما كان ضَرَره خفياً ملتَبساً يوجب الحَذَر والفَحص والتَّدقيق فهو رِجس، وما فَسد في أَصله وانتَهَت صلاحيته فهو فِسق محَرَّم بَيعه والعَمل فيه وتَناوله. ثُمَّ تَختم الآية بالنِّسبة الربوبية الصَّريحة ﴿فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾، فالمضطرّ غَير الباغي ولا العادي معذور، ومن تَأَذَّى بتَهاونه فأَصابه الضَّرَر فأَمره إلى الطِّبّ والسنن، إذ الله لا يَتَدَخَّل في مَجرى السنن الذي خالَفه العبد باختياره. وهذه النِّسبة الربوبية في الخاتمة تَتَطابق مع كَون التَّفصيل ربوبياً يُحاكي زَمن المتَلَقّي بعلّته المنفتحة، لا إلهياً مغلقاً على أَعيان.

6.5 - التَّمييز البنيوي بَين التَّفصيل النَّصّي والتَّكَشّف الزَّمني

وها هنا تَمييز بنيوي بالغ الأَهَمّية يَستحقّ التَّأسيس. فالتَّفصيل النَّصّي بَيان ربوبي نَزل في النَّصّ بصياغته النِّهائية في زَمن الرّسالة يُحاكي زَمنها وثَقافة أُمَّتها، مكتمل في النَّصّ لا يُضاف إليه ولا يُنقَص منه بَعد نُزوله، ومَوضعه المحكَم التَّشريعي. ويُقابله التَّكَشّف الزَّمني، آلية مغايرة لا تَجري في النَّصّ بَل في الواقع الكَوني عَبر العُصور، تَكشف للمتَلَقّي في كلّ عَصر طَبَقات أَعمق للمتَشابه القرآني الكَوني القَصصي بحَسب علوم عَصره، ومَوضعها الآيات الكَونية لا المحكَمات. والشاهد البنيوي على التَّكَشّف الزَّمني قَوله تعالى ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۞ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام: 97-98]، فالنُّجوم والإنشاء من نَفس واحدة آيتان كَونيتان، و﴿فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ﴾ فيهما تَمييز للآية الكَونية وإبانتها للعَقل، اقترن باختلاف الإدراك ﴿لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ و﴿لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾، فهو تَكَشّف يَنفتح بعلم المتلَقّي عَبر العُصور لا تَفصيل اصطلاحي لمحكَم تَشريعي. وهذا يَكشف أَن لَفظ «فصّل» لا يوحّد المفهومَين، فتَفصيل الكتاب في يونس 37 مَوضوعه الكتاب التَّشريعي، و﴿فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ﴾ في الأنعام 97-98 مَوضوعه الآيات الكَونية، فالعِبرة بطبيعة المَوضوع لا بورود اللَّفظ، كَما تَأَسَّس في 3.3.2.2. ومن لم يُمَيّز بَين الآليتَين خَلط بَين ما يُستَقرَأ نَصّياً من القرآن وهو التَّفصيل، وما يَتَكَشَّف كَونياً من الواقع وهو التَّكَشّف الزَّمني للمتَشابه، والمَنهج المحكم يَجمع بَينهما بلا خَلط.

7. تَطبيق بنيوي ثانٍ - المحكَمات الكُبرى بَين الأَنعام والإسراء

ومن أَوسع التَّطبيقات وأَدلّها على المنظومة اقتران شاهدَين بَين سورتَين، تَأتي المحكَمات الإلهية الكُبرى في الأُولى مجَرَّدةً، ثُمَّ تَتَكاثَر تَفاصيلها الربوبية في الثانية.

7.1 - المحكَمات في الأَنعام

في سورة الأَنعام تَأتي المحكَمات الإلهية الكُبرى بصياغة كلية مجَرَّدة، قَوله تعالى ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: 151]، والآية التي تسبقها تَكشف صَراحة النِّسبة الإلهية للتَّحريم ﴿أَنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَ هَٰذَا﴾ [الأنعام: 150]. والمحكَمات الخَمسة، التَّوحيد والإحسان للوالدَين وعَدم قَتل الأَولاد وعَدم قُربان الفواحش وعَدم قَتل النَّفس، تُمَثّل أُمَّهات الكليات التَّشريعية الإلهية.

7.2 - تَدقيق منهجي على النِّسبة الربوبية في الأَنعام

وقَد يَتَوَهَّم القارئ أَن «رَبَّكم» في صياغة ﴿أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ﴾ تَنفي النِّسبة الإلهية، لكنّ التَّحقيق البنيوي يَكشف أَن السياق يَتَكَلَّم عن قَوم في زَمن، فلَزم نِسبة الخطاب لزَمنهم برَبّ العالمين، والآية السابقة تُؤَكّد صَراحة أَن التَّحريم في جَوهره من الله، فالنِّسبة الربوبية في «رَبَّكم» تَخصّ آلية التَّبليغ الزَّمني للأُمَّة لا جَوهر التَّحريم نَفسه. وهذا تَمييز بنيوي بالغ الأَهَمّية، فالنِّسبة الربوبية في سياق التَّبليغ غَير النِّسبة الربوبية في سياق التَّفصيل البَياني، فالتَّبليغ ربوبي لأَنه يَجري في الوجود بآلية تَلائم زَمن المتَلَقّي وأُمَّته، والتَّفصيل ربوبي لأَنه يُحاكي زَمن المتَلَقّي بصياغته البَيانية، لكنّ الجَوهر في حالة المحكم يَكون إلهياً تَكشفه الآيات المجاورة، كَما تَأَسَّس في 3.3.2.4.

7.3 - التَّفصيل في الإسراء

وفي سورة الإسراء تَأتي هذه المحكَمات نَفسها مفصَّلة بنِسبة ربوبية صَريحة، يَفتتحها قَوله تعالى ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ [الإسراء: 23]، ثُمَّ تَنبثق التَّفاصيل الربوبية البَيانية على المحكَمات نَفسها. ففي الإحسان للوالدَين يَأتي التَّفصيل ﴿إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ۞ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء: 23-24]، يَكشف كَيفية الإحسان في حالات الكِبر تَحديداً. وفي عَدم قَتل الأَولاد يَأتي التَّفصيل ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ [الإسراء: 31]، وبَين الموضعَين فَرق دَقيق، ففي الأَنعام ﴿مِّنْ إِمْلَٰقٍ﴾ أَي من فَقر واقع، وفي الإسراء

﴿خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ أي تَوَقّع فَقر، وهذا تَفصيل ربوبي يَفتح المحكَم على حالَتَين، الفَقر القائم والخَوف منه. وفي عَدم قُربان الفواحش يَأتي التَّفصيل ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 32]، تَفصيل بنَوع محَدَّد من الفواحش مع كَشف العلّة. وفي عَدم قَتل النَّفس يَأتي التَّفصيل ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ﴾ [الإسراء: 33]، تَفصيل بحَقّ الوَلي وضَوابط القِصاص.

7.4 ـ خاتمة التَّفصيل في الإسراء 39

ومن أَدقّ ما يُلاحَظ خاتمة التَّفصيل في قَوله تعالى ﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوْحَىٰٓ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلْحِكْمَةِ﴾ [الإسراء: 39]، فالآية تَكشف بنيوياً أَن التَّفصيل أَوحاه رَبّ العالمين، ووَظيفته بَيانية ﴿مِنَ ٱلْحِكْمَةِ﴾، والحكمة بَيان عَملي للتَّشريع وضَبط الحُكم بمَناطه. وبهذا يَتَأَكّد التَّطبيق، فالمحكَمات الكُبرى في الأَنعام 151 إلهية الجَوهر، وتَفاصيلها في الإسراء ربوبية الصياغة، تَختم بنِسبة ربوبية صَريحة تَكشف وَظيفة الحكمة في بَيان التَّشريع.

8.كَشف بنيوي مفيد ـ هَوية السور تَنسجم مع وَظيفتها

ومن المَلامح التي يُستفاد منها في فَهم المنظومة أَن السور التي تَحمل المحكَمات تَنسجم بنيوياً مع طَبيعتها. فسورة الأَنعام تَفتتح بصياغة تَنطق بصفات الذات المطلقة ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾، ثُمَّ تَحمل المحكَمات الكُبرى، وسورة الإسراء تَفتتح بفعل ربوبي صَريح ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا﴾، ثُمَّ تَحمل التَّفصيل الربوبي. وهذا الانسجام مفيد للقارئ يَستأنس به في فَهم طَبيعة الآيات دون أَن يَجزم به كقاعدة مغلقة، فقَد تَتَخَلَّل السور الإلهية البنية بَعض التَّفصيل الربوبي، وقَد تَتَخَلَّل السور الربوبية البنية بَعض المحكَمات الإلهية، والمعيار البنيوي الأَدقّ يَبقى طبيعة المضمون نَفسه لا اسم السورة أَو مفتتحها وَحدهما، كَما تَأَسَّس في 3.3.2.2.

9.النَّتيجة البنيوية الجامعة

ومن اقتران كلّ ما تَأَسَّس في هذا القسم تَتَجَلَّى نَتائج بنيوية محكمة تَختمه. الأُولى، أَن التَّفصيل ليس مضموناً جَديداً مستقلاً عن المحكَم، بَل بَيان داخلي له يَكشف دَقائقه، والفَرق بَينه وبَين ما بَين يَديه جَوهري، فالتَّفصيل بَيان ربوبي للمحكَم يَتَماهى مع الزَّمن، وما بَين يَديه طَبَقة تَشريعية مستقلَّة مخصوصة بالرِّسالة المحَمَّدية تَنسب لله بمَصدرية أَمرية، تَستلزم تَصديقاً من القرآن لتَلَقّيها الإنساني. الثانية، أَن هود 1 تَكشف منظومة محكمة، فـ«ثُمَّ» تَدلّ على التَّرتيب الزَّمني الحَقيقي، إذ المحكَم سابق إنزالاً في الرسالات الماضية ثُمَّ فُصّل في الرِّسالة المحَمَّدية بصورة تُحاكي زَمنها. الثالثة، أَن المحكَم لا يَتَغَيَّر نَصاً ولا معنىً عاماً، يَتَكَرَّر إنزاله في كلّ الرسالات، والتَّفصيل يَكتسب صفة التَّماهي الزَّمني فيَختَلف من رِسالة إلى رِسالة ويَنسب لرَبّ العالمين بفاعلية ربوبية.

الرابعة، أَن مضمون المحكَمات الكليات الثابتة الآمرة والعَقدية مضافاً إليها المحرَّمات، وأَن الإحكام غَير الأَزلية، فالإحكام صفة إتقان ومرجعية والأَزلية الإلهية ثَبات عَبر الرسالات بنِسبة إلهية مباشرة، فقَد يَكون النَّصّ محكَماً ثابتاً وهو غَير مَصوغ بصيغة الأَزلية كالأَنعام 151 التي جاءَت في سياق تَبليغ ربوبي لمحكَم جَوهره إلهي. والأَزلية الإلهية الخبرية لا تَثبت إلا باجتماع شُروط ثَلاثة، صيغة اسمية بـ«إنّ» ومتعلَّق مطلق ومتَكَلّم هو الله عن نَفسه، وهي ضابط للأَزلية لا للإحكام.

الخامسة، أَن التَّفصيل الربوبي أَحسن ما أُنزل لأنه يَترك الباب مواربًا متَناغمًا مع كلّ زَمن، بخِلاف تَفصيل البَشر المحبوس في عَصره، ومن ثَمَّ نُهي عن اتّباع الأَولياء من دونه لا لخَطإٍ فَهمهم في زَمنهم بَل لعَجزه عن مُواكبة الأمم اللاحقة. السادسة، أَن التَّفصيل يَجري بالعلّة لا بالأَعيان، كَما في تَفصيل الميتة بالأَنعام 145، حَيث الرِّجس ضَرَر خفيّ ملتَبس والفِسق فساد بَيّن أَو خُروج عن الأَصل، فيَنفتح على كلّ ما يَتَماثل في العلّة في كلّ عَصر، والعِبرة في الميتة حالة الحَيوان قَبل الإماتة لا طَريقتها.

السابعة، أَن التَّفصيل النَّصّي للمحكَم التَّشريعي غَير التَّكَشّف الزَّمني للمتَشابه الكَوني، فالأَوَّل نَصّي مكتمل في زَمن الرِّسالة، والثاني كَوني يَنفتح بعلم المتَلَقّي عَبر العُصور، ولَفظ «فصّل» لا يوحّدهما إذ العِبرة بطبيعة المَوضوع. الثامنة، أَن المحكَمات

الكُبرى في الأَنعام 151 تَتَكاثَر تَفاصيلها الربوبية في الإسراء 23-39، تَختم بـ﴿مِمَّآ أَوۡحَىٰٓ إِلَيۡكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلۡحِكۡمَةِ﴾، وأَن النِّسبة الربوبية تَتَنَوَّع بَين سياق التَّبليغ وسياق التَّفصيل، يُمَيِّزها السياق والآيات المجاورة. التاسعة، أَن السور تَنسجم بنيوياً مع طَبيعتها دون أَن يَكون ذلك قاعدة مغلقة، فالمعيار الأَدقّ طبيعة المضمون.

والقارئ الذي يَستوعب هذه المنظومة يَنفتح له الكتاب بطَبَقاته المتَكاملة، يَرى المحكَم الإلهي الثابت والتَّفصيل الربوبي المتَفاعل مع الزَّمن، ويَستقرئ التَّطبيقات بدقَّة، فيُتمّ منظومة فَهم الكتاب الجامع بصورة محكمة تَجمع الثابت والمتَجَدّد في وَحدة بنيوية لا تَناقض فيها.

3.3.2.7 ما بَين يَدَي الكتاب ـ المستَجَدّ التَّشريعي الذي يَطلب التَّصديق

1.مَوقع الطَّبَقة الرابعة في منظومة الكتاب

تَأَسَّسَت في الأَقسام السابقة منظومة الكتاب الجامع بطَبَقاته الثَّلاث الأُولى، المحكَمات (3.3.2.3) أُمّ الكتاب الإلهية الثابتة، والمتَشابهات قرآناً كَونياً قَصصياً ربوبياً، والتَّفصيل (3.3.2.6) بَياناً داخلياً ربوبياً للمحكَم. ويَنتقل هذا القسم إلى الطَّبَقة الرابعة، ما بَين يَدَي الكتاب، وهي طَبَقة بنيوية بالغة الدقَّة تَستحقّ التَّأسيس الكامل. والقارئ البَسيط قَد يَختزل «ما بَين يَدَي الكتاب» في معنى تاريخي، يَظنّه إشارة إلى الكتب السابقة من تَوراة وإنجيل، فيَحمل التَّصديق على إقرار القرآن بالرسالات الماضية، لكنّ الاستقراء الداخلي يَكشف بنية مختَلفة جَذرياً، تَنطق بمنظومة محكمة لا بإشارة تاريخية عابرة. والمدخل المنهجي إلى هذه الصياغة سؤال يَتَوَقَّف عنده القارئ قَبل التَّحليل، أَتَدلّ «بَين يَديه» على الماضي أَم على الحاضر، ومن جَواب هذا السؤال يَنبثق كلّ ما بَعده.

2.صياغة «بَين يَديه» ـ الحاضر القائم لا الماضي

«بَين يَديه» تَركيب يَرتَكز على «اليَد» الدالَّة في اللسان العَربي على القُدرة والتَّناوُل والحضور المباشر، والاستعمال الحَيّ للُّغة يَكشف هذا المعنى قاطعاً. فيُقال «بَين يَديك مهمَّة» للأَمر الحاضر القائم الذي يُتَناوَل الآن، و«وَضع بَين يَديه الكتاب» للموضوع أَمامه ليُتَناوَل، و«بَين يَديه» للوَلد الذي يَقف أَمام أَبيه فيُكلّمه. والقاسم المشتَرك أَن الصياغة تَدلّ على ما يَحضر مع صاحب اليَد يُواجهه ويُتَناوَل بَين يَديه، لا إشارة إلى ماض مَضى ولا مستَقبل بَعيد، بَل إلى الحاضر القائم.

ويُؤَكّد هذا المعنى استعمال القرآن نَفسه لـ«بَين يَديه» في سياقات أُخرى، فقَوله تعالى ﴿يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡۖ﴾ [البقرة: 255] يَكشف التَّقابُل البنيوي بَين «بَين أَيديهم» وهو ما يُواجهونه ويَحضر معهم، و«ما خَلفهم» وهو ما تَجاوَزوه، فالمواجهة حضور قائم لا ماض ولا مستَقبل. وقَوله تعالى ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٞ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ﴾ [الرَّعد: 11] يَكشف الحَيّز المباشر للإنسان أَمامه وخَلفه، لا زَمنه ومستَقبله. ومن اقتران هذه الشَّواهد يَتَجَلَّى أَن «بَين يَديه» في القرآن تَدلّ على الحاضر القائم المتَجَدّد لا على الماضي، فالمعنى يَنفتح في كلّ زَمن يُقرأ فيه القرآن، لا يَنحصر في زَمن النُّزول بَل يَتَجَدَّد لكلّ متَلَقٍّ في عَصره.

ويَزداد هذا المعنى تأكيداً ببرهان نَصّي قاطع في قَوله تعالى ﴿نَزَّلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ﴾ [آل عمران: 3]، فلَو كان «ما بَين يَديه» هو التَّوراة والإنجيل لتَناقَضَت الآية ولَزم منها التَّكرار، إذ تَقول «مصَدّقاً لما بَين يَديه» ثُمَّ تَعطف «وأَنزَل التَّوراة والإنجيل»، فالعَطف بـ«وأَنزَل التَّوراة والإنجيل» بَعد «مصَدّقاً لما بَين يَديه» يَفصل بَينهما فصلاً قاطعاً، إذ لا يُعطَف الشَّيء على نَفسه عَطف المغاير. فالتَّوراة والإنجيل منزَّلان مذكوران مستقلّان، و«ما بَين يَديه» مغاير لهما، وهذا أَقوى دَليل نَصّي على أَن «ما بَين يَديه» ليس الكتب السابقة بَل المستَجَدّ الحاضر في الرِّسالة، فبَطَل الفَهم الشائع بقرينة العَطف نَفسها.

3.ما بَين يَدَي الكتاب ـ مضمون مجَرَّد يَطلب التَّصديق لتَلَقّيه الإنساني

ولو كان «ما بَين يَدَي الكتاب» مضموناً مألوفاً للوَعي الإنساني لما احتاج إلى تَصديق، فالتَّصديق وَظيفة بنيوية تَنبثق من حُدود الوَعي الإنساني المعرفية لا من نَقص في المضمون نَفسه. والمستَجَدّ التَّشريعي في ذاته منزَّل من الله بمَصدرية أَمرية، يَحمل إحكام مَصدره الإلهي قَوياً بمَصدريته المباشرة، لكنّ الوَعي الإنساني المحَدود لا يَملك آلية إثباته من أَدواته المعرفية المباشرة، لأنه يَخرج عن نِطاق ما أَلفه وُجودياً وكَونياً وسننياً. وهذه الحاجة إلى التَّصديق ليست عَيباً في المضمون بَل صفة في تَلَقّي الوَعي الإنساني له، فإذا كان المضمون تَشريعاً أَو خُلُقاً أَو قِيمة فهو مجَرَّد من الوجود لا حضور مادي له يَستقريه الناس مباشرة من الواقع، والمجَرَّد لا يَستوعبه الوَعي المحَدود بأَدواته المباشرة لخُروجه عن نِطاق ما أَلفه من حُضور مادي، فالضَّعف في التَّلَقّي الإنساني لا في المضمون الذي يَحمل إحكام مَصدره الإلهي. ويَتَّسق هذا التَّأسيس بنيوياً مع ما تَأَسَّس في 3.3.2.2 من عِلَّة الحاجة إلى التَّعضيد، إذ الإنسان يَستَمدّ توثيقه ممّا جُبل عَليه من تَشَكّل وَعيه وُجودياً وكَونياً وسننياً، فلا يَتَثَبَّت من أَمر يَخرج عن هذا النِّطاق إلا بصُعوبة.

4.تَحديد المضمون ـ المستَجَدّ التَّشريعي لا الكليات الثابتة

ها هنا تَدقيق مَنهجي بالغ الأَهَمّية، فليس كلّ تَشريع وأَخلاق وقِيم يَدخل في «ما بَين يَدَي الكتاب». فالتَّشريع الكلي الثابت المشتَرك بَين كلّ الرسالات، كتَحريم القَتل والسَّرقة والزِّنا والفواحش والإحسان للوالدَين وإيفاء الكَيل والميزان وسائر الكليات الإنسانية، معلوم لكلّ الأمم تَتَشاركه كلّ الرسالات، فلا يَكون مَوضع خلاف ولا يَستلزم تَصديقاً جَديداً عند كلّ رِسالة، إذ الأمم التي سَبقت الرِّسالة المحَمَّدية تَعرف هذه الكليات وتَلتزم بها في الجُملة، والكليات بنيوياً تَستلزم تَعضيداً لا تَصديقاً كَما تَأَسَّس في 3.3.2.2.

أَمّا الذي يَكون مَوضع خلاف ومحاجَّة بَين النَّبي ومخالفيه فهو التَّشريعات المستَجَدَّة في الرِّسالة الجَديدة، التي تَأتي مغايرة لما اعتاده الناس في الرسالات السابقة، تُحاكي الزَّمن الذي أُنزلت فيه وتَتَناغَم مع تَطَوّر الناس وثَقافة عَصرهم، فتَختَلف عمّا سَبقها لتُلائم المرحلة الجَديدة. ولأَنها مستَجَدَّة لم تَعهدها الأمم يَعجز الوَعي الإنساني عن إثباتها بأَدواته المباشرة لخُروجها عن نِطاق ما أَلفه، فتَستلزم تَصديقاً يَكشف صدقها واتّصالها بالأَصل الإلهي الثابت. ومن هنا تَتَجَلّى صورة «ما بَين يَدَي الكتاب» بدقَّة بنيوية، فهو المستَجَدّ التَّشريعي والأَخلاقي الحاضر في الرِّسالة المحَمَّدية، طَبَقة تَشريعية مستقلَّة منزَّلة من الله بمَصدرية أَمرية، تَتَّصل بالأَصل الإلهي الثابت من جهة المَصدرية الواحدة، وتَتَمَيَّز عنه بكَونها مخصوصة بالرِّسالة المحَمَّدية لم تَنزل في الرسالات السابقة، وتَستلزم التَّصديق لأَنها مجَرَّدة لا حضور مادي لها ولأَنها مغايرة لما عَرفته الأمم.

5.النِّسبة الإلهية ـ ما بَين يَديه يَنسب لله

ومن أَدقّ ما يَستحقّ التَّأكيد البنيوي أَن المستَجَدّ التَّشريعي يَنسب لله بمَصدرية أَمرية لا لرَبّ العالمين، لأَنه تَشريع وأَخلاق وقِيم مجَرَّدة لا حضور كَوني مادي له، فيَدخل بنيوياً تَحت ما تَأَسَّس في 3.3.2.2 من نِسبة الآيات التَّشريعية لله كلياتها ومستَجَدّاتها معاً. والشاهد البنيوي البالغ القُوَّة صياغة «الله ورَسوله» التي تَأتي في خواتيم الآيات التَّشريعية، حَيث «الله» يَدلّ على الكليات الثابتة التي لا تَتَغَيَّر نَصاً عَبر الرسالات، و«رَسوله» يَدلّ على التَّشريع المستَجَدّ في الرِّسالة المحَمَّدية المضاف إلى الكليات، والصياغتان معاً تَكشفان النِّسبة الإلهية للتَّشريع بطَبَقتَيه الكلي الثابت والمستَجَدّ المضاف، كلاهما يَنسب لله بمَصدرية أَمرية لأَن مَصدرهما الذات المطلقة خارج الوجود.

5.1 ـ تَفصيل المستَجَدّ يَنسب لله ـ لا لرَبّ العالمين

وهنا تَدقيق بنيوي بالغ الدقَّة يُكَمّل المنظومة. فقَد تَأَسَّس في 3.3.2.6 أَن كلّ محكَم له تَفصيل، وأَن تَفصيل المحكَم الأَزلي يَنسب لرَبّ العالمين لأَنه يَتَماهى مع زَمن كلّ رِسالة، يَنزل المحكَم أَوّلاً في الرسالات الماضية ثُمَّ يُفَصَّل في كلّ رِسالة بصورة تُحاكي زَمنها، فاكتَسب تَفصيله صفة التَّماهي الزَّمني الربوبي. أَمّا المستَجَدّ التَّشريعي فيَفترق عنه بنيوياً، إذ هو مخصوص بالرِّسالة المحَمَّدية لم يَنزل في الرسالات السابقة، فلم يَسبق محكَمه تَفصيلَه بفاصل زَمني بَين الرسالات، بَل نَزل محكَمه وتَفصيله معاً في زَمن واحد. ومن ثَمَّ لا يَكتسب تَفصيله صفة التَّماهي الزَّمني الربوبي التي تَنشأ من تَوزّع المحكَم وتَفصيله على رِسالات متَعاقبة، فيَنسب تَفصيله لله بمَصدرية أَمرية كمحكَمه، لا لرَبّ العالمين. فالتَّماهي الزَّمني الذي يوجب

النِّسبة الربوبية للتَّفصيل مُنتفٍ في المستَجَدّ، إذ لا فاصل بَين إحكامه وتَفصيله يَكتسب فيه التَّفصيل مُحاكاة لأزمنة الرسالات، فاتَّحَدَت نِسبة محكَمه وتَفصيله في المَصدرية الإلهية الأَمرية.

ويَتَجَلَّى من هذا تَقابُل بنيوي محكم بَين تَفصيل الكليات وتَفصيل المستَجَدّ. فالكلية الثابتة وُكِّل تَفصيلُها للتَّدبير الربوبي، يُفَصَّل محكَمُها في كلّ رِسالة بما يُحاكي زَمنها، فمرونتُها زَمنية ربوبية تَتَجَلَّى عَبر الرسالات والأزمنة. أَمّا المستَجَدّ المحَمَّدي فلم يُوكَل تَفصيلُه للتَّدبير الربوبي، بَل نَزل محكَماً ومفَصَّلاً كاملاً من عند الله، غَير أَنه نَزل بليونة نَصّية حدودية، أَي بمساحة مرنة مضبوطة بحُدود منزَّلة في النَّصّ نَفسه. فالمرونة في المستَجَدّ ليست فَراغاً يُوكَل للتَّدبير الزَّمني كَما في الكليات، بَل هي جُزء من التَّفصيل المنزَّل التامّ، أَنزَلها الله محدودةً بضوابطها، فاجتَمَع في المستَجَدّ كمالُ التَّفصيل ومرونةُ التَّطبيق معاً، كلاهما من عند الله. وتَفصيل هذه الليونة الحدودية وآليتها يَأتي في القسم التالي.

5.2 - الحدود - ضابط الليونة في المستَجَدّ

ولمّا كان المستَجَدّ قد نَزل مفَصَّلاً بليونة نَصّية، وَجَب بَيان الآلية التي تَضبط هذه الليونة فتَحفظها من التَّفَلّت والانزياح عن مَقصدها، وهي آلية الحدود. فالحَدّ في المستَجَدّ ضابط منزَّل يَرسم للمساحة المرنة أَطرافَها، فلا تَنفلت إلى ما لا يُريده الشارع، ولا تَنغلق على صورة واحدة جامدة. والبديع أَن النَّصّ لا يَجعل الحُدود على درجة واحدة، بَل يُنَوِّع صيغتها بحَسب حساسية الحُكم وطَبيعته، فيَكشف بصيغة الحَدّ نَفسها مقدارَ المرونة المأذون بها. ومن استقراء صِيَغ الحُدود في القرآن تَتَبَيَّن مراتب متَدَرّجة، نَعرضها على تَرتيبها في المصحف.

فالصيغة الأُولى، الحَدّ المصون الذي يُنهى عن قُربه، كَما في تَفصيل الصيام، قَوله تعالى ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ﴾ إلى قَوله ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ [البقرة: 187]. فختم الحُدود بـ﴿فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾، والنَّهي عن القُرب أَضيق من النَّهي عن التَّعَدّي، إذ يَجعل للحَدّ حَرَماً لا يُقتَرَب منه، فالمساحة المرنة قائمة بَين الطَّرفَين، لكنّ طَرفَيها مصونان لا يُدنى منهما. وهذه الصيغة تَكشف حُكماً حسّاساً، شُدّد في حِفظ حُدوده لأن القُرب منها مَظِنَّة الوُقوع فيها.

والصيغة الثانية، الحَدّ الذي يُنهى عن تَعَدّيه لا عن قُربه، كَما في تَفصيل الطَّلاق، قَوله تعالى ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ إلى قَوله ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة: 229]. فختم الحُدود بـ﴿فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾، والنَّهي عن التَّعَدّي أَوسع مرونةً من النَّهي عن القُرب، إذ يُبيح التَّحَرّك في المساحة المرنة حتى بُلوغ الحَدّ، ولا يَمنع إلا تَجاوُزه. فهذه الصيغة تَكشف حُكماً مساحتُه المرنة أَوسع، مأذون فيه بالحَركة إلى الحَدّ نَفسه، ما لم يُتَعَدَّ.

والصيغة الثالثة، الحَدّ المنصوص صَراحةً المقترن بالجَزاء، كَما في تَفصيل الفَرائض، قَوله تعالى بَعد تَفصيل أَنصبة الميراث ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ * وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: 13-14]. فالحَدّ هنا أَنصبة مقدَّرة منصوصة، يُؤخَذ بها عند غياب الوَصية، اقترنت بالجَزاء طاعةً ومعصيةً، فدَلّ اقترانُها بالجَزاء على أَنها حُدود مضبوطة لا تَحتَمِل المساحة المرنة في أَصل أَنصبتها، وإنما المرونة في إطارها المنصوص، الوَصية أَوَّلاً فالفَرائض عند غيابها.

والصيغة الرابعة، الحَدّ المتروك بذاته دون نَهي عن قُرب أَو تَعَدٍّ، كَما في تَفصيل الظِّهار، قَوله تعالى ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ﴾ [المجادلة: 4]. فختم الحُدود بـ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ﴾ مجَرَّدةً، دون ﴿فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ ولا ﴿فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾، لأَن الحُكم نَفسه محدَّد بذاته بمقاديره الصَّريحة، شَهرَين أَو سِتّين مسكيناً، فلا يَحتَمِل مساحةً مرنةً تَحتاج تَسييجاً بنَهي، إذ المقدار المنصوص هو الحَدّ عَينه.

والصيغة الخامسة، الحَدّ الظَّرفي المخصوص بحال الرِّسالة، كَما في أحكام الطَّلاق في سورة الطلاق، التي افتُتِحت بقَوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: 1]. وظَرفية هذه الأَحكام لا تُؤخَذ من حُدودها وَحدها، بَل من بنية السورة كلّها؛ فافتتاحُها بخطاب ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ علامةٌ بنيوية على الظَّرفية، إذ ما كان سياقُه الخطابَ النبويَّ المباشرَ في

موقفٍ بعينه حَمَل خاصّيةً زمنيةً متَعَلّقةً بحال الرِّسالة وزَمنها. ومناطُ هذه الظَّرفية حالُ المهاجرات، فإنّ حُكم التربّص في البيوت وعدم الإخراج منها ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ﴾ لا يُناسب المهاجرةَ المطلَّقة، إذ تَركت ديارها مهاجرةً فلا بيت لها تَتَرَبَّص فيه كَما في حُكم الطَّلاق الكلّي في سورة البقرة. فهذا حُكمٌ ظَرفيّ نَزل لحال الهجرة، يُقابله الحُكم الكلّي المطّرد في البقرة، ويَعضد ظَرفيتَه ختامُه بقَوله ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾، أَي قَد يُحدِث الله بزَوال الظَّرف أَمراً يُبَدّل مُقتَضاه. فالصيغة الخامسة تَفترق عن الأَربع قَبلها، إذ هي حُكم ظَرفيّ مخصوص بحال الرِّسالة لا يَطّرد بزَوال ظَرفه، لا درجةُ مرونةٍ في حُكم كلّي مطّرد.

ومن اقتران هذه الصِّيَغ يَتَبَيَّن أَن الليونة في المستَجَدّ ليست تُركَت سُدىً ولا وُكِلَت لاجتهاد بَشري يُوَسّع ويُضَيّق بهَواه، بَل هي ليونة منزَّلة مضبوطة، رَسم الله لكلّ حُكم مساحتَه المرنة وحُدودَها بصيغة تُناسب حساسيتَه. فالصِّيَغ الأَربع الأُولى درجاتُ مرونةٍ في أَحكام مطّردة، شَدَّد فيها بالنَّهي عن القُرب حَيث الحُكم حسّاس، ووَسَّع بالنَّهي عن التَّعَدّي حَيث المساحة أَرحب، ونَصَّ الحَدّ صَراحةً حَيث وَجَب الضَّبط، وتَرَكه بذاته حَيث كان المقدار كافياً. أَمّا الصيغة الخامسة فتَفترق عنها، إذ هي حُكم ظَرفيّ مخصوص بحال الرِّسالة، نَزل لظَرف الهجرة لا يَطّرد بزَوال ظَرفه، أُورِد لإتمام استقراء صِيَغ الحُدود لا بوصفه درجةَ مرونةٍ في حُكم كلّي. فمَوضع التَّماهي الزَّمني الذي في الكليات وُكِّل للتَّدبير الربوبي، يُقابله في المستَجَدّ هذه الليونة الحدودية المنزَّلة من عند الله، فلا يَفتَقِر المستَجَدّ إلى تَفصيل ربوبي زَمني، لأَن مرونته نَزَلَت معه مضبوطةً بحُدودها.

وفي هذا ما يَدفع تَوَهّماً قَد يَعرِض، أَن باب المستَجَدّ قَد يُتَّخَذ ذَريعةً لتَعطيل الأَحكام أَو تَبديلها بدَعوى تَغَيّر الزَّمن. فالمرونة في المستَجَدّ منزَّلة محدودة لا بَشرية مُرسَلة، حَدَّها الله في النَّصّ نَفسه، فلا يَملك أَحد أَن يُوَسّع مساحةً ضَيَّقها النَّصّ بالنَّهي عن القُرب، ولا أَن يُضَيّق مساحةً وَسَّعها النَّصّ بالنَّهي عن التَّعَدّي، ولا أَن يَتَجاوَز حَدّاً نَصَّه الله صَراحةً. فالتَّماهي مع الزَّمن لا يَكون بتَبديل الحُكم ولا بإلغائه، بَل بالتَّحَرّك ضِمن المساحة المرنة التي أَنزَلها الله محدودةً بحُدودها، فالحُكم ثابت وحُدوده منزَّلة، والمرونة المأذون بها داخل تلك الحُدود لا خارجها. وبهذا يَنحَسِم تَوَهّم أَن المستَجَدّ باب لتَغيير التَّشريع، إذ المرونة فيه منضبطة بضابط إلهي منزَّل، لا متروكة لهَوى مُفَسّر يَدَّعي مُحاكاة العَصر.

6.النِّسبة الإلهية تُمَيّزه عن التَّفصيل الربوبي

ويَستحقّ التَّأكيد أَن هذه النِّسبة الإلهية للمستَجَدّ تُمَيّزه بنيوياً عن التَّفصيل الربوبي للمحكَم الأَزلي الذي تَأَسَّس في 3.3.2.6. فتَفصيل المحكَم الأَزلي بَيان داخلي يَتَماهى مع زَمن كلّ رِسالة فيَنسب لرَبّ العالمين، أَمّا المستَجَدّ بمحكَمه وتَفصيله فإنشاء تَشريعي جَديد مخصوص بالرِّسالة المحَمَّدية يَنسب لله بمَصدرية أَمرية، والاثنان متَكاملان لا متَطابقان، يَجتَمعان في الكتاب الجامع طَبَقتَين متَمَيّزتَين بنِسبتَيهما وآلية تَنزّلهما.

7.اسم الموصول «الذي» ـ كَشف بنيوي لاتّصال المستَجَدّ بالأَصل

ومن دقائق الصياغة القرآنية استعمالها اسم الموصول «الذي» في ﴿مصَدّقاً للذي بَين يَديه﴾، واسم الموصول ليس مجَرَّد أَداة نَحوية بَل بنية دَلالية تَكشف اتّصالاً بأَصل سابق، فلا يَستقيم وَصل دون مَوصول به ومَوصول إليه. فالمَوصول به، وهو الأَصل الذي يَأتي اسم الموصول ليَصل إليه، هو التَّشريع الكلي الثابت المشتَرك بَين كلّ الرسالات المنزَّل من الله، وهذا الأَصل لا يَطلب تَصديقاً لأَنه معلوم لكلّ الأمم، نَزل من الذات المطلقة الثابتة فيَحمل صفة الثَّبات الذاتية، ليس مَوضع محاجَّة ولا تَشكيك بَل أَصل معتَرَف به في كلّ الرسالات. والمَوصول إليه، وهو ما بَعد اسم الموصول أَي «بَين يَديه»، هو المستَجَدّ التَّشريعي الحاضر في الرّسالة الذي يَطلب تَصديقاً لتَجَرّده عن الحضور المادي. واسم الموصول «الذي» يَصل بَين الاثنَين فيَكشف بنيوياً أَن المستَجَدّ متَّصل بالأَصل الثابت لا يَنفصل عنه، والتَّصديق يَتَّجه إلى المستَجَدّ بحَيث يَكشف اتّصاله بالأَصل الذي لا يَطلب تَصديقاً. ومن ثَمَّ حين يُصَدّق القرآن المستَجَدّ فإنه يُؤَكّد أَنه ليس انفصالاً عن الرسالات السابقة بَل امتداداً لأَصل ثابت معلوم.

8.انسجام بنيوي مع منظومة «طاعة الله ورَسوله»

ومن اقتران هذا الكَشف مع منظومة «طاعة الله ورَسوله» التي تَأَسَّسَت في فصل مَراتب الطاعة (5.5) تَتَجَلَّى مماثلة بنيوية محكمة لا تَنفصل. ففي «طاعة الله ورَسوله» يَدلّ «الله» على الأَصل الثابت الكلي، وهو التَّشريع المشتَرك بَين كلّ الرسالات والكليات الإلهية الخالدة، ويَدلّ «رَسوله» على المستَجَدّ في الرِّسالة، وهو التَّشريعات الخاصَّة بكلّ رِسالة المضافة إلى الثابت، والاتّصال بَينهما بنيوي محكم، فصيغة «الله ورَسوله» تَحمل الأَصل الإلهي مع المستَجَدّ الرسالي، فطاعتهما طاعة للكلّ المتكامل، الثابت الإلهي مع المستَجَدّ الرسالي. وفي صياغة ﴿مصدّقاً للذي بَين يَديه﴾ تَتَجَلَّى البنية نفسها مغايرةً شَكلاً متَّحدةً جَوهراً، فـ«الذي» يَصل بالأَصل الثابت من الله، و«بَين يَديه» يَدلّ على المستَجَدّ الحاضر، والمصَدّق وهو القرآن يَعضد المستَجَدّ بحُضوره الوُجودي ويَكشف اتّصاله بالأَصل الثابت. والمنظومتان تَنطقان بمنطق واحد، الأَصل الإلهي الثابت مع المستَجَدّ الرسالي يُؤخذان معاً في وَحدة محكمة لا تَنفصل، وهذا تَأكيد بنيوي على أَن القرآن لا يُنشئ منظومة جَديدة منفصلة عن الرسالات السابقة بَل يَكشف وَحدة المنظومة الإلهية الكُبرى، حَيث الثابت واحد مستمرّ والمستَجَدّ في كلّ رِسالة يَنبثق منه ويَتَّصل به.

9.المصَدّق الفاعل - مسمَّيات وَظيفية للقرآن

ومن استقراء كلّ الشَّواهد التي تَستعمل صياغة «مصَدّقاً لما بَين يَديه» يَتَجَلَّى أَن المصَدّق الفاعل واحد في جَوهره متَعَدّد في مسمَّياته الوَظيفية. فمنها أَن يَكون المصَدّق هو القرآن نَفسه بمعناه المتَشابه الكَوني القَصصي ذي الحضور الوُجودي القَوي في الكَون والتاريخ، قَوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [يونس: 37]. ومنها القَصص ذو الحضور الوُجودي المسجَّل في الواقع، قَوله تعالى ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [يوسف: 111]. ومنها الموحى من الكتٰب المنسوب للحَقّ أَي ما له حضور مادي في الوجود، قَوله تعالى ﴿وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ هُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [فاطر: 31]. ومنها الكتٰب المبارك، والمبارك ما يَتَجَدَّد ويُعطي عَطاءً متَواصلاً وهي صفة لازمة للقرآن، قَوله تعالى ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [الأنعام: 92]. ومنها ما نَزَّله جبريل على قَلب النَّبي وهو ما أَوحاه القرآن من رَبّ العالمين، قَوله تعالى ﴿فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [البقرة: 97]. ومنها الكتٰب بالحَقّ أَي بالآيات الكَونية والقَصص ذات الحضور الوُجودي، قَوله تعالى ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [المائدة: 48]. وكلّ هذه المسمَّيات تَجتَمع في حَقيقة واحدة، القرآن بحُضوره الوُجودي القَصصي الكَوني، تَتَنَوَّع بحَسب الوَظيفة التي تُؤَدّيها في السياق والمضمون واحد، وما يُمَيّز هذا المضمون أَنه قَوي في إثبات ذاته بحُضوره الوُجودي المعلوم فيَستطيع أَن يَكون مصَدّقاً لما يَعجز الوَعي الإنساني عن إثباته من تِلقاء أَدواته المباشرة.

10.آلية التَّصديق - القَوي بالحُضور الوُجودي يَعضد المجَرَّد

وآلية التَّصديق بنيوية محكمة، فالمصَدّق الفاعل وهو القرآن حاضر بحُضوره الوُجودي القَوي في وَعي المتَلَقّي، آياته الكَونية يَراها الناس في الكَون، وقَصصه تَنطبق على الواقع التاريخي، وسننه تَجري في الأمم، وكلّها أُمور معلومة واضحة لمن يَتَأَمَّل فتَكتسب صفة الحَقّ لحُضورها الوُجودي المأَلوف للوَعي. والمصدَّق وهو ما بَين يَدَيه مضمون مجَرَّد يَخرج عن مأَلوف الوَعي، إذ التَّشريعات والأَخلاقيات والقِيم مجَرَّدات لا حضور مادي لها يَستقريه الوَعي مباشرة من الواقع. وآلية التَّصديق أَن الحاضر بحُضوره الوُجودي في الوَعي يُثبت ما يَخرج عن مأَلوفه، فحين يَرى المتَلَقّي صدق القَصص في الواقع وانطباق السنن على التاريخ وتَناغُم الآيات الكَونية مع الكَون، يَكتسب ثِقة بصدق ما بَين يَدَيه أَيضاً لأَن المَصدر واحد. فإذا صَدَق القرآن في كَونياته وقَصصه فهو صادق في تَشريعاته المستَجَدَّة، وهذا منطق بنيوي محكم، من صَدَق فيما يُمكن التَّحَقّق منه صَدَق فيما لا يُمكن التَّحَقّق منه إلا عَبره.

11.الحضور المتَجَدّد - التَّصديق يَتَجَدَّد في كلّ زَمن

ولمّا كانت «بَين يَديه» تَدلّ على الحاضر القائم، فإن المضمون يَتَجَدَّد في كلّ زَمن يُقرأ فيه القرآن، فالتَّشريعات المستَجَدَّة تَستلزم التَّصديق في زَمن النُّزول وفي كلّ زَمن لاحق يُواجه فيه المتَلَقّي هذه التَّشريعات، والمصَدّق الفاعل وهو القرآن يَتَجَدَّد فَهمه وانطباقه مع كلّ عَصر فيَعضد ما بَين يَدَيه في كلّ زَمن. ومن هنا تَتَجَلَّى دائمية الإعجاز القرآني، فالآيات الكَونية تَنفتح طَبَقات معانيها مع كلّ تَقَدّم معرفي فتَعضد التَّشريع للأَجيال المتَلاحقة بحَسب علومها، والقَصص تَنطبق على واقع كلّ جيل

بصورة متَجَدّدة فتَكشف صدق ما بَين يَدَي الكتاب في كلّ عَصر، فالتَّصديق ليس حَدثاً ماضياً انقَضى بمَوت الجيل الأوَّل بَل حضور متَجَدّد لكلّ من يَتَلَقَّى القرآن في زَمنه.

12.النَّتائج البنيوية الجامعة

ومن اقتران كلّ ما تَأَسَّس في هذا القسم تَتَجَلَّى نَتائج بنيوية محكمة تَختمه. الأُولى، أَن «ما بَين يَدَي الكتاب» ليس الكتب السابقة من تَوراة وإنجيل كَما يَستقرّ في الفَهم الشائع، فهذه سَبقت زَمنياً و«بَين يَديه» تَدلّ على الحاضر المتَجَدّد لا الماضي، ويَقطع بذلك عَطف ﴿وَأَنزَلَ ٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ﴾ على ﴿مصَدّقاً لما بَين يَديه﴾ في آل عمران 3، إذ لا يُعطَف الشَّيء على نَفسه عَطف المغاير.

الثانية، أَن «ما بَين يَدَي الكتاب» هو المستَجَدّ التَّشريعي والأَخلاقي في الرِّسالة الحاضرة المضاف إلى الثابت الكلي المشتَرك، مجَرَّد يَخرج عن مأَلوف الوَعي لتَجَرّده، يَنسب لله بمَصدرية أَمرية لأَنه تَشريع لا حضور كَوني له.

الثالثة، أَن اسم الموصول «الذي» في ﴿الذي بَين يَديه﴾ يَكشف اتّصال المستَجَدّ بأَصل ثابت من الله لا يَنفصل عنه، والتَّصديق يَتَّجه إلى المستَجَدّ بحَيث يَكشف اتّصاله بالأَصل المعلوم.

الرابعة، أَن المصَدّق الفاعل هو القرآن بمسمَّياته الوَظيفية المتَعَدّدة، قَوي بحُضوره الوُجودي القَصصي الكَوني، يُصَدّق ما بَين يَدَيه ويَكشف صدقه، والضَّعف في تَلَقّي الوَعي الإنساني للمجَرَّد لا في المستَجَدّ نَفسه الذي يَحمل إحكام مَصدره الإلهي.

الخامسة، أَن منظومة المصَدّق والمصدَّق مماثلة بنيوياً لمنظومة «طاعة الله ورَسوله»، حَيث الأَصل الإلهي الثابت مع المستَجَدّ الرسالي يُؤخذان معاً في وَحدة محكمة لا تَنفصل.

السادسة، أَن المستَجَدّ التَّشريعي يَنسب لله بمَصدرية أَمرية محكَماً وتَفصيلاً معاً، يَتَمَيَّز بنيوياً عن التَّفصيل الربوبي للمحكَم الأَزلي، فتَفصيل المحكَم الأَزلي يَتَماهى مع زَمن الرِّسالة فيَنسب لرَبّ العالمين، أَمّا المستَجَدّ فنَزل محكَمه وتَفصيله معاً في زَمن واحد بلا فاصل بَين الرسالات، فلم يَكتسب تَفصيله التَّماهي الزَّمني الربوبي، فاتَّحَدَت نِسبة محكَمه وتَفصيله في المَصدرية الإلهية الأَمرية، أَضافها الله للرِّسالة الخاتمة فاكتَمَلَت معها صياغة «الله ورَسوله».

السابعة، أَن التَّصديق متَجَدّد في كلّ زَمن يَنبثق لكلّ متَلَقٍّ في عَصره بقَدر تَدَبّره ومطابقته بَين الكَونيات والقَصص والواقع.

والقارئ الذي يَستوعب هذه المنظومة يَنفتح له الكتاب بطَبَقاته المتَكاملة، يَرى المحكَم الإلهي الثابت، والمتَشابه الكَوني القَصصي الربوبي، والتَّفصيل الربوبي للمحكَم، والمستَجَدّ الإلهي الرسالي، ويَجمع بَينها في منظومة جامعة تَكشف وَحدة المَصدر الإلهي الكُبرى، حَيث الذات الواحدة لا إله إلا هو تُنَزّل كتابها بمنظومة محكمة تَجمع الثابت والمتَجَدّد والإلهي والربوبي في وَحدة بنيوية لا تَنفصل.

3.3.2.8 تَمييز ما بَين يَديه ـ تَقَفّي الكلي الثابت طَريقاً إلى المستَجَدّ

1.التَّمهيد ـ سؤال منهجي معكوس

تَأَسَّس في القسم السابق (3.3.2.7) أَن «ما بَين يَدَي الكتاب» هو المستَجَدّ التَّشريعي الحاضر في الرِّسالة المحَمَّدية، المخصوص بها لم يَنزل في الرسالات السابقة، يَنسب لله بمَصدرية أَمرية محكَماً وتَفصيلاً معاً. ويَطرح القارئ بَعد هذا التَّأسيس سؤالاً منهجياً، كَيف يُمَيَّز المستَجَدّ في النَّصّ نَفسه، اعتماداً على بنيته الداخلية دون مَرجع خارجي. والمنطلق البنيوي للإجابة قاعدة محكمة، أَن النَّصّ أُنزل متقَناً لا يُضَيّع من اتَّبع بَيانه، فآلية التَّمييز قائمة في النَّصّ نَفسه. غَير أَن تَقَفّي المستَجَدّ مباشرةً متَعَذّر، لأَنه متَناثر واسع التَّفاصيل، يَتَجَدَّد بتَجَدّد المجتَمعات وأَحوالها، فلا يَنضبط حَصره بتَتَبّع آحاده. ومن هنا يَنفتح الطَّريق الأَجدى، عَكس اتّجاه التَّقَفّي، فبدَل تَتَبّع المستَجَدّ المتَناثر يُتَقَفَّى الكلي الثابت المحصور المنضبط، فما خَرج عنه كان

مَظِنَّة المستَجَدّ. فالكليات الثابتة أَقلّ عَدداً وأَوضح معالم، محصورة في أُمَّهات معدودة معلومة، يَسهل ضَبطها بضابطها، فيَتَبَيَّن المستَجَدّ بطَريق النَّفي لا بطَريق الإثبات المباشر.

2.ضابط الكلي الثابت

والكلي الثابت يُعرَف بنيوياً بضابط محكم تَأَسَّس في 3.3.2.2، يَتَكَوَّن من ثَلاث علامات متَضافرة. الأُولى الاطّراد عَبر الرسالات، فالكلية الثابتة تَتَكَرَّر في كلّ الرسالات بنَصّ ومعنىً عامّ ثابتَين، نَزَلَت على نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، لا تَختصّ برسالة دون أُخرى. والثانية المعرفة الفِطرية، فالكليات معلومة لكلّ الأمم تَتَأَلَّف معها عَبر الأَجيال، كتَحريم القَتل والسَّرقة والزِّنا والإحسان للوالدَين والعَدل وإيفاء الكَيل والوَفاء بالعَهد، فهي أُمَّهات قِيمية يُدركها الوَعي الإنساني بفِطرته. والثالثة استلزامها التَّعضيد لا التَّصديق، فالكلية لا تَطلب بُرهان صدق لأَنها مصدَّقة بتَكرارها عَبر الرسالات، بَل تَطلب تَعضيداً يُؤَكّدها بحُضور وُجودي ملازم، كَما تَأَسَّس في 3.3.2.2. فما اجتَمَعَت فيه هذه العَلامات فهو المحكَم الثابت، وما خَرج عنها فهو مَظِنَّة المستَجَدّ.

3.المعيار الفاصل ـ طَبيعة المضمون لا الخطاب ولا اللَّفظ

ويَستحقّ التَّثبيت أَن المعيار الفاصل في التَّمييز طَبيعة المضمون نَفسه، لا نَوع المخاطَب ولا العَلامة اللَّفظية وَحدها. فقَد يَأتي المستَجَدّ بخطاب الناس عامَّة حَين يَكون جَوهره كلية إنسانية، وقَد يَأتي بخطاب الذين آمنوا حَين يَتَّصل بالأُمَّة المحَمَّدية، فنَوع الخطاب يَكشف المخاطَب لا طَبيعة المضمون. وكذلك العَلامات اللَّفظية كصياغة «رَسوله» وصياغة «الله ورَسوله» في خواتيم الآيات التَّشريعية، فهي قَرائن مؤَيّدة تَستأنس بها في كَشف المستَجَدّ، لا أَدلّة فاصلة تَقطع به وَحدها، إذ العِبرة بطَبيعة المضمون أَهو كلي ثابت مشتَرك أَم مخصوص بثَقافة الرِّسالة وزَمنها، تَطبيقاً للقاعدة الكُبرى في 3.3.2.2 أَن صفة الآية صفة مَصدرها بطَبيعة مضمونها لا بفاعلها اللُّغوي.

4.المَظِنَّة الكُبرى للمستَجَدّ ـ سورتا النساء والنور

ومن أَوسع مَظانّ المستَجَدّ في القرآن سورتا النساء والنور، تَحويان أَغلب ما بَين يَديه من التَّشريع المخصوص بالرِّسالة المحَمَّدية. فسورة النساء تَغلب عَليها التَّشريعات المستَجَدَّة المتَّصلة بالحياة المعاشة من أَحكام النِّكاح والطَّلاق والمهر والمحرَّمات وبناء المجتَمع المَدَني، وسورة النور تَزخر بمستَجَدّات أُخرى من أَحكام تَنظيمية وآداب اجتماعية مخصوصة بالأُمَّة المحَمَّدية. وهاتان السورتان نَموذج بنيوي بارز يَستأنس به القارئ في تَلَمّس المستَجَدّ، دون أَن يَخوض في تَفصيل آحاد أَحكامهما، فموضع ذلك التَّفصيلي فصول التَّشريع وفصل النَّسخ، حَيث يُستَقرَأ كلّ حُكم بمَناطه ونِسبته.

5.قِسمة المستَجَدّ بحَسب المقام ـ الإلزامي والإيماني

والمستَجَدّ التَّشريعي يَتَوَزَّع بنيوياً بحَسب مقامه على صنفَين متَمَيّزَين. الأَوَّل التَّشريع الإلزامي المقترن بالجَزاء، يَندرج تَحت صياغة «طاعة الله ورَسوله» التي تَجمع الثابت الكلي والمستَجَدّ المخصوص في وَحدة إلزامية لا تَتَجَزَّأ، يَلتَزم بها المؤمن بالرِّسالة المحَمَّدية بكَمالها. والثاني المستَجَدّ الإيماني الواجب الذي لا يَقترن بالوَعيد الجَزائي، يَندرج تَحت صياغة «طاعة الرَّسول»، ويَشمل بناء المجتَمع المَدَني وطاعة وُلاة الأَمر والإحسان والتَّقَرّب وما جَرى مَجراها من الإرشاد ورَفع المقام. وتَفصيل صياغات الطاعة وتَوزيع مَجالاتها بَين «الله» و«الله ورَسوله» و«الرَّسول» مؤَسَّس في فصل مَراتب الطاعة (5.5)، فيُحال إليه في موضعه.

6.النَّتيجة البنيوية الجامعة

ومن اقتران ما تَأَسَّس في هذا القسم تَتَجَلَّى نَتيجة محكمة، أَن النَّصّ القرآني يَضع بنيوياً سَبيل تَمييز المستَجَدّ في داخله، لكنّ الأَيسر بنيوياً تَقَفّي الكلي الثابت المحصور المنضبط بضابطه، فما خَرج عنه فمَظِنَّة المستَجَدّ، يُتَبَيَّن بطَريق النَّفي لا بالإثبات المباشر. والمعيار الفاصل طَبيعة المضمون لا الخطاب ولا اللَّفظ، والعَلامات اللَّفظية قَرائن مؤَيّدة، ومَظِنَّة المستَجَدّ الكُبرى سورتا النساء والنور، وهو ينقَسم بمقامه إلى إلزامي تَحت «طاعة الله ورَسوله» وإيماني واجب تَحت «طاعة الرَّسول».

والقارئ الذي يَستوعب هذه المنظومة يَنفتح له تَمييز طَبَقات الكتاب بدقَّة، فيَرى الكلي الثابت والمستَجَدّ المخصوص في وَحدة بنيوية محكمة، ويَنفتح له باب التَّصديق الذاتي للقرآن من انسجام منظومته الداخلية، إذ يَرى صدقها في تَكامل طَبَقاتها واتّساق بنيتها التي لا تَناقض فيها.

3.3.2.9 أَهل الكتاب والذين أُوتوا الكتاب ـ تَمييز الزاوية في المسيرة الواحدة

1.التَّمهيد ـ سؤال يَطرحه الاستقراء

تَأَسَّسَت في الأَقسام السابقة منظومة الكتاب الجامع بطَبَقاته، والتَّمييز اللُّغوي والرَّسمي بَين أَنواع النِّسبة فيه، ومَداخل تَمييز ما بَين يَديه. ويَنتقل هذا القسم إلى مَوضوع مرتَبط بالكتاب يَستحقّ تَأَمّلاً مستقلاً، هو العَلاقة البنيوية بَين الكتاب الجامع وأَصحاب الرسالات السابقة. فمن الصياغات التي تَتَكَرَّر في القرآن بصورة لافتة صياغتان قَد يَتَوَهَّم القارئ تَرادفهما، «أَهل الكتاب» و«الذين أُوتوا الكتاب». والفَهم الشائع يَختزلهما في تَسمية واحدة لجَماعة واحدة، لا يُفَرّق بَينهما إلا بفُروق أُسلوبية. غَير أَن مَنهج عَدم التَّرادف الذي تَأَسَّس بنيوياً في هذا الكتاب يَستلزم وَقفة، إذ لا يَستعمل النَّصّ صياغتَين مختَلفتَين للمعنى الواحد دون أَن يَكشف الاختلاف زاوية مغايرة في النَّظَر. فالصياغتان تَستحقّان استقراءً يَكشف ما تَنطق به كلّ واحدة منهما.

2.صياغة «أَهل الكتاب» ـ النِّسبة والاختصاص بالكتاب

صياغة «أَهل الكتاب» تَبدأ بلَفظ «أَهل»، وهو في اللسان العَربي يَدلّ على النِّسبة والاختصاص والانتساب، لا على الاستحقاق والتَّمَسّك. تَقول العَرب «أَهل البَيت» لساكنيه المنتَسبين إليه، و«أَهل البَلَد» لأَصحابه المختَصّين به، نِسبةَ سُكنى واختصاص لا نِسبة فَوز أَو استحقاق. و«أَهل الكتاب» بهذا المعنى اسم تَمييز يَنسب القَوم إلى الكتاب بوَصفه كتابهم المنزَّل في مسيرتهم، يُمَيّزهم عَمَّن سِواهم، لا يَحكم لهم بالتَّمَسّك به والإيمان. ولذلك يَصحّ أَن يَكون منهم الكافر والمؤمن، لأَن النِّسبة إلى الكتاب قائمة سَواء تَمَسَّكوا به أَم نَبَذوه، كَما يَكشف قَوله تعالى ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: 105]، فأَثبَت كافرين من أَهل الكتاب، ولَو كانت التَّسمية حُكماً بالاستحقاق لم يَستَقم وَصفهم بالكفر. ولَو أَراد النَّصّ الاستحقاق لقال «أَهل الإيمان»، فاختار «أَهل الكتاب» نِسبةً جنسية مميّزة لا حُكماً بالتَّمَسّك.

3.أَصل النِّسبة الموسوي وامتدادها على المسيرة

ويَكشف الاستقراء أَن نِسبة «أَهل الكتاب» تَعود إلى أَصلٍ موسوي صَريح، فالكتاب نَزَل في قَوميتهم الجامعة ابتداءً، كَما يَكشف قَوله تعالى ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَقَدْ سَأَلُواْ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ﴾ [النساء: 153]، إذ رُبط «أَهل الكتاب» بموسى نِسبةً صَريحة. ثُمَّ تَمتَدّ هذه النِّسبة على المسيرة بمرحلتَيها، فهم أَنفسهم يَمتَدّ وَصفهم إلى ما بَعد عيسى، كَما يَكشف السياق المتَّصل في سورة النساء، إذ يَبدأ بأَهل الكتاب وسؤالهم موسى [النساء: 153]، ويَسترسل في نَقضهم الميثاق والعِجل والطُّور [النساء: 154-155]، ثُمَّ يَمتَدّ في النَّسَق نَفسه إلى قَولهم على مَريم بُهتاناً ودَعواهم قَتل المسيح ﴿وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَٰنًا عَظِيمًا ۞ وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: 156-157]، ثُمَّ يَختم بامتدادهم ﴿وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ﴾ [النساء: 159]. فهم «أَهل الكتاب» في المسيرة كلّها، من مَطلعها الموسوي إلى ما بَعد المرحلة العيسوية، على الكتاب الواحد. ويُؤَكّد شُمول النِّسبة للمسيرة بمرحلتَيها مخاطَبتهم بالتَّوراة والإنجيل معاً ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوْرَىٰةُ وَٱلْإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعْدِهِۦٓ﴾ [آل عمران: 65]، فناسَب وَصف «أَهل الكتاب» الجامع مَن شَهد الكتابَين في مسيرته الواحدة.

4.صياغة «الذين أُوتوا الكتاب» ـ اسم موصول بصلة الإيتاء

أَمّا صياغة «الذين أُوتوا الكتاب» فتَبدأ باسم موصول، وهو في اللسان العَربي بنية دَلالية تَصل ما بَعدها بأَمر يَستلزم وُجوده، لا مجَرَّد أَداة نَحوية. و«الذين أُوتوا الكتاب» تَصل قَوماً بالكتاب عَبر فعل الإيتاء، والإيتاء صياغة تَدلّ على الإعطاء التابع لا على الإنزال الابتدائي، فمن أُوتي شَيئاً أَخذه عَطاءً لا أَنه نَبَع منه ابتداءً. فالصياغة تَنظر إلى القَوم من زاوية تَلَقّيهم الكتاب

إيتاءً، لا من زاوية أَصالتهم فيه. ويَتَأَكَّد هذا النَّظَر في قَوله تعالى ﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ﴾ [آل عمران: 20]، إذ قابَل «الذين أُوتوا الكتاب» بـ«الأُمّيين» الذين لم يَتَلَقَّوا كتاباً، فدَلَّت المقابلة على أَن مَناط الصياغة تَلَقّي الكتاب إيتاءً، فمن تَلَقّاه دَخل في وَصف المؤتَين، ومن لم يَتَلَقَّه بَقي أُمّياً خارج عَلاقة الإيتاء.

5.غياب النِّسبة الاسمية عن المؤتَين ـ دَليل بنيوي على تَمايز الزاوية

ومن أَدقّ ما يَكشفه الاستقراء أَن «أَهل الكتاب» جاءَتهم النِّسبة الاسمية الصَّريحة إلى موسى [النساء: 153]، في حين لم تَأتِ «الذين أُوتوا الكتاب» نِسبةٌ اسمية صَريحة إلى نَبيٍّ بعَينه في مَوضع واحد، بَل يُعَرَّفون بزاوية الإيتاء وقَرينة القَبلية. وهذا الغياب بنيوي لا عَرَضي، إذ نِسبة «أَهل الكتاب» قامَت على نُزول الكتاب في قَوميتهم الجامعة ابتداءً مع موسى، فناسَبهم وَصف النِّسبة الأَصلية. أَمّا اتّصال المؤتَين بالكتاب فجاء تَلَقّياً لا نَسَباً، إذ رُفع عيسى إلى الله ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: 158]، ولا قَومية له بالمعنى النَّسَبي ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ﴾ [آل عمران: 59]، ثُمَّ أَوحى الله إلى أَنصاره ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى﴾ [المائدة: 111]، فكان اتّصالهم بالكتاب اتّصال إيتاءٍ وتَلَقٍّ لا اتّصال نَسَبٍ وقَومية. فناسَبهم اسم الموصول وصلة الإيتاء، لا النِّسبة الاسمية. فغياب النِّسبة عنهم وحُضورها في «أَهل الكتاب» دَليل بنيوي على تَمايز الزاويتَين، زاوية النِّسبة الأَصلية وزاوية التَّلَقّي التابع.

6.قَرينة «من قَبلكم» ـ تَخصيص القَريب الملاصق

ويَتَأَكَّد هذا التَّمايز باقتران صياغة «الذين أُوتوا الكتاب» في مَواضع بقَرينة «من قَبلكم»، دون أَن تَلحق هذه القَرينة صياغة «أَهل الكتاب». وحَرف «من» الداخل على الظَّرف الزَّمني يُفيد ابتداء الغاية من نقطة قَريبة، فيُخَصّص القَبلية بالسابق الملاصق لا الممتَدّ المفتوح. فلَو قال النَّصّ «قَبلكم» مجَرَّدةً لامتَدّ الزَّمن إلى كلّ سابق، لكنّ «من قَبلكم» تَلصق القَبلية بالأَقرب زَمنياً. ويَتَرَجَّح أَن الأَقرب لَحظاً المرحلة العيسوية، آخر مَن أُوتي من الكتاب قَبل بَعثة محمد. ومن هنا يَتَبَيَّن سرّ غياب «من قَبلكم» عن «أَهل الكتاب»، فهم في مَواضع حُضور مع المؤمنين في زَمنهم لا قَبلهم، كَما في يَهود المَدينة الذين خاطَبهم النَّصّ بـ«أَهل الكتاب» وهم حاضرون ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمْ لِأَوَّلِ ٱلْحَشْرِ﴾ [الحشر: 2]، وقَوله ﴿وَأَنزَلَ ٱلَّذِينَ ظَٰهَرُوهُم مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن صَيَاصِيهِمْ﴾ [الأحزاب: 26]، فناسَب وَصفهم بالنِّسبة الحاضرة لا بالإيتاء الملاصق المتقَدّم.

7.وَحدة الكتاب في المسيرة الواحدة

ومن اقتران ما تَأَسَّس يَتَبَيَّن أَن الصياغتَين تَتَّصلان بكتاب واحد في مسيرة واحدة، لا بكتابَين لأُمَّتَين منفصلتَين. فبَنو إسرائيل ابتَدأَت مسيرتهم بموسى والتَّوراة، ثُمَّ أُرسل فيهم عيسى ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [آل عمران: 49]، فنَزَل في مسيرتهم نَفسها لا بكتاب جامع جَديد منفصل. فالتَّوراة خصوصية رِسالة موسى، والإنجيل خصوصية رِسالة عيسى، والقرآن خصوصية الرِّسالة المحَمَّدية، كلّ منها تُوسَم به نُبوَّة نَبيّه على الكتاب الجامع الواحد، لا أَنها كُتب جامعة منفصلة بَعضها عن بَعض. ويَتَجَلّى اتّصال الصياغتَين بالكتاب الواحد في خِطاب «أَهل الكتاب» بإقامة التَّوراة والإنجيل معاً ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [المائدة: 68]، فدَلّ على أَن أَهل الكتاب أَصحاب المسيرة الجامعة لخصوصِيَّتَي التَّوراة والإنجيل، لا مرحلة واحدة منهما.

8.التَّسمية صياغة بنيوية لا اسم عَلَم

ويَستحقّ التَّثبيت أَن التَّسمية في القرآن صياغة بنيوية تَنبثق من صفة قائمة في المسمَّى، لا اسم عَلَم جامد. فحين يُستعمل اسم «اليَهود» من جَذر «هاد» يَكون السياق في صفتهم الوَظيفية في الرُّجوع، وحين يُستعمل «النَّصارى» من جَذر النُّصرة يَكون السياق في مَن ناصروا عيسى، كَما يَكشف قَوله ﴿قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ﴾ [الصف: 14]، وحين تُستعمل «بَنو إسرائيل» تَكون النِّسبة لإسرائيل أَصل القَوم، وحين تُستعمل «أَهل الكتاب» أَو «الذين أُوتوا الكتاب» يَكون السياق في

عَلاقتهم بالكتاب نَفسه، نِسبةً أَو إيتاءً. فاختيار الصياغة في كلّ مَوضع يَكشف الزاوية التي يَنبغي إبرازها، ولا تُغني صياغة عن أُخرى، إذ كلّ واحدة تَكشف وَجهاً من العَلاقة لا يَكشفه سِواها.

9.النِّسبة قائمة والتَّمَسّك متَفاوت في أَصحابها

ويَكشف الاستقراء أَن نِسبة القَوم إلى الكتاب قائمة في جَميعهم، لكنّ التَّمَسّك به والإيمان يَتَفاوَتان، فمنهم من نَبَذه ومنهم من قام به. ويَكشف النَّبذ قَوله ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ﴾ [البقرة: 101]، فالإيتاء وَقَع والعَمل به انقَطَع، إذ التَّلَقّي شَيء والتَّمَسّك شَيء. ويَكشف القيام به وانفتاحه على الحَقّ اللاحق قَوله ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَمَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَٰشِعِينَ لِلَّهِ﴾ [آل عمران: 199]، فمن قام بالكتاب عَرَف الحَقّ حين يَأتيه ولو في رِسالة لاحقة، لأنه امتداد لما بَين يَديه. ويُؤَكّد التَّفاوت قَوله ﴿لَيْسُواْ سَوَآءً مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ﴾ [آل عمران: 113]، فنَفى التَّسوية وأَثبَت فيهم أُمَّةً قائمة، فدَلّ على أَن الاسم يَجمع المتَمَسّك والنابذ معاً، إذ هو نِسبة إلى الكتاب لا حُكم بالإيمان به. ويَتَجَلّى انفتاح المتَمَسّك على الحَقّ اللاحق في خَتم السياق المتَّصل ﴿لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ﴾ [النساء: 162]، فالراسخ من أَهل الكتاب يُؤمن بالمنزَل إليك وبالمنزَل من قَبلك في وَحدة لا تَنفصم.

10.النَّتائج البنيوية الجامعة

ومن اقتران كلّ ما تَأَسَّس تَتَجَلّى نَتائج محكمة تَختم القسم. الأُولى أَن «أَهل الكتاب» و«الذين أُوتوا الكتاب» ليسا مترادفَين، بَل صياغتان تَكشفان زاويتَين في النَّظَر إلى أَصحاب الكتاب، زاوية النِّسبة والاختصاص وزاوية الإيتاء والتَّلَقّي، لا أُمَّتَين منفصلتَين بكتابَين. والثانية أَن «أَهل الكتاب» نِسبة إلى الكتاب جاءَ ربطها الصَّريح بموسى أَصلِ المسيرة [النساء: 153]، وتَمتَدّ على المسيرة من مَطلعها الموسوي إلى ما بَعد المرحلة العيسوية، فهم حاضرون متَّصلون لا يَلحقهم «من قَبلكم». والثالثة أَن «الذين أُوتوا الكتاب» اسم موصول بصِلة الإيتاء، لم تَأتِ لهم نِسبة اسمية صَريحة، لأَن اتّصالهم بالكتاب تَلَقٍّ لا نَسَب، وعيسى رُفع ولا قَومية نَسَبية له، فأُوحي إلى أَنصاره فاتَّصل بهم الكتاب إيتاءً. والرابعة أَن قَرينة «من قَبلكم» تُخَصّص السابق الملاصق، فيَترَجَّح فيها لَحظ المرحلة العيسوية الأَقرب زَمنياً. والخامسة أَن الكتاب الجامع واحد في مسيرة واحدة، نَزَل فيها موسى ثُمَّ عيسى على بَني إسرائيل، فالتَّوراة خصوصية رِسالة موسى والإنجيل خصوصية رِسالة عيسى على الكتاب الواحد، لا كتابان جامعان منفصلان. والسادسة أَن النِّسبة إلى الكتاب قائمة في أَصحابه جَميعاً، والتَّمَسّك به متَفاوت، فمنهم أُمَّة قائمة ومنهم نابذ، والاسم يَجمعهم لأَنه نِسبة لا حُكم بالإيمان. والقارئ الذي يَستوعب هذا التَّمييز يَنفتح له النَّصّ في تَعامله مع الأُمَم السابقة، فيَرى الصياغتَين زاويتَين في مسيرة واحدة على كتاب واحد، لا اسمَين جامدَين لأُمَّتَين متباينتَين، فتَنتظم له منظومة الكتاب في امتدادها التاريخي عَبر الرسالات.

3.3.2.10 الكتاب والتَّحريف ـ خصوصية المضمون التَّشريعي في قابلية التَّحريف

1.التَّمهيد ـ سؤال يَطرحه التَّمييز البنيوي

تَأَسَّسَت في الأَقسام السابقة منظومة الكتاب الجامع بطَبَقاته، ونِسبة كلّ طَبَقة إلى مَصدرها البنيوي، والتَّمييز بَين مضمونه الوُجودي الكَوني ومضمونه التَّشريعي. ويَنتقل هذا القسم إلى تَأَمّل يَكشف فَرقاً جَوهرياً في طَبيعة المضامين القرآنية من جِهة قابليتها للتَّحريف. فالنَّصّ يَكشف بنيوياً وقوع التَّحريف على المضمون التَّشريعي، كَما في قَوله تعالى ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 79]، وقَوله ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: 78]. ويَطرح القارئ سؤالاً منهجياً، لماذا يَقبل المضمون التَّشريعي التَّحريف، في حين يَبقى المضمون الكَوني القَصصي محفوظاً بنيوياً، حتى تَحَدَّى النَّصّ البَشرية أَن تَأتي بمثله. ومن جَواب هذا السؤال يَنبثق فَهم محكم لخصوصية الكتاب التَّشريعي وضابط تَمييزه عن الانتحال.

2.التَّأسيس البنيوي ـ التَّحريف يَلحق المجَرَّد لا الوُجودي ذا الشاهد

ومن اقتران ما تَأسَّس في الأقسام السابقة يَتَجَلَّى التَّأسيس البنيوي للفَرق بَين المضمونَين في قابلية التَّحريف. فالمضمون الكَوني القَصصي، كَما تَأسَّس في فصل القرآن وفي 3.3.2.3، له شاهد قائم في الوجود نَفسه، إذ الآيات الكَونية تَنكَشف في الطَّبيعة، والقَصص تُطابق وقائع التاريخ، والسنن تَجري في الأمم، فأَيّ تَحريف لهذا المضمون يَنكشف بمطابقته مع الواقع الذي يَشهد له أَو يَفضحه. أمّا المضمون التَّشريعي، كَما تَأسَّس في 3.3.2.2 و3.3.2.7، فمضمون مجَرَّد لا يُقابله في الوجود المادي شاهد مباشر يُطابَق به فَوراً، إذ التَّشريع والأخلاق والقِيَم لا تَتَجَسَّد في الطَّبيعة تَجَسّد الآية الكَونية. ولا يَعني هذا أَن التَّشريع بلا حِكمة واقعية، فعلَله قائمة كَما تَأسَّس في موضعه، لكنّ شاهده أَبطأُ تَكَشّفاً وأَخفى من شاهد الآية الكَونية، فلا يَفضح تَحريفه من الواقع فَوراً. ومن هنا تَتَبَيَّن عِلَّة قابلية المضمون التَّشريعي للتَّحريف، إذ يَفتقر إلى الشاهد الوُجودي العاجل الذي يَحرس الكَوني القَصصي من التَّحوير.

3.آليات التَّحريف ـ كَشف بنيوي من النَّصّ

والنَّصّ القرآني يَكشف آليات التَّحريف التي تَلحق المضمون التَّشريعي، يَستحقّ استقراؤها واحدةً واحدةً، فهي ثَلاث آليات متَمَيّزة بنيوياً.

3.1 ـ الكتابة بالأَيدي ونِسبتها لله ـ التَّحريف الأَخطر

أَوَّل الآليات وأَخطرها قَوله تعالى ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُواْ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: 79]. ويَستحقّ التَّأَمّل في عِلَّة الويل المخصوص بها، فإنَّها لا تَلحق كلّ كتابة عن الدين، بَل تَلحق نَمَطاً مخصوصاً تُحَدّده الآية بقَيدَين مجتَمِعَين، أَن يَكتب البَشر مضموناً من عند أَنفسهم، ثُمَّ يَنسبوه إلى الله. فالعِلَّة في النِّسبة الكاذبة التي تُلبس الرَّأي البَشري قَدَسية الوَحي، لا في الكتابة ذاتها، ويُؤَكّد ذلك قَوله ﴿لِيَشْتَرُواْ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾، إذ الغاية كَسب سُلطة أَو مَنفعة من إلباسه القَدَسية. فالإنسان قَد يَبتَكر منظومات أَخلاقية وقِيماً تُلائم زَمنه وثَقافته، والابتكار في ذاته ليس مَوضع الويل، إذ للإنسان قُدرة على تَنظيم سلوكه بما يُناسب ظُروفه. وإنَّما يَقع الويل في نَسب هذه المنظومات البَشرية إلى الله، فيَتَحَوَّل التَّشريع البَشري المحَلّي الزَّمني إلى ما يَبدو تَشريعاً إلهياً شاملاً أَزلياً، فيَكتسب حَصانةً من المراجعة لأَنه نُسب إلى الله، ويُفرَض على ثَقافات لا تُلائمه بدَعوى الشُّمول، ويَستمر بَعد زَوال مُقتَضاه بدَعوى الأَزلية، ويَتَحَوَّل في وَعي الناس إلى دين مقَدَّس لا يُمَسّ.

وعَلامة هذا الإلباس البنيوية تَحصينُ الرَّأي البَشري من النَّقد، فالمضمون الذي لُبس قَدَسيةً زائفة يُرفَع فَوق المراجعة، حتى إذا نازَعه ناقد أَو فَنَّده على أُسُس عِلمية قُوبل بالأَذى أَو المحاكَمة أَو المنازَعة الملتَوية فَوق المنطق، بدلاً من أَن يُقابَل بالحُجَّة. إذ الوَحي المقَدَّس المنسوب لله إنَّما هو ما أَنزله من الكتاب وَحده، فما رُفع إليه من رؤىً بَشرية لاحقة وحُصّن من النَّقد ونازَع صَريح الكتاب فهو من النَّمَط المذموم. فكلّ كتاب أَو رَأي يَجرح ناقديه ويُؤذيهم بدل أَن يُحاجَّهم، يَكشف بفعله أَنه أُلبس قَدَسيةً ليسَت له، فيَدخل بنيوياً في مَدلول الآية. وهذا المعيار نَفسه يَقتضي أَن يَبقى كلّ فَهم بَشري معروضاً للنَّقد لا محَصَّناً منه، ومنه ما يُطرَح في هذا الكتاب نَفسه، إذ يُعرَض بصيغة التَّرَجّح قابلاً للمناقَشة والتَّعديل، فالتَّحصين من النَّقد هو عَين العَلامة على إلباس القَدَسية، والانفتاح عَليه عَلامة التَّواضع البَشري أَمام الوَحي.

ولأَن هذا الفِعل يَفرض بنيةً بَشرية محَلّية بصياغة إلهية كَونية، فيَحجب التَّطَوّر الأَخلاقي ويَفرض ثَقافةً على سِواها ويُنشئ قَدَسيةً زائفة تَحجب الحَقّ الإلهي، توَعَّد الله عَليه بالويل تَحذيراً وَقائياً من فِعل ممكن الوُقوع، بَل واقع في كَثير من المجتَمَعات التي تَخلط الموروث البَشري بالكتاب الإلهي فتَفقد القُدرة على التَّمييز بَينهما.

3.2 ـ لَيّ الأَلسنة بالكتاب ـ إسقاط المعنى لا استسقاؤه

وثاني الآليات قَوله تعالى ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: 78]. وهي أَدَقّ من الأُولى وأَخفى، إذ لا تَكتب كتاباً مستقلاً، بَل تَلوي المقصد بالكتاب القائم فتُحَرّف معناه دون أَن تُبَدّل لَفظه. وحَقيقة اللَّيّ بنيوياً قَلب اتّجاه الاستمداد، فالأَصل أَن يُستَسقى المعنى من الكتاب،

فيَكون النَّصّ مَنبعاً والفَهم تابعاً يَكشف مُراده، فإذا لُوي اللسان صار الفَهم المسبَق أَصلاً يُسقَط على النَّصّ، فيُطَوَّع الكتاب ليُوافق الرَّأي بدلاً من أَن يُؤخَذ الرَّأي من الكتاب. فينقَلب المعنى من استسقاءٍ من النَّصّ إلى إسقاطٍ عَليه، ومن ثَمَّ يُحسَب من الكتاب ما ليس منه، كَما تَكشف الآية ﴿لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾. وخَطَر هذه الآلية في تَلَبّسها بالحَقّ، فالمحَرّف لا يُعلن مخالفة الكتاب بَل يَنسب لَيَّه إليه، فيَختلط الحَقّ بالباطل ويَتَحَوَّل التَّحريف إلى ما يَبدو تَفسيراً مَشروعاً.

ومن أَمثلة لَيّ المقصد البنيوية صَرفُ قَوله تعالى ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: 106] إلى النَّسخ داخل آيات الكتاب بَعضها بِبَعض، في حين أَن مقصدها البنيوي النَّسخ بَين الرسالات لا داخل الكتاب الواحد، كَما تَأَسَّس في فصل النَّسخ (5.14). فالنَّصّ قائم بلَفظه، لكنّ مقصده لُوي من النَّسخ بَين الرسالات إلى النَّسخ في الكتاب، فحُسب من الكتاب معنىً ليس منه. وأَخطر صُوَر هذا اللَّيّ عَكسُ أَصل الدَّلالة، بأَن يُجعَل المعنى مستقىً من الوجود فيُصَيَّر المسمَّى أَصلاً للتَّسمية، لا أَن يَكون الاسم مُسقَطاً على المسمَّى لتَشاركهما الوَظيفة، إذ الأَصل في الكتاب وجُمَله وأَلفاظه المعنى المطلوب، والوجود تَطبيق له لا مَنبع له. ومثله أَخذ المعنى بالرَّأي من خارج النَّصّ دون تَتَبّع مظانّه في الكتاب نَفسه، فكلا الصورتَين تَجعل الفَهم يُسقَط على النَّصّ لا يُستَسقى منه.

3.3 ـ الكتمان ـ وتَمييز كتمان الكتاب من كتمان البَيّنات

فكتمان الكتاب التَّشريعي قَوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: 174]. وكتمان الكتاب بنيوياً ليس مجَرَّد إخفاء نَصّ، بَل تَعطيل حُكم قائم فيه ومعالجةٍ مؤَصَّلة لقَضية، فلا يُطَبَّق على الواقع، ويُستَبدَل به حُكم وَضعي يَحلّ محَلَّه. فمن عَطَّل حُكم الله المنصوص وأَحَلّ محَلَّه حُكماً وَضعياً فقَد كَتَم ما أَنزل الله، وإن لم يُخفِ لَفظه، لأَنه حَجَب أَثره وعَطَّل مُقتَضاه. ومن أَظهر صُوَر هذا الكتمان بنيوياً التَّعَصّب المذهبي والطائفي حين يُقَدّم موروث المذهب على حُكم الكتاب، أَو يُعَطّل المنصوص لصالح ما تَواضعَت عَليه الطائفة، فيُحَصّن رَأي الجَماعة من المراجعة ويَجعله حاجباً للحُكم الإلهي، وهو من أَغلَظ ما يَلحق المجتَمعات ضَرَراً، إذ يَستَبدل بحُكم الله الشامل المحكَم عَصبيةً ضَيّقة تُفَرّق ولا تَجمع. ولذلك غَلُظ الوَعيد في الآية غِلظةً تُناسب خُطورة الفِعل، فجُمع فيه عَذاب البَطن بالنار، والحِرمان من كَلام الله وتَزكيته يَوم القيامة، والعَذاب الأَليم. وضَرَر هذا الكتمان ذاتي في أَصله، إذ يَحرم صاحبه تَشريع ربّه قَبل غَيره، فيَعيش بحُكم وَضعي قاصر عن شُمول حُكم الله وإحكامه.

وأَمّا كتمان البَيّنات فقَوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾ [البقرة: 159]. والبَيّنات بنيوياً ما له حُضور مادي في الوجود، آياتٌ كَونية يَتَكَشَّف بَيانها للمتَتَبّع بأَدواته العِلمية، كَما يَكشف ربطها بالعلم في قَوله ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: 49]، أَو بَيّنات معضّدة للرسل عَضَّدَت رسالاتهم في الوجود، كَما في بَيّنات موسى ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُم مُّوسَىٰ بِٱلْبَيِّنَٰتِ﴾ [البقرة: 92] وبَيّنات عيسى ﴿وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ﴾ [البقرة: 87]. وعِقاب كتمانها اللَّعن، وهو بنيوياً الإبعاد والطَّرد من رحمة الله وبركته، لا السبّ ولا الشَّتم، فمن لَعَنه الله انقَبَض وَعيه وانحَبَس علمه فلم يُثمر ولم يَنتشر، إذ حُرم بركة البَلاغ والمناقَشة والنَّقد التي بها يَنمو العلم ويَتَوالَد. فكاتم البَيّنة يَلعنه الله بحَبس علمه عن النَّماء، ويَلعنه الناس لحِرمانهم مما كَتَم. ومن هنا يَتَبَيَّن الفَرق البنيوي بَين الكتمانَين، فكتمان الكتاب التَّشريعي ضَرَره ذاتي فَردي يَحرم الكاتم تَشريعَ ربّه، وكتمان البَيّنة الكَونية ضَرَره مزدَوج، ذاتي على الكاتم باضمحلال علمه، واجتماعي على الإنسانية بحِرمانها من علم وُجودي نافع. وهذا يَكشف أَن العلم الكَوني مَنفعة إنسانية عامَّة يَجب بَلاغها، يَتَّسق مع مَنهج الراسخين في العلم الذي تَأَسَّس في 3.3.2.3، ومع مَنهج كتاب «أَصل الوُجود» في بَلاغ ما تَوَصَّل إليه وعَرضه للنَّقد والتَّعديل.

4.الحكمة ضابط الحُكم ـ الأَبدي الإلهي والظَّرفي البَشري

ومن أَدقّ ما يَكشف بنية المنظومة التَّشريعية وضابط تَمييز الإلهي من البَشري فيها، اقتران الكتاب بالحكمة في النَّصّ القرآني. فالاستقراء يَكشف ظاهرةً بنيوية لافتة، أَن النَّصّ لا يَقرن تَعليم الكتاب مفرَداً، بَل يَقرنه بالحكمة ملازمةً مطّردة، كَما في قَوله ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [البقرة: 129 ☆ البقرة: 151 ☆ آل عمران: 164 ☆ الجمعة: 2]، وقَوله ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ

وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [النساء: 113]، وقَوله ﴿لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ﴾ [آل عمران: 81]. والملازمة بنيوية، تَكشف أَن الكتاب يَحمل الأَحكام، والحكمة تَحمل عللها وأَسبابها التي تَضبط صفتها وتَطبيقها، فلا حُكم بلا عِلَّة، ولا يَستقيم تَطبيق حُكم بمعزل عن العِلَّة التي يَنبثق منها.

4.1 ـ الحكمة بنيوياً ـ العلَل والأَسباب لأَيّ حُكم

والحكمة في الاستقراء النَّصّي بنيوياً العلَل والأَسباب لأَيّ حُكم، إلهياً كان أَو بَشرياً، إذ لا حُكم يَقوم بلا عِلَّة تَحمله. والحُكم يَكتسب صفته من صفة علَّته، فإن كانَت العِلَّة أَبدية شاملة حَمَل الحُكم صفتها فكان أَبدياً شاملاً، وإن كانَت العِلَّة ظَرفية زائلة حَمَل صفتها فكان ظَرفياً يَزول بزَوالها. فالحكمة هي الضابط الذي يَكشف طَبيعة الحُكم من طَبيعة علَّته، ومن هنا كانَت ملازمتها للكتاب، إذ بها يُمَيَّز الحُكم الأَبدي الشامل من الحُكم الظَّرفي الزائل.

4.2 ـ العلَّة الأَبدية ـ التَّحريم الإلهي وتَفصيله الربوبي

فإذا كانَت العِلَّة أَبدية شاملة، حَمَل الحُكم صفة الأَبدية والشُّمول، وهذا شأن المحرَّمات، إذ عللها أَبدية شاملة فناسَب شُمولها وتأبيدها في الواقع. وهذا الحُكم اختصاص بنيوي لله وَحده ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: 40]، لأَن إدراك العِلَّة الأَبدية الشاملة يَستلزم رُؤية الواقع رُؤيةً شاملة عابرة للزَّمان والمَكان، وهي من صفات الذات المطلقة لا من إمكانات الإنسان المحَدود بثَقافته وزَمنه. ثُمَّ تَأتي الحكمة في وَجهها الثاني، إذ يَتَناغَم تَطبيق الحُكم الأَبدي مع ثَقافة الأمم وتَطَوّرها، فيَتَنَزَّل لكلّ رِسالة بتَفصيل يُلائمها، وهو التَّفصيل الربوبي الذي يَنسب لرَبّ العالمين في تَدبيره الزَّمكاني، كَما تَأَسَّس في 3.3.2.6، ويَكشفه خَتم تَفصيل المحكَمات بقَوله ﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوْحَىٰٓ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلْحِكْمَةِ﴾ [الإسراء: 39]. فالعِلَّة الأَبدية لله، وتَفصيلها المتَناغم مع الأمم حكمةٌ ربوبية، كلاهما من الحكمة في وَجهَيها الإلهي.

4.3 ـ العلَّة الظَّرفية ـ المَنع البَشري الزائل

وإذا كانَت العِلَّة ظَرفية، حَمَل الحُكم صفة الظَّرفية، وهذا شأن المَنع والأَمر البَشري. فالأمم والسُّلطات مؤَهَّلة بنيوياً أَن تَأمر وتَنهى بما يُلائم ظُروفها ومقتَضى حاجاتها، ضِمن إطار الحَلال الإلهي العامّ، إذ لكلّ أُمَّة تَشريع ظَرفي تَستجيب به لواقعها. ومثاله البنيوي مَنع تَداول صِنف أَصابه فَساد أَو وَباء، فهو مَنع مَنوط بعِلَّة محَدَّدة، ظَرفي يَزول بزَوالها، لا يَدَّعي تَحريماً ولا يَنقض حَلال الله، بَل يُنَظّم تَداوله في ظَرفه. غَير أَن هذا الحُكم البَشري لا يَحمل العِلَّة الأَبدية الشاملة، فلا يَبلغ مَبلغ التَّحريم، بَل يَدور مع علَّته وُجوداً وعَدماً. فإذا زالَت العِلَّة وَجب زَوال الحُكم ضَرورةً بنيوية، وإن استَمَرّ بَعد زَوال علَّته انقَلَب إلى تَحريم بَشري يُفرَض على الناس بلا عِلَّة قائمة، فيَدخل تَحت الويل المتَوَعَّد به في البقرة 79، لأنه ادَّعى الشُّمول والتأبيد اللَّذَين هما من اختصاص الله وَحده.

4.4 ـ القاعدة البنيوية المحكمة ـ التَّحريم والتَّحليل خاصية إلهية

ومن اقتران ما تَأَسَّس تَتَجَلَّى القاعدة المحكمة، أَن التَّحريم والتَّحليل خاصية إلهية حصرية مقفلة على النَّصّ، لا يُحَرّم إنسان حَلالاً أَحَلَّه الله، ولا يُحَلّل حَراماً حَرَّمه، لأنهما يَستلزمان العِلَّة الأَبدية الشاملة التي لا تَكون إلا لله. وأَمّا المَنع والإباحة وإدارة الحَلال فاختصاص الأمم والسُّلطات ضِمن إطار الحكمة الظَّرفية، بشَرط الارتباط بعِلَّة صَريحة، والزَّوال بزَوالها، وعَدم ادّعاء القَدَسية الإلهية. والقارئ البَنيوي يَكشف التَّحريف بمَنهج محكم، إذ يَختبر الحُكم المنسوب لله بطَبيعة علَّته، فإن قام على عِلَّة أَبدية شاملة فهو إلهي، وإن قام على عِلَّة ظَرفية زائلة فهو بَشري، فإن استَمَرّ بَعد زَوال علَّته مع نِسبته لله فهو تَحريف يَفرض الظَّرفي البَشري بصياغة الأَبدي الإلهي.

5.حِفظ الكَوني القَصصي ـ التَّحَدّي مقابل التَّحذير

ومن اقتران ما تَأَسَّس يَتَجَلَّى سرّ الحِفظ البنيوي للمضمون الكَوني القَصصي، وفَرقه عن المضمون التَّشريعي في التَّعامل النَّصّي. فالنَّصّ يَتَعامَل مع المضمونَين بصورتَين مختَلفتَين تَكشفان طَبيعة كلٍّ منهما. ففي المضمون التَّشريعي يُنذِر ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة: 79]، والإنذار وَقائي يُحَذّر من فِعل ممكن الوُقوع، لأَن المضمون التَّشريعي مجَرَّد قابل

للتَّحوير، يَستلزم تَحذيراً يَحرس الناس من الانزلاق إليه. وفي المضمون الكَوني القَصصي يَتَحَدَّى ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88]، والتَّحَدّي يَكشف استحالة المنافسة لا التَّحذير من فِعل ممكن، لأَن المضمون الكَوني محفوظ بشُهود الوجود فلا يُحاكى.

وعِلَّة هذا الاختلاف بنيوية، فالمضمون التَّشريعي مجَرَّد لا شاهد عاجل له في الوجود، فالتَّحريف فيه ممكن يَستلزم التَّحذير، والمضمون الكَوني القَصصي له شاهد قائم في الوجود، إذ الآيات الكَونية تنكَشف في الطَّبيعة والقَصص تُطابق التاريخ والسنن تَجري في الأمم، فالواقع نَفسه يُدافع عنه، فلا يَحتاج إلى تَحذير وَقائي بَل يَتَحَدَّى البَشر أَن يُحاكوه. ويَكشف هذا التَّأسيس مبدأً جَوهرياً، أَن أَيّ فَرضية فِكرية أَو كَونية لا تَستمر إلا بتَوافقها مع الواقع، والتَّوافق مع الواقع شَرط البَقاء الفِكري، والنَّظريات المخالفة للواقع تَفنى ذاتياً لأَن الواقع يَفضح مخالفتها.

ويَتَأَكَّد هذا في تَدَرّج التَّحَدّي تَيسيراً في القَدر المطلوب، إقامةً للحُجَّة عَليهم، فبَدأ بتَحَدّيهم بالقرآن كلّه ﴿لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسراء: 88]، ثُمَّ بحَديث مثله ﴿فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ﴾ [الطور: 34]، ثُمَّ بعَشر سُوَر ﴿فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: 13]، ثُمَّ بسورة واحدة ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [يونس: 38]. فكلّما عَجَزوا عن القَدر الأَكبر خَفَّف إلى ما دونه، حتى تَحَدّاهم بأَقلّ قَدر مُمكن، فعَجَزوا عنه أَيضاً، فقامَت الحُجَّة بعَجزهم عن الأَيسر بَعد عَجزهم عن الأَكبر.

والتَّحَدّي بنيوياً يَكشف ثِقة المَصدر الإلهي بمضمونه، إذ يَعلم أَنه يَستَمدّ صدقه من شُهود الوجود نَفسه، فلا يَستطيع البَشر مُحاكاته مَهما اجتَمَعوا، لا نَصاً مفترىً ولا مضموناً يُطابق الواقع. فالقارئ البَنيوي يَرى في هذا التَّحَدّي بُرهاناً ذاتياً على المَصدر الإلهي، إذ لا يَتَحَدَّى الإنسان البَشرية بكاملها بمضمون يُمكن أَن يُحاكى، والتَّحَدّي يَستلزم ثِقةً لا تَنبثق إلا من مَصدر يَتَجاوَز الإمكانات البَشرية.

6.وَحدة الكتاب ـ الإيمان ببَعضه دون بَعض تَحريف

ومن أَدقّ الشَّواهد البنيوية على وَحدة الكتاب التَّشريعي قَوله تعالى ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [البقرة: 85]. والآية تَكشف أَن الكتاب الجامع منظومة متكاملة لا تُجَزَّأ، يَنبثق إحكامها من تَكامل أَجزائها، فالإيمان ببَعضه دون بَعض تَحريف لبنيته. فانتقاء ما يُلائم الهَوى وتَرك ما يُخالفه يَكسر وَحدة المنظومة، والاحتجاج ببَعض الكتاب على بَعضه الآخر يُناقض تَكامله، والتَّحَزّب لطَبَقة من طَبَقاته باختزاله في المحكَمات وَحدها أَو المتَشابهات وَحدها يَفقده وَحدته. والمنظومة بنيوياً تَستلزم استقراء طَبَقاتها معاً، كَما تَأَسَّس في 3.3.2.1، فالإيمان بالكتاب يَعني القَبول بمنظومته كاملةً لا انتقاء أَجزاء منها ورَفض أُخرى.

ويَكشف النَّصّ عِلَّة هذا التَّجزيء صَريحةً، وهي التَّحَزّب والتَّعَصّب لمعتَقَد راسخ، كَما في قَوله ﴿وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمِنَ ٱلْأَحْزَابِ مَن يُنكِرُ بَعْضَهُۥ﴾ [الرعد: 36]، إذ نَسَب إنكار البَعض إلى «الأَحزاب»، والحِزب جَماعة تَعَصَّبَت لرَأيها، فتَقبل من الكتاب ما يُوافق معتَقَدها وتُنكر ما يُخالفه. فالعَصبية المذهبية هي العِلَّة التي تَحمل صاحبها على تَجزئة الكتاب، فيُحَكّم هَواه الحِزبي في كَلام الله قَبولاً ورَفضاً، فيَقع في التَّحريف من حَيث يَحسب أَنه متَمَسّك. وهذا التَّجزيء صورة خَفية من صُوَر التَّحريف، إذ لا يُبَدّل النَّصّ ولا يَلوي مقصده، بَل يَبتُر المنظومة فيُؤخَذ الجُزء معزولاً عن سياقه الجامع فيُحَمَّل ما لا يَحتمله لو رُدّ إلى كلّيته.

7.ميثاق البَيان والكفر بَعد العلم

ومن الشَّواهد البالغة الأَهَمّية قَوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ﴾ [آل عمران: 187]. والآية تَكشف ميثاقاً إلهياً مع الذين أُوتوا الكتاب بالتزامَين متَكاملَين، بَيان الكتاب للناس كَما هو دون لَيّ، وعَدم كتمانه بحَجب أَجزائه. والميثاق بنيوياً يَخصّ الكتاب الذي أُنزل بحَقّه، لا الكتب البَشرية التي كُتبَت بأَيدٍ ونُسبَت لله، فالمأخوذ عَليهم بَيان ما أُنزل من الله، لا بَيان ما كَتَبه البَشر ونَسَبوه إليه. ومن نَبذ هذا الميثاق فجَمَع بَين كتمان الكتاب ولَيّ مقصده ونِسبة البَشري إلى الله، خان الميثاق بنيوياً، إذ لم يُبَيّن الكتاب الإلهي بَل فَرَض مكانه ما انتَحَله.

ويَكشف الاستقراء أَن جُحود الكتاب لا يَنشأ غالباً عن جَهل به، بَل عن كفر به بَعد معرفته، إذ يَأتيهم الحَقّ فيَعرفونه ثُمَّ يَردّونه عِناداً، كَما في قَوله ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ﴾ [البقرة: 89]. فنَبذ الميثاق ليس عن خَفاء الحَقّ، بَل عن رَدّه بَعد انكشافه، وهو أَشَدّ من الجَهل، إذ الجاهل يُعذَر بجَهله، وأَمّا من عَرَف الحَقّ ثُمَّ كَتَمه أَو لَواه أَو فَرَض عَليه ما ليس منه، فقَد نَقَض الميثاق عن بَيّنة. فالميثاق قائم في كلّ من حَمَل الكتاب أَن يُبَيّنه لا أَن يَكتمه، وأَن يُبَلّغه كَما أُنزل لا أَن يُحَرّف مقصده، فمن خالَف ذلك دَخَل في الذين نَبَذوه وراء ظُهورهم.

8.تَمييز الكتاب الإلهي عن الكتب البَشرية ـ والحِفظ المزدَوج في الرّسالة المحَمَّدية

ومن اقتران ما تَأَسَّس يَتَجَلّى تَمييز منهجي محوري، أَن الكتاب الإلهي ما أَنزله الله بحَقّه، يَحمل صفات مَصدره من الإحكام والإتقان والتَّكامل وعَدم التَّناقض، والكتب البَشرية ما كَتَبه البَشر ونَسَبوه إلى الله أَو دَمَجوه بالوحي الإلهي، يَحمل صفات مَصدره من التَّفاوت والاضطراب والتَّقَيّد بزَمن وثَقافة. والتَّمييز بَينهما شَرط بنيوي لكلّ فَهم منهجي، يَكشفه استقراء النَّصّ من ذاته بمَنهج عَدم التَّرادف والتَّماثل البنيوي، فما حَمَل صفات الإحكام والشُّمول فهو من الكتاب، وما حَمَل صفات المحَلّية والتَّناقض فهو منسوب إليه بَشرياً. وقَد تَبَيَّن في 3.3.2.9 أَن التَّوراة والإنجيل خصوصيتان رِساليتان على الكتاب الجامع الواحد، فالتَّحريف لا يَلحق الخصوصية الرِّسالية في أَصلها، بَل يَلحق ما أُقحم عَليها من كتب بَشرية نُسبَت إلى الله.

وتَختصّ الرِّسالة المحَمَّدية بحِفظ مزدَوج يَصونها من التَّحريف. فالنَّصّ محفوظ من التَّحوير اللَّفظي ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: 9]، تَصل آياته كَما نَزَلَت بدقَّة نَصّية كاملة. والكتاب الجامع محفوظ ببنيته المتَكاملة في طَبَقاته، فأَيّ تَحريف في الفَهم يَنكشف بعَرضه على البنية الكاملة. ومن ثَمَّ، التَّحريف في الرِّسالة المحَمَّدية لا يَطال النَّصّ بَل يَطال الفَهم، إذ لا يَستطيع المحَرّف تَغيير حُروف القرآن، لكنّه قَد يُحَرّف فَهمه بإسقاط مَسارات خارجية عَليه، أَو باجتزاء الآيات عن سياقها، أَو بكتمان أَجزاء من المنظومة، أَو بإلباس كتب بَشرية قَدَسية القرآن. والقارئ البَنيوي يَكشف هذه التَّحريفات بمَنهج استقراء النَّصّ من ذاته، ورَدّ المتَشابه إلى المحكَم، ورَفض المَصادر الخارجية التي لا أَصل لها في النَّصّ، ومطابقة المضمون بالواقع، فيَنفصل عنده الكتاب الإلهي عمّا أُلبس به من انتحال.

9.النَّتائج البنيوية الجامعة

ومن اقتران كلّ ما تَأَسَّس في هذا القسم تَتَجَلّى نَتائج محكمة تَختمه. الأُولى أَن التَّحريف يَلحق المضمون التَّشريعي المجَرَّد لا المضمون الكَوني القَصصي، إذ الأَوَّل يَفتقر إلى الشاهد الوُجودي العاجل، والثاني يَفضحه الواقع فَور تَحريفه. والثانية أَن آليات التَّحريف ثَلاث، كتابة بَشرية تكتسب قدسيتها بنسبتها إلى الله (البقرة 79)، ولَيّ المقصد بإسقاط الفَهم على النَّصّ لا استنطاقه منه (آل عمران 78)، وكتمان الكتاب بتَعطيل حُكمه وإحلال الوَضعي محَلَّه (البقرة 174). والثالثة أَن عَلامة إلباس القَدَسية تَحصينُ الرَّأي من النَّقد، فما جُرح ناقده بدل أَن يُحاجَّ فقَد أُلبس قَدَسيةً ليسَت له، ومنه التَّعَصّب المذهبي الذي يُقَدّم موروث الحِزب على الكتاب. والرابعة أَن الحكمة عللُ الأَحكام وأَسبابها، والحُكم يَكتسب صفته من علَّته، فالتَّحريم الإلهي أَبدي شامل اختصاصه لله وتَفصيله الربوبي يُلائم الأمم، والمَنع البَشري ظَرفي يَزول بزَوال علَّته، فإن استَمَرّ بَعدها مع نِسبته لله انقَلَب تَحريفاً. والخامسة أَن المضمون الكَوني محفوظ بحِفظ مزدَوج، إلهيٍّ للنَّصّ وذاتيٍّ بمطابقة الواقع، فناسَبه التَّحَدّي لا التَّحذير. والسادسة أَن الكتاب منظومة لا تُجَزَّأ، والإيمان ببَعضه دون بَعض تَحريف علَّته التَّحَزّب (البقرة 85 ☆ الرعد 36). والسابعة أَن الميثاق أُخذ على حَمَلة الكتاب ببَيانه لا كتمانه، وأَن جُحوده كفر بَعد معرفة لا جَهل (آل عمران 187 ☆ البقرة 89). والثامنة أَن التَّحريف في الرِّسالة المحَمَّدية لا يَطال النَّصّ المحفوظ بَل يَطال الفَهم، فيُكشَف بمَنهج استقراء النَّصّ من ذاته ورَفض المَصادر الخارجية ومطابقة الواقع. والقارئ الذي يَستوعب هذه المنظومة يَنفتح له النَّصّ القرآني محكماً، فيُمَيّز الكتاب الإلهي عمّا أُلبس به من انتحال، ويَكشف آليات التَّحريف في الفَهم بمَنهج بنيوي، ويَجمع بَين النَّصّ والواقع في وَحدة لا تَناقض فيها.

3.3.2.11 المنظومة الجامعة للكتاب ـ خاتمة الفصل

1.التَّمهيد ـ من الاستقراء الجُزئي إلى المنظومة الكُلّية

تَأَسَّس في الأَقسام السابقة بنيان الكتاب الجامع طَبَقةً طَبَقة، ومفهوماً مفهوماً، حتى اكتَمَلَت صورته البنيوية. فابتَدَأ الفصل بتَعريف الكتاب اسماً ودَلالةً، كلًّا جامعاً يَستوعب أَربع طَبَقات في وَحدة محكمة (3.3.2.1)، ثُمَّ أَسَّس القاعدة المنهجية الكُبرى «صفة الآية صفة مَصدرها» التي تَفصل المضمون الوُجودي الربوبي من المضمون التَّشريعي الإلهي (3.3.2.2)، ثُمَّ كَشَفَ منظومة المحكَمات والمتَشابهات في آل عمران 7 (3.3.2.3)، ثُمَّ التَّمييز اللُّغوي بَين «من الله» و«من رَبّ العالمين» (3.3.2.4)، ثُمَّ التَّمييز الرَّسمي بَين «كتاب» بأَلف مثبتة و«كتٰب» بأَلف خنجرية (3.3.2.5)، ثُمَّ تَفصيل الكتاب بَياناً للمحكَم في كلّ زَمن (3.3.2.6)، ثُمَّ ما بَين يَدَي الكتاب مستَجَدّاً تَشريعياً يَطلب التَّصديق (3.3.2.7)، ثُمَّ تَمييز هذا المستَجَدّ بتَقَفّي الكلي الثابت (3.3.2.8)، ثُمَّ أَهل الكتاب والذين أُوتوا الكتاب تَمييزاً للزاوية في مسيرة واحدة (3.3.2.9)، ثُمَّ الكتاب والتَّحريف وخصوصية المضمون التَّشريعي في قابليته للتَّحوير (3.3.2.10). وهذا القسم الختامي يَجمع ما تَأَسَّس في صورته المتَكاملة، ليَنفتح للقارئ الكتاب الجامع بوَحدته البنيوية، تَتَكامل طَبَقاته الأَربع في منظومة واحدة، تَنبثق من مَصدر إلهي واحد، تُؤَدّي وَظيفة محكمة في هداية الإنسان في كلّ زَمن.

2.الكتاب الجامع ـ الطَّبَقات الأَربع في منظومة واحدة

من اقتران كلّ ما تَأَسَّس يَتَجَلّى الكتاب الجامع بطَبَقاته الأَربع المتَكاملة، كَما عَرَّفها 3.3.2.1 ثُمَّ بَيَّنتها الأَقسام اللاحقة بدقَّة. فالطَّبَقة الأُولى القرآن المتَشابه، آياتٌ كَونية وقَصصية وسننية تَتَشابه بَعضها مع بَعض في بنية متَكاملة فيُبَيّن بَعضها بَعضاً بالترتيل الموضوعي، تَنسب لرَبّ العالمين بفاعلية ربوبية لأَن مضمونها وُجودي يُحاكي السنن والتاريخ والكَون، تَأَسَّسَت في 3.3.2.3. والطَّبَقة الثانية المحكَمات، الكليات التَّشريعية الثابتة الآمرة والعَقدية مضافاً إليها المحرَّمات، أُمّ الكتاب ومَرجعه، تَتَشاركها كلّ الرسالات بنَصّ ومعنىً عامّ ثابتَين، تَنسب لله بمَصدرية أَمرية لأَن مضمونها تَشريع مجَرَّد لا حضور كَوني له، تَأَسَّسَت في 3.3.2.3. والطَّبَقة الثالثة تَفصيل الكتاب، بَيان داخلي للمحكَم يَكشف دَقائقه ويَتَماهى مع زَمن كلّ رِسالة وثَقافة أُمَّتها، يَنسب لرَبّ العالمين بفاعلية ربوبية لأَنه يَكتسب صفة التَّماهي الزَّمني، تَأَسَّس في 3.3.2.6. والطَّبَقة الرابعة ما بَين يَدَي الكتاب، المستَجَدّ التَّشريعي المخصوص بالرِّسالة المحَمَّدية لم يَنزل في الرسالات السابقة، يَنسب لله بمَصدرية أَمرية محكَماً وتَفصيلاً معاً لأَنه تَشريع مجَرَّد نَزل محكَمه وتَفصيله في زَمن واحد بلا فاصل بَين الرسالات، يَستلزم تَصديقاً من القرآن بحُضوره الوُجودي لخُروجه عن مأَلوف الوَعي، تَأَسَّس في 3.3.2.7. والطَّبَقات الأَربع داخل الكتاب الجامع لا منفصلة عنه، تَتَكامل في وَحدة بنيوية محكمة، لكلّ طَبَقة خَصائصها ونِسبتها ووَظيفتها، والقارئ البَنيوي يَجمع بَينها ويَستقرئ من كلٍّ منها ما يُلائم سياقها، ومن لم يَستوعب أَن المحكَمات بَعض من الكتاب لا أَن الكتاب محكَمات عَسر عَليه فَهم سائر الطَّبَقات.

3.المنظومة الإلهية والمنظومة الربوبية ـ تَكامل لا انفصال

ومن أَدقّ ما تَكَشَّف في هذا الفصل التَّكامل البنيوي بَين المنظومة الإلهية والمنظومة الربوبية في الكتاب الجامع، كَما تَأَسَّس في 3.3.2.4. فالمنظومة الإلهية مَصدرها الذات المطلقة خارج الوجود، نِسبتها أَمرية مَصدرية لا مكانية، تَستوعب المحكَمات الكلية الثابتة والمستَجَدّ التَّشريعي، إذ كلاهما تَشريع مجَرَّد لا حضور كَوني له. والمنظومة الربوبية مَصدرها رَبّ العالمين بفاعلية ربوبية مباشرة في الوجود، نِسبتها فاعلية تَتَجَلّى في الكَون والتاريخ، تَستوعب القرآن المتَشابه الكَوني القَصصي وتَفصيل المحكَمات المتَماهي مع الزَّمن. والمنظومتان متَكاملتان تَنبثقان من مَصدر واحد، فالذات الإلهية تَتَجَلّى في الوجود من خِلال مقام الرُّبوبية، والمنظومة الربوبية امتداد فاعلي لها في الوجود لا انفصال عنها، والكتاب الجامع يَستوعب التَّجَلّيَين معاً، يَكشف الذات في أَمرها المطلق ويَكشف الوجود في انضباطه بسنن الرُّبوبية. والقارئ البَنيوي يَستقرئ الكليات الإلهية من نِسبتها الأَمرية المَصدرية، ويَستقرئ المنظومة الربوبية من فاعليتها في الوجود، فلا يَخلط بَين النِّسبتَين، فيُحفَظ التَّمييز البنيوي مع وَحدة المَصدر الإلهي.

4.التَّمييز اللُّغوي والرَّسمي ـ دقَّة الصياغة في كَشف النِّسبة

ومن أخصّ ما يَكشف إحكام المنظومة دقَّة الصياغة القرآنية في تَمييز النِّسبة لَفظاً ورَسماً، تَأكيداً لمَنهج عَدم التَّرادف. فالتَّمييز اللُّغوي بَين «من الله» و«من رَبّ العالمين» يَكشف نِسبتَين متَمَيّزتَين، إذ «من» ليسَت مكانية لأن الذات المطلقة مفارقة للزَّمكان، بَل «من الله» نِسبة أَمرية مَصدرية تَدلّ على صُدور الأَمر عن الذات دون انتقال من حَيّز، والآلية الفعلية لتَحَقّقه تَجري بسنن الربوبية، و«من رَبّ العالمين» فاعلية ربوبية مباشرة تَتَجَلَّى في الوجود بآلية مَلموسة تَتَفاعل مع الزَّمن والمَكان، كَما تَأَسَّس في 3.3.2.4. والتَّمييز الرَّسمي بَين «كتاب» بألف مثبتة و«كتٰب» بألف خنجرية يَكشف مَوضع الاستقراء لا نوع المضمون، فإثبات الألف يَدلّ على ما يُستَقرَأ من خارج النَّصّ في سنن الوجود ومعطياته، وغيابها يَدلّ على ما يُستَقرَأ من داخل النَّصّ بَين آياته بالترتيل الموضوعي، كَما تَأَسَّس في 3.3.2.5. وهذان التَّمييزان يَكشفان أن الرَّسم القرآني واللَّفظ القرآني ليسا عَفوياً، بَل يَحملان دَلالات بنيوية تَفتح للقارئ مَوضع استقراء المَنسوب ونِسبته، فلا يَخلط المَصدرية الأَمرية بالفاعلية الربوبية، ولا الكتاب الكَوني السنني بالكتٰب النَّصّي القرآني.

5.الميثاقات البنيوية ـ منظومة الالتزام مع الكتاب

ومن أدقّ ما يَستحقّ التَّأكيد منظومة الميثاقات التي تَكشف العَلاقة بَين المَصدر الإلهي والمتَلَقّي الإنساني. فميثاق الأنبياء قَوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ﴾ [آل عمران: 81]، ميثاق على حَمل الكتاب والحكمة معاً، النَّصّ وعللِه. وميثاق حَمَلة الكتاب قَوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ [آل عمران: 187]، ميثاق ببَيان الكتاب وعَدم كتمانه، كَما تَأَسَّس في 3.3.2.10. وميثاق المؤمنين بالكليات السُّلوكية قَوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [البقرة: 83]، ميثاق على المحكَمات الكُبرى. والميثاقات منظومة متكاملة، يَحمل الأنبياء فيها الكتاب والحكمة، ويُبَيّن حَمَلة الكتاب ولا يَكتمون، ويَلتَزم المؤمنون بالكليات، فتَكشف أن العَلاقة بالكتاب التزام في كلّ زَمن، بَيانٌ لا كتمان، وعملٌ لا نَبذ.

6.ربط فصلَي القرآن والكتاب ـ القرآن طَبَقة في الكتاب الجامع

ومن أدقّ ما يَستحقّ التَّأكيد العَلاقة البنيوية بَين فصل القرآن (3.3.1) وفصل الكتاب (3.3.2). فقَد كَشَف فصل القرآن المضمون الكَوني القَصصي السنني المنسوب لرَبّ العالمين بفاعلية ربوبية، يَكشف نَفسه بنَفسه ويَتَلاقى مع الواقع فيَنبثق منه التَّصديق الذاتي بشُهود الوجود. وكَشَف فصل الكتاب المضمون الجامع الذي يَستوعب القرآن طَبَقةً من طَبَقاته الأَربع هي المتَشابهات، فالكتاب أَوسع من القرآن لأنه يَضمّ معه المحكَمات والتَّفصيل والمستَجَدّ. والعَلاقة بَينهما تَكامل بنيوي محكم، فالقرآن جُزء من الكتاب يُؤَدّي وَظيفة مخصوصة في المنظومة، إذ يُعَضّد المحكَم بحُضوره الوُجودي، ويُصَدّق المستَجَدّ الذي يَعجز الوَعي عن إثباته من أَدواته المباشرة، كَما تَأَسَّس في 3.3.2.7. والقارئ الذي يَجمع بَين الفَصلَين يَرى الكتاب الجامع بطَبَقاته، يُمَيّز القرآن الكَوني القَصصي من المحكَم التَّشريعي، ويَستقرئ كلّ طَبَقة بمَنهجها، فلا يَختزل الكتاب في القرآن ولا القرآن في التَّشريع.

7.منهج التَّعامُل مع الكتاب الجامع ـ خُلاصة بنيوية

ومن اقتران كلّ ما تَأَسَّس تَتَجَلَّى خُلاصة المَنهج البنيوي للتَّعامُل مع الكتاب الجامع. فالقارئ البَنيوي يُمَيّز الطَّبَقات الأَربع بمَعايير بنيوية، أَوَّلها طَبيعة المضمون، أَهو وُجودي كَوني قَصصي فربوبي، أَم تَشريعي قِيمي مجَرَّد فإلهي، تَطبيقاً للقاعدة الكُبرى «صفة الآية صفة مَصدرها» في 3.3.2.2، وهي المعيار الفاصل لا الفاعل اللُّغوي ولا اسم السورة ولا العَلامة اللَّفظية وَحدها. ويَستعين بالنِّسبة اللُّغوية، «من الله» للكليات الإلهية والمستَجَدّ، و«من رَبّ العالمين» للقرآن الكَوني والتَّفصيل، وبالرَّسم القرآني الذي يَكشف مَوضع الاستقراء، داخل النَّصّ أَو في شُهود الوجود. ويَستقرئ الكتٰب النَّصّي من ذاته بالترتيل الموضوعي واقتران المتَماثلات في مَواضعها، ويَستقرئ الكتاب الكَوني من الوجود بالبَحث العَملي في سننه، ويَجمع بَينهما بمطابقة النَّصّ مع الواقع على مَنهج الراسخين في العلم الذي تَأَسَّس في 3.3.2.3. ويَحترم خَصائص كلّ طَبَقة، فالمحكَمات تَستلزم التَّعضيد بالحَقّ لا التَّصديق، والمتَشابهات تَنفتح بالترتيل بَين مثانيها، والتَّفصيل يَتَجَدَّد فَهمه دون أن يَكسر

المحكَم، والمستَجَدّ يَستلزم التَّصديق من القرآن بحُضوره الوُجودي. ويُمَيّز المستَجَدّ بتَقَفّي الكلي الثابت المحصور المنضبط بضابطه، فما خَرج عنه فمَظِنَّة المستَجَدّ، يُتَبَيَّن بطَريق النَّفي لا الإثبات المباشر، كَما تَأَسَّس في 3.3.2.8.

8.الكتاب والحكمة ـ العِلَل ضابط التَّطبيق

ومن أدقّ الكَشف البنيوي في هذا الفصل منظومة الكتاب والحكمة، إذ يَقرن النَّصّ تَعليم الكتاب بالحكمة ملازمةً مطّردة، كَما تَأَسَّس في 3.3.2.10. فالكتاب يَحمل الأَحكام، والحكمة تَحمل عللها وأَسبابها، فلا حُكم بلا عِلَّة، ولا يَستقيم تَطبيق حُكم بمعزل عن علَّته. والحكمة بنيوياً العلَل والأَسباب لأيّ حُكم، إلهياً كان أَو بَشرياً، والحُكم يَكتسب صفته من صفة علَّته. فإن كانَت العِلَّة أَبدية شاملة حَمَل الحُكم صفة الأَبدية والشُّمول، وهذا شأن التَّحريم والتَّحليل، خاصية إلهية حصرية ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: 40]، لأن إدراك العِلَّة الأَبدية الشاملة يَستلزم رُؤيةً عابرة للزَّمان والمَكان من صفات الذات المطلقة لا الإنسان المحَدود، ويَأتي تَفصيل هذا المحرَّم الأَبدي متَناغماً مع الأمم تفصيلاً ربوبياً، كلاهما من الحكمة في وَجهَيها الإلهي. وإن كانَت العِلَّة ظَرفية زائلة حَمَل الحُكم صفة الظَّرفية، وهذا شأن المَنع والأَمر البَشري، تَأمر به الأمم والسُّلطات بما يُلائم حاجاتها ضِمن إطار الحَلال الإلهي، يَدور مع علَّته وُجوداً وعَدماً ولا يَبلغ مَبلغ التَّحريم. فإن استَمَرّ بَعد زَوال علَّته مع نِسبته لله انقَلَب إلى تَحريف، إذ ادَّعى الشُّمول والتأبيد اللَّذَين هما من اختصاص الله وَحده. وبهذا تَكون الحكمة ضابطاً يَكشف به القارئ الحُكم الإلهي الأَبدي من البَشري الظَّرفي، فيُمَيّز التَّشريع المحكَم من التَّحريف المنتَحَل.

9.الإنذار والتَّحَدّي ـ تَنَوّع التَّفاعل النَّصّي بحَسب المضمون

ومن دقائق المنظومة تَنَوّع تَفاعل النَّصّ مع المتَلَقّي بحَسب طَبيعة المضمون، تَأكيداً لخصوصية كلّ طَبَقة، كَما تَأَسَّس في 3.3.2.10. ففي المضمون التَّشريعي المجَرَّد يُنذِر النَّصّ ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 79]، إنذاراً وَقائياً يَحرس الناس من تَحريف ممكن، لأَن التَّشريع مجَرَّد لا شاهد عاجل له في الوجود يَفضح تَحريفه. وفي المضمون الكَوني القَصصي يَتَحَدَّى النَّصّ ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسراء: 88]، تَحَدّياً يَكشف استحالة المحاكاة، لأَن الكَوني محفوظ بشُهود الوجود الذي يَشهد له لا يَنقطع. وفي كتمان البَيّنات الكَونية يَلعن النَّصّ كاتمها ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾ [البقرة: 159]، إذ اللَّعن إبعاد من الرحمة والبركة يُثمر اضمحلال العلم المكتوم وانحباسه عن النَّماء. فالنَّصّ يَستعمل أَدواته بحَسب ما يَستلزمه كلّ مضمون، تَحذيراً للتَّشريع المجَرَّد، وتَحَدّياً للكَوني المحفوظ، ولَعناً لمن يَحجب علماً وُجودياً نافعاً، وهذا التَّنَوّع يَكشف حِكمةً بَلاغية محكمة في تَنَزّل الكتاب تُلائم بَين الأَداة وطَبيعة المضمون.

10.النَّتائج البنيوية الجامعة ـ خُلاصة الفصل

ومن اقتران كلّ ما تَأَسَّس في فصل الكتاب تَتَجَلّى نَتائج بنيوية محكمة تَختمه. الأُولى أَن الكتاب الجامع منظومة متَكاملة بطَبَقاته الأَربع، المحكَمات والمتَشابهات والتَّفصيل وما بَين يَديه، تَنبثق من مَصدر إلهي واحد وتَستوعب التَّجَلّيَين الإلهي والربوبي في وَحدة محكمة. والثانية أَن القاعدة الكُبرى «صفة الآية صفة مَصدرها» مفتاح المنظومة، فالوُجودي الكَوني القَصصي ربوبي يَنسب لرَبّ العالمين، والتَّشريعي القِيمي المجَرَّد إلهي يَنسب لله، والمعيار طَبيعة المضمون لا الفاعل اللُّغوي. والثالثة أَن «من الله» نِسبة أَمرية مَصدرية و«من رَبّ العالمين» فاعلية ربوبية في الوجود، لا تَرادف بَينهما. والرابعة أَن «كتاب» بأَلف مثبتة يُستَقرَأ من سنن الوجود و«كتٰب» بأَلف خنجرية يُستَقرَأ من داخل النَّصّ، والفيصل مَوضع الاستقراء لا نوع المضمون. والخامسة أَن المحكَم كلي ثابت نَصاً ومعنىً عاماً يَنسب لله، وتَفصيله بَيان ربوبي يَتَماهى مع زَمن كلّ رِسالة يَنسب لرَبّ العالمين، والمحرَّمات صنف من المحكَم المفصَّل لا حدُّه الجامع. والسادسة أَن ما بَين يَدَي الكتاب مستَجَدّ تَشريعي مخصوص بالرِّسالة المحَمَّدية يَنسب لله محكَماً وتَفصيلاً معاً، يَطلب التَّصديق لخُروجه عن مأَلوف الوَعي، ومصَدّقه القرآن بحُضوره الوُجودي. والسابعة أَن المستَجَدّ يُمَيَّز بتَقَفّي الكلي الثابت المنضبط بضابطه، فما خَرج عنه فمَظِنَّته، وينقَسم بمقامه إلى إلزامي تَحت «طاعة الله ورَسوله» وإيماني واجب تَحت «طاعة الرَّسول». والثامنة أَن «أَهل الكتاب» و«الذين أُوتوا الكتاب» صياغتان تَكشفان زاويتَين في مسيرة واحدة على كتاب واحد، نِسبةً واختصاصاً وإيتاءً وتَلَقّياً،

لا أُمَّتَين منفصلتَين بكتابَين. والتاسعة أن التَّحريم والتَّحليل خاصية إلهية حصرية، والمَنع والإباحة اختصاص بَشري ضِمن إطار الحكمة مَنوط بعِلَّة يَزول بزَوالها. والعاشرة أن الحكمة عللُ الأحكام وأسبابها، والحُكم يَكتسب صفته من علَّته أَبديةً إلهية أو ظَرفيةً بَشرية. والحادية عَشرة أن التَّحريف يَلحق المضمون التَّشريعي المجَرَّد لا الكَوني القَصصي المحفوظ بشُهود الوجود، وأن آلياته الكتابة بالأيدي ونِسبتها لله ولَيّ المقصد والكتمان. والثانية عَشرة أن التَّحريف في الرِّسالة المحَمَّدية لا يَطال النَّصّ المحفوظ ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: 9] بَل يَطال الفَهم، فيُكشَف بمَنهج استقراء النَّصّ من ذاته ورَدّ المتَشابه إلى المحكَم ورَفض المَصادر الخارجية ومطابقة الواقع. والثالثة عَشرة أن الكتاب الجامع شاهد ذاتي على مَصدره الإلهي، يَنبثق من بنيته المتَكاملة التي تَستلزم مَصدراً يَتَجاوَز الإمكانات الإنسانية.

11.خاتمة الفصل ـ من البنية إلى الوَظيفة وتَمهيد للفُرقان

والقارئ الذي بَلَغ ختام هذا الفصل يَنفتح له الكتاب الجامع بصورة محكمة، يَرى منظومته الأَربع بوَحدتها البنيوية، ويُمَيّز طَبَقاتها بأَدوات منهجية، ويَستقرئ كلّ طَبَقة بمَنهجها، ويَجمع بَينها في فَهم متَكامل. ولا يَقف عند بنية الكتاب بَل يَنتقل إلى وَظيفته، إذ الكتاب ليس بنيةً مجَرَّدة بَل منظومة هداية للإنسان في كلّ زَمن، والبنية تُؤَدّي وَظيفة تَتَجَلَّى في الواقع الإنساني. فمن استوعَب البنية أَمكنه تَطبيق الكتاب في حياته محكماً، يُمَيّز الإلهي من الربوبي، والثابت من المتَجَدّد، والكلية الإلهية من القاعدة البَشرية، والحَقّ المنزَّل من المنسوب لله بَلا حَقّ. وقَد تَأَسَّس في الفصل السابق (3.3.1) القرآن مضموناً كَونياً قَصصياً، وفي هذا الفصل (3.3.2) الكتاب جامعاً بطَبَقاته الأَربع، ويَبقى من منظومة النَّصّ وَجه ثالث يَستحقّ التَّأَمل هو الفُرقان. فقَد وَرَدَت صفة «الفُرقان» مَقرونة بالكتاب أَحياناً ﴿وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ﴾ [البقرة: 53]، ومُفرَدةً أَحياناً، ومَنهج عَدم التَّرادف يَستلزم أَن تَنطق بمعنىً بنيوي مغاير يُكَمّل القرآن والكتاب. وهذا ما يَتَتَبَّعه الفصل التالي (3.3.3)، إذ يَكشف الفُرقان جِهةَ الفَصل بَين الحَقّ والباطل في منظومة النَّصّ والوجود معاً. ويَنتقل القارئ من هذا الفصل حاملاً منظومة بنيوية محكمة تُضيء له ما يَأتي، تَكشف آفاقاً في فَهم النَّصّ القرآني وتَطبيقه في الواقع.

3.3.3الفُرقان ـ الفَصل بَين الحَقّ والباطل

3.3.3.1 التَّمهيد ـ الجَذر اللُّغوي ومنطلق الاستقراء

يَقف القارئ في القرآن على صياغة «الفُرقان» في مَواضع متَفَرّقة، فقَد يَتَوَهَّمها أَوَّل الأَمر مرادفة للقرآن، أَو اسماً آخر للكتاب. ومنهج عَدم التَّرادف في القرآن يَدعو إلى التَّأَنّي قَبل هذا الظَّنّ، فلَعَلَّ الصياغة تَنطق بمعنىً بنيوي مغاير، يُكَمّل منظومة النَّصّ بَعد القرآن والكتاب. والمنطلق الأَنسَب أَن نَبدأ من الجَذر اللُّغوي، ثُمَّ نَدَع الآيات تَكشف معناها بنَفسها. فالفُرقان راجع إلى جَذر «ف-ر-ق»، الذي يَدور في اللسان العَربي حَول الفَصل والتَّمييز بَين أَمرَين متَغايرَين. تَقول العَرب «فَرَق بَين الشَّيئَين» إذا مَيَّز أَحدهما عن الآخر، و«الفِرق» للقِطعة المنفَصلة، و«الفَريق» للجَماعة المتَمَيّزة عن سِواها، و«المَفرِق» للمَوضع الذي يَنفصل عنده الشَّعر فِرقَين. والقاسم المشتَرك في هذه الاستعمالات الفَصل والتَّمييز، إقامة حَدٍّ فاصل بَين أَمرَين لا يَختَلطان.

وصيغة «فُعلان» التي جاء عَليها الفُرقان كَثيراً ما تُصاحب الحَركة والفَيَضان في اللسان، كَما في «الغُفران» و«الرُّجحان» و«الطُّغيان». والفُرقان بهذا أَقرب إلى الحَركة الفاصلة منه إلى الحالة الساكنة، يُحدِث التَّمييز ويُفَعّله في الوجود، لا يَقف عند كَونه وَصفاً مجَرَّداً. ومما قَد يُعَضّد هذا المعنى قَرينة رَسمية في كِتابة الكَلمة. فالفُرقان يَرِد في رَسم المُصحَف بأَلف مثبتة، وقَد تَأَسَّس في القسم 3.3.2.5 أَن إثبات الأَلف يَدلّ على أَن المَنسوب يُستَقرَأ من خارج النَّصّ في شُهود الوجود ومعطياته، وأَن حَذفها بالأَلف الخنجرية يَدلّ على أَن المَنسوب يُتَتَبَّع داخل النَّصّ بَين آياته، والفيصل مَوضع الاستقراء لا مادّية المضمون أَو معنَويته. ولَعَلَّ من أَوضَح ما يَكشف هذه القَرينة تَقَلُّب الجَذر الواحد بَين الرَّسمَين بحَسب مَوضع استقرائه، كَما في جَذر «طغى». فقَوله تعالى ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا ٱلْمَآءُ حَمَلْنَٰكُمْ فِى ٱلْجَارِيَةِ﴾ [الحاقة: 11] جاء بأَلف مثبتة، إذ طُغيان الماء حَدث وُجودي يُستَقرَأ من شُهود الواقع. ويُقابِله ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾ [النجم: 17] بأَلف خنجرية، إذ طُغيان البَصر وَصف لحال الإدراك يُتَتَبَّع من داخل النَّصّ. والفيصل القاطع بَينهما طُغيان فرعَون في قَوله ﴿إِنَّهُۥ طَغَىٰ﴾ [طه: 24]، فقَد جاء بأَلف خنجرية مع أَن لطُغيانه آثاراً مادّية واقعة في الوجود، فلَو كان الفيصل مادّية الأَثَر لوَجَب إثباته، لكنّه رُسم خنجرياً لأَن مَناطه موقف اعتقادي

سُلوكي يُستَقرَأ من النَّصّ لا حَدث كَوني يُستَقرَأ من شُهود الوجود كفَيَضان الماء. فبان أن الرَّسم يَتبع مَوضع الاستقراء لا مادّية المضمون، تَأكيداً لما تَأسَّس في 3.3.2.5. وإثبات الألف في «الفُرقان» قد يَتَّسق مع هذا، فيُشير إلى أن الفُرقان يُستَقرَأ من شُهود الوجود حَيث يَقع الفَصل فِعلاً في الواقع، لا من تَتَبّع نَصّ مكتوب، خِلافاً لما قد يَتَوَهَّمه القارئ من ظَنّه مرادفاً للقرآن. غَير أن هذه القَرينة الرَّسمية، وإن عَضَّدَت المعنى، لا يَنبَغي أن تُحمَل وَحدها حِملاً قاطعاً، إذ رَسم المُصحَف فيه مَواضع قَد يَصعُب اطّرادها على قاعدة واحدة. ولَعَلَّ الأَسلَم أن تُعَدّ قَرينة مُعَضّدة تَنضمّ إلى ما سَبَق من دَلالة الجَذر والصيغة، فإذا اجتَمَعَت القَرائن تَأَكَّد المعنى، وهو ما قد يَتَبَيَّن من تَتَبّع الآيات في الأَقسام التالية.

والأدَقّ منهجياً أَلّا نَفرض على الفُرقان تَعريفاً مسبَقاً ثُمَّ نَطلبه في الآيات، بَل نَجمع مَواضعه في القرآن، ونَدَع بَعضها يُبَيّن بَعضاً، فيَنبثق المعنى البنيوي من النَّصّ نَفسه. ومن هذا التَّتَبّع قد يَتَبَيَّن للمتَأَمّل أن الصياغة تَتَوَزَّع على سِياقات متَنَوّعة، بَعضها يَخصّ المتَّقين في كلّ زَمن، وبَعضها يَخصّ نَقَلات تاريخية كُبرى اقتَرَنَت بنُزول كتاب، وفي اقتران هذه المَواضع ما يَكشف منظومة بنيوية محكمة، تَستحقّ التَّتَبّع المتَأَنّي في الأَقسام التالية.

3.3.3.2 الأَصل البنيوي للفُرقان ـ الفَصل بَين الحَقّ والباطل

خَير ما يُبتَدَأ به استنطاق الفُرقان آية يَرد فيها فعل الجَذر صَريحاً، تَكشف بنيته في سِياق حَيّ. ومن ذلك دُعاء موسى في قَوله تعالى ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ [المائدة 25]. وطَلَب موسى في هذا الدُّعاء لم يَكن حُكماً فقهياً ولا عُقوبة جُزئية، بَل طَلَب فَصلٍ بَين فِئَتَين، فموسى ومن معه في طَرف، والقَوم الفاسقون في طَرف آخر، ودُعاؤه يَطلب إقامة الحَدّ الفاصل بَينهما. وفي هذا أَوَّل ما يَنكَشف من بنية الفُرقان: أنه لا يَقع إلا بَين طَرفَين متَغايرَين، إذ الفَصل في بنيته يَستلزم شَيئَين يُقام بَينهما الحَدّ.

والتَّغاير بَين الطَّرفَين في الآية ليس تَغايراً في الأَجساد أَو الأَنساب، بَل تَغاير في القِيمة. فالطَّرف الآخر وُصِف بـ«الفاسقين»، والفِسق خُروج عن الحَقّ، فالفَصل المطلوب في جَوهره فَصل بَين قائم على الحَقّ وقائم على الباطل، ثُمَّ يَنعكس هذا الفَصل القِيَمي في الوجود.

وحين يَجمع المتَأَمّل سائر مَواضع الفُرقان، يَتَبَيَّن له أَن هذا الفَصل حَيثما وَرَد اقتَرَن بأَثَرَين متَضادَّين متَلازمَين. ففي مَوضع نَجاة لطَرف وهَلاك لطَرف، وفي مَوضع نَصر لفئة وهَزيمة لفئة، وفي مَوضع بَداية عَهد ونهاية عَهد. وهذا التَّلازم بَين الأَثَرَين من خَصائص الفُرقان البنيوية، إذ هو فعل واحد يُنتِج أَثَرَين، لا فعلان منفَصلان. فالفُرقان لا يُحاكي طَرفاً واحداً، بَل يَحمل في بنيته طَرفَي الفَصل معاً.

وفي هذا ما يُقَرّب الفُرقان من بناء بَعض الصِّفات الجامعة في القرآن، كَصِفة «الرَّحمٰن» التي تَستوعب في منظومتها الرَّحمة والقَهر معاً. فالفُرقان كَذلك يَحمل في بنيته طَرفَي الفَصل، يَستوعب النَّجاة والهَلاك، والنَّصر والهَزيمة، والفَوز والخَسارة، وأَصل هذه الثُّنائيات جَميعاً ثُنائية واحدة كُبرى، هي الفَصل بَين الحَقّ والباطل.

وهذا الأَصل ـ الفَصل بَين الحَقّ والباطل ـ هو المعنى الجامع الذي تَتَفَرَّع منه سائر صُور الفُرقان. فالنَّجاة والهَلاك في طوفان نوح، والنَّصر والهَزيمة في بَدر، ونَجاة موسى وإغراق فرعَون، كلّها تَجَلّيات لفَصل أَعمق، هو انفصال الحَقّ عن الباطل في الوجود. ومن ثَمَّ، لَعَلَّ الفُرقان في جَوهره ليس فَصلاً مادياً بَين أَجساد أَو جُيوش، بَل فَصل بَين نَظامَين قِيَميَّين، أَحدهما قائم على الحَقّ والآخر قائم على الباطل، ثُمَّ يَنعكس هذا الفَصل القِيَمي في الوجود المادي بصُورة نَجاة وهَلاك.

والفُرقان بهذا المعنى يَفصل فَصلاً حاسماً لا رَجعة بَعده. فحين يَنفصل الحَقّ عن الباطل في واقعة فرقانية، لا يَعود الطَّرفان إلى الاختلاط الذي كانا عَليه. وهذا ما يُمَيّزه عن مُجَرَّد المُغالَبة العابرة بَين فئتَين، إذ المُغالَبة تَتَكَرَّر وتَنعَكس، أَمّا الفُرقان فَصل يُعلن نهاية صَلاحية واقع وبَداية واقع آخر.

وتَتَبّع الآيات يَكشف أَن هذا الأَصل الواحد ـ الفَصل بَين الحَقّ والباطل ـ يَتَجَلّى في القرآن على مستَوَيات متَمايزة بحَسب مَداه. مستَوىً يَخصّ المؤمن المتَّقي، فَرداً كان أَو جَماعة، في كلّ زَمن. ومستَوىً يَخصّ الأمم في فَصلها عَن أَقوامها على أَيدي أَنبيائها. ومستَوىً يَخصّ النَّقَلات التاريخية الكُبرى التي اقتَرَنَت بنُزول كتاب. والتَّمييز بَين هذه المستَوِيات يَتَّضح من صياغة النَّصّ نَفسه، كَما يَتَبَيَّن في الأَقسام التالية.

3.3.3.3 المستَوى الأَوَّل ـ الفُرقان العامّ للمؤمن المتَّقي

أَوَّل ما يَكشفه استقراء الفُرقان مستَوىً يَخصّ المؤمن المتَّقي، يَنطق به قَوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [الأنفال 29]. والفُرقان في هذه الآية ليس حَدثاً تاريخياً وَقَع في زَمن بعَينه، ولا نَصاً منزَّلاً، بَل أَمر يَجعله الله لمن تَحَقَّقَت فيه التَّقوى. وخطاب «الذين آمنوا» صياغة جَمعية تَستوعب الفَرد والجَماعة معاً، لا تُفَرّق بَين متَّقٍ مُنفَرد ومتَّقين مُجتَمعين، فالفُرقان مَبذول لكلّ من تَحَقَّقَت فيه التَّقوى على أَيّ صُورة كان.

وصياغة الفعل «يَجعل» تَكشف طَبيعة هذا الفُرقان. فالجَعل في القرآن، كَما تَأَسَّس في فصل القرآن، تَصيير وتَهيئة ضِمن النِّظام القائم، لا إقحام خارجي على السنن. والفُرقان في هذا المستَوى أَمر يَتَهَيَّأ في وَعي المتَّقي ضِمن سنن الوجود، إذ التَّقوى تُهَيّئ في الإنسان قابلية، فيَنشأ عنها الفُرقان تَصييراً لا خَرقاً. وجاء الفعل مُفرَداً يَعود إلى الذات الإلهية المطلقة، وفي إفراده ما يُشير إلى أَن الفُرقان هنا أَقرب إلى السنّة الإلهية الثابتة، لا تُحاكي زَمناً بعَينه، بَل تَجري متى تَحَقَّقَ شَرطها، في أَيّ عَصر ومَكان.

غَير أَن هذا الفُرقان لا يَقف عند حُدود الوَعي، بَل يَثمر أَثَراً مَلموساً في مَسيرة المتَّقي. فمن يَلتَزم أَوامر الله في حياته ويَسير في طاعته، يَستقيم له طَريقه، وتَنفتح له أَبواب كانت مُغلَقة. وعِلّة ذلك أَن طاعة الله سَير مع سننه، فمن سار مع السنن لم تُصادمه بَل جَرَت في صالحه، ومن خالَفها بالمَعصية أَو غَفل عنها بالخُرافة اصطَدَم بها فأَصابه من عَواقبها ما يُصيب المُخالِف.

فالفُرقان في هذا المستَوى فَصل مادي مَلموس، لا شُعور معنوي مجَرَّد. هو نَجاة فِعلية للمتَّقي من المَزالق التي يَقع فيها الغافل، واستقامة واقعية في مَعاشه، وانفتاح حَقيقي لأَبواب الرِّزق والتَّوفيق. وفي الطَّرف المُقابل عَطَب يَلحَق من حابى الباطل والخُرافة فجَهل السنن واصطَدَم بها. وهنا يَتَجَلّى الأَصل البنيوي ـ الفعل المزدوج بأَثَرَين متَلازمَين ـ في دائرة المتَّقي: نَجاة لمن سار على الحَقّ، وعَطَب لمن سار على الباطل.

ويَبدأ هذا الفَصل تَهَيّؤاً في الوَعي ثُمَّ يَنعكس سُلوكاً في الواقع. فالمتَّقي حين يَتَّقي يَتَهَيَّأ وَعيه لإدراك الحَقّ وتَمييزه من الباطل، ثُمَّ يَنعكس هذا التَّمييز في اختياره، فيَسلك طَريق الحَقّ فيَنجو ويَستقيم له أَمره. والفُرقان بذلك يَبدأ في الوَعي ولا يَقف عنده، بَل يُثمر في الواقع المعاش نَجاةً واستقامة.

وهذا المستَوى، وإن كان أَضيَق دَوائر الفُرقان، أَوسَعها امتداداً في الزَّمن. فهو لا يَنحَصر في أُمَّة ولا عَصر، بَل يَبقى مَبذولاً لكلّ متَّقٍ إلى قِيام الساعة، سنّة جارية تُلازم المؤمن المتَّقي حَيثما كان، تَفصل له الحَقّ عن الباطل في وَعيه وواقعه معاً، فيَنجو بها ويَستقيم له مَسيره.

3.3.3.4 المستَوى الثاني ـ الفُرقان في الأمم على أَيدي أَنبيائها

بَعد الفُرقان العامّ الذي يُلازم المتَّقي في كلّ زَمن، يَكشف الاستقراء مستَوىً ثانياً أَوسَع مَدىً، يَتَجاوَز الفَرد إلى الأُمَّة. فالفُرقان في هذا المستَوى فَصل يَقع بَين أُمَّة وقَومها، حَين يَنقَسم القَوم إلى مؤمنين بالنُّبُوّة وكافرين بها، فيُحدِث الله فَصلاً حاسماً بَين الفَريقَين، يَنجو به أَهل الحَقّ ويَهلِك به أَهل الباطل.

ولَعَلَّ أَبيَن ما يُمَثِّل هذا المستَوى ما جَرى لنوح مع قَومه. فقَد دَعا قَومه دَهراً طَويلاً، فانقَسَموا إلى مؤمنين قَليلين وكافرين مُكَذِّبين، ثُمَّ جاء الطوفان فَصلاً حاسماً بَين الفَريقَين، نَجا فيه من آمَن في الفُلك، وغَرِق فيه المُكَذِّبون. وهذه بنية الفُرقان عَينها: فعل واحد ـ الطوفان ـ يُنتِج أَثَرَين متَلازمَين، نَجاةً لطَرف وهَلاكاً لطَرف، فَصلاً بَين الحَقّ والباطل في الوجود.

ونَظير ذلك ما جَرى لهود مع عاد، ولصالح مع ثَمود، ولشُعَيب مع مَديَن. فكلّ نَبيّ منهم دَعا قَومه، فانقَسَموا بَين مُصَدّق ومُكَذّب، ثُمَّ جاء الفَصل الحاسم، فنَجا المؤمنون وأُهلِك المُكَذّبون. وفي كلّ واقعة منها تَتَجَلَّى البنية الفرقانية نفسها: تَمييز بَين فَريقَين على أَساس قِيَمي، ثُمَّ فَصل حاسم لا رَجعة بَعده، يَنعكس في الوجود نَجاةً وهَلاكاً.

غَير أن هذا المستَوى يُمَيّزه عن المستَوى الذي بَعده خاصية بنيوية جَوهرية، هي أَنه فَصل نُبُوّة دون كتاب. فهؤلاء الأنبياء ـ نوح وهود وصالح وشُعَيب ـ أُرسِلوا بنُبُوّات تَدعو أَقوامها إلى الحَقّ وتُنذِرها، دون أَن يَقترن بهم كتاب يُؤَسّس نَمَطاً حَضارياً جَديداً. فالفُرقان في عَهدهم فَصل يُنهي واقعاً فاسداً، لكنّه لا يَفتَتح نَمَطاً حَضارياً مُؤَسَّساً بكتاب، بَل يُبقي النَّاجين على أَصل التَّوحيد الذي دُعوا إليه.

ومن دقائق ما قَد يُلحَظ في هذا المستَوى، أَن الفَصل فيه يَأتي غالباً بآية كَونية مُهلِكة ـ طوفان، أَو ريح، أَو صَيحة، أَو رَجفة ـ تُزيل الطَّرف المُكَذّب إزالةً تامَّة. ولَعَلَّ هذا يُناسب طَبيعة هذا المستَوى، إذ الفَصل فيه حاسم بَين أَهل أَرض واحدة، فيَكون بإزالة أَحد الطَّرفَين إزالةً وُجودية، لِيَخلُص الموضع للطَّرف الناجي.

وهذا المستَوى، وإن كان أَوسَع من الفُرقان الفَردي، يَبقى دون المستَوى الثالث في مَداه وأَثَره. فهو فَصل في أُمَّة وقَومها، يُنهي واقعاً محَلّياً فاسداً، لكنّه لا يُحدِث نَقلة حَضارية كُبرى تُعيد تَشكيل نَمَط الوجود الإنساني. وتِلك النَّقلة الكُبرى هي المستَوى الثالث، الذي يَنفرد بخَصائص بنيوية تُمَيّزه، كَما يَتَبَيَّن في الأَقسام التالية.

3.3.3.5 المستَوى الثالث ـ الفُرقان العَظيم والنَّقلة الحَضارية

يَكشف الاستقراء مستَوىً ثالثاً للفُرقان، هو أَعظَمها مَدىً وأَبعَدها أَثَراً. فبَينما الفُرقان العامّ يُلازِم المتَّقي في وَعيه ومَعاشه، والفُرقان في الأمم يَفصل قَوماً عَن نَبيّهم، يَأتي المستَوى الثالث فَصلاً حاسماً في مَسار التاريخ نَفسه، يُنهي نَمَطاً حَضارياً سائداً ويَفتَتح نَمَطاً جَديداً. وهذا هو الفُرقان العَظيم، النَّقلة الحَضارية الكُبرى التي تَفصل بَين عَهدَين في حياة البَشَرية.

ومن تَتَبّع القرآن يَتَبَيَّن أَن هذا الفُرقان العَظيم اقتَرَن في النَّصّ بنَقلتَين كُبرَيَين، كلتاهما قَرَنَها القرآن بكتاب. فَفي شَأن موسى قَوله تعالى ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البقرة 53]، وفي شَأن محمد قَوله تعالى ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ﴾ [الأنفال 41]. وفي اقتران الفُرقان بالكتاب في الموضعَين ما يُمَيّز هذا المستَوى عمّا قَبله، إذ النَّقلة فيه لا تَقف عند إزالة واقع فاسد، بَل تُؤَسّس نَمَطاً حَضارياً جَديداً يَنتَظِم بكتاب.

والتَّمييز بَين هذا المستَوى والمستَوَيَين قَبله يَتَّضح من صياغة النَّصّ نَفسه. فالفُرقان العامّ جاء بصياغة «يَجعل» المُفرَدة، الدالَّة على السنّة الإلهية الثابتة التي لا تُحاكي زَمناً بعَينه. أَمّا الفُرقان العَظيم فيَأتي مَقروناً بفعل المُثَنّى الوَظيفي ـ «آتَينا» في شَأن موسى، و«أَنزَلنا» في شَأن محمد ـ وهي صياغة تَكشف فعلاً وُجودياً وَقَع في زَمن مَخصوص، لا سنّة مطلقة جارية. واقتران الفُرقان المحَمَّدي بـ«يَوم» المعَيَّن يَزيد هذا التَّخصيص الزَّمني وُضوحاً.

ومن خَصائص الفُرقان العَظيم البنيوية أَنه تَدَخّل إلهي يَتَجاوَز السنن المعتادة، لا حَدث يَجري ضِمن مَجراها. فالنَّقلة الحَضارية الكُبرى لا تُنتِجها موازين القُوى وَحدها، ولا يَصنَعها تَدافُع الأَسباب المأَلوف، بَل يَصحَبها تَدَخّل يُدرِج في الوجود ما لا تَبلُغه السنن. ولَعَلَّ صياغة «أَنزَلنا» في فُرقان محمد تكشف هذا، إذ الإنزال ـ كَما تَأَسَّس في فصل القرآن ومَنهج الكتاب ـ إدراج في الوجود لما لا تُنتِجه السنن وَحدها. ونَظير ذلك في فُرقان موسى، إذ فَلق البَحر تَدَخّل يَتَجاوَز مَجرى الأَسباب المعتاد.

ولَعَلَّ مَوضع فُرقان محمد في سورة الأنفال يَكشف هذه الخاصية بأَربع قَرائن بنيوية متَضافرة. أُولاها صياغة «أَنزَلنا»، وهي إدراج لما لا تُنتِجه السنن. وثانيتها خَتم الآية بقَوله ﴿والله على كلّ شَيء قَدير﴾، وهي صياغة تَختصّ بالسياق الكَوني الوُجودي المباشر، لا بالسياق التَّشريعي المُجَرَّد. وثالثتها أَن السورة كلّها في سِياق الفُرقان خَلَت من لَفظة «إذن» الدالَّة على الجَريان

السنني، حَتى إذا عاد السياق إلى القانون السنني العامّ في آخر السورة، وَرَدَت «إذن» صَريحة. ورابعتها قَوله ﴿يَوم التَقى الجَمعان﴾، إذ لَفظة «التَقى» تُفيد المُقابَلة من غَير مَوعد مُبَيَّت.

وفي القَرينة الثالثة دِقَّة بنيوية تَستحقّ التَّأَمل. فإن المُقابَلة بَين قَوله تعالى ﴿إن يَكُن منكم مِائة يَغلِبوا ألفاً﴾ وقَوله ﴿فإن يَكُن منكم مِائة صابرة يَغلِبوا مِائتَين... وألف يَغلِبوا ألفَين بإذن الله﴾ [الأنفال 65-66] تَكشف هذا. فالنِّسبة الأُولى ـ واحد إلى عَشرة ـ تَتَجاوَز موازين السنن، فجاءَت دون «إذن». والنِّسبة الثانية ـ واحد إلى اثنَين ـ ضِمن السنن المعتادة، فجاءَت مَقرونة بـ«إذن الله». والنَّصّ بهذا يُمَيّز بَين ما يَتَجاوَز السنن وما يَجري ضِمنها بهذه القَرينة الدَّقيقة، فيُعَضّد أن سِياق الفُرقان سِياق تَدَخّل لا سِياق سنّة.

وفي القَرينة الرابعة تَعضيد آخر. فقَوله ﴿يَوم التَقى الجَمعان﴾، يُؤَكّده قَوله في السورة نَفسها ﴿ولَو تَواعَدتُم لاختَلَفتُم في الميعاد ولَكِن لِيَقضيَ الله أمراً كان مَفعولاً﴾ [الأنفال 42]. فالنَّصّ يَنفي صَراحة أن يَكون اللقاء عَن مَوعد مُبَيَّت بَين الفَريقَين، ويُثبِت أنه جَرى لِيَقضيَ الله أمراً مُقَدَّراً. والقَرائن الأربع معاً تَنطق ببنية واحدة: أن الفُرقان العَظيم تَدَخّل إلهي مفصَلي، لا حَدث سنني ولا تَدبير بَشري.

ومن تَتَبّع القرآن يَتَبَيَّن أن هذا الفُرقان العَظيم لم يَقع في التاريخ إلا مَرَّتَين. مَرَّة على يَد موسى، تَجَلَّى الفَصل فيها يَوم انفلاق البَحر، فاصلاً حاسماً رَجَّح نَمَط الحُرّية لبَني إسرائيل على نَمَط عُبودية فرعَون. ومَرَّة على يَد محمد، تَجَلَّى الفَصل فيها يَوم بَدر ـ يَوم الفُرقان ـ فاصلاً حاسماً رَجَّح نَمَط المَدَنية والتَّعَدّدية الفِكرية على نَمَط الجاهلية والعَصَبية القَبَلية. وفي كلتا المَرَّتَين تَتَجَلّى البنية نَفسها: يَوم فاصل حاسم يَصحَبه تَدَخّل يَتَجاوَز السنن المعتادة، يَفتَتح نَقلة حَضارية كُبرى ويَقترن بها كتاب يُؤَسّس النَّمَط الجَديد، فالفَصل يَوم، والنَّقلة أثَره الممتدّ. وهاتان النَّقلتان مَوضوع القِسمَين التاليَين.

3.3.3.6 فُرقان موسى ـ النَّقلة الأُولى

أوَّل النَّقلتَين الكُبرَيَين فُرقان موسى، يَنطق به قَوله تعالى ﴿وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 53]، وقَوله ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ٱلْفُرْقَانَ وَضِيَآءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [الأنبياء: 48]. والعَطف في الآية الأُولى بَين الكتاب والفُرقان عَطف تَغايُر، لا عَطف تَفسير، إذ لَو كانا شَيئاً واحداً لَما حَسُن عَطف أحدهما على الآخر. فالكتاب شَيء، والفُرقان شَيء آخر، اقتَرَنا في عَهد موسى دون أن يَتَّحِدا.

ولَعَلَّ في صياغة «آتَينا» مَدخَلاً إلى تَمييز فُرقان موسى. فالإيتاء في اللسان إعطاء وتَمكين، يَقتَضي مُتَلَقّياً يُمَكَّن مما أُوتيَه. وقَد يُلحَظ أن الإيتاء كَثيراً ما يَعقُب طَلَباً أو تَهيئة سابقة، فمن أُوتيَ شَيئاً كان على عِلم بمَجيئه، مُستَعِدّاً لتَلَقّيه. ولَعَلَّ هذا يَتَّسق مع ما سَبَق في دُعاء موسى ﴿فَٱفْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [المائدة: 25]، إذ طَلَب موسى الفَصل صَراحة، فلَمّا طَلَبه عَلِم أنه آتٍ، فأُوتيَه. والصياغة «آتَينا موسى... الفُرقان» تُناسب هذا، إذ هي إيتاء يَعقُب طَلَباً وعِلماً بمَجيئه.

ولَعَلَّ في اقتران الفُرقان بالضِّياء في آية الأنبياء ﴿ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ٱلْفُرْقَانَ وَضِيَآءً وَذِكْرًا﴾ ما يُعَضّد طَبيعة فُرقان موسى. فالضِّياء ليس النور لذاته، بَل الانكشاف الذي يَجعل الشَّيء مَرئياً مَشهوداً، واقترانه بالفُرقان قَد يُشير إلى أن فُرقان موسى تَجَلَّى انكشافاً مَشهوداً تَراه العُيون لَحظةَ وُقوعه، لا فَصلاً خَفياً. ولَعَلَّ أوضَح ما تَجَلَّى به هذا الانكشاف انفلاق البَحر فِرقَين، فَصلاً مَحسوساً بَين موسى ومن معه وبَين فرعَون وجُنوده، يُبصَر بالعَين ساعةَ وُقوعه، فهو الضِّياء المَشهود لشاهديه في زَمنه.

ولَعَلَّ في اقتران الفُرقان بالذِّكر كَذلك في الآية نَفسها ما يُعَضّد هذا. فالذِّكر ـ كَما تَأَسَّس في فصل القرآن ـ آلية تَذكير، تَحفَظ الحَدث من الاندثار وتَجعله حاضراً في وَعي الأجيال اللاحقة. ومن أبرز ما بَقي ذِكراً من فُرقان موسى نَجاة بَدَن فرعَون، كَما يَكشف قَوله تعالى ﴿فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً﴾ [يونس: 92]، فالبَدَن لم يَكن من الفَصل ساعةَ وُقوعه، بَل بَقي آيةً مَشهودة لمَن جاء بَعده، عِبرةً تُذَكّر بمَصير الطاغية. فالضِّياء حُضور الفُرقان مَشهوداً لشاهديه في زَمن وُقوعه، والذِّكر حُضوره باقياً لمَن لم يَشهَدوه، إمّا أثَراً ماثلاً كالبَدَن، وإمّا قَصصاً يُروى في القرآن. وفي خَتم الآية بقَيد ﴿لِّلْمُتَّقِينَ﴾ ما يُشير إلى أن هذا الذِّكر إنَّما يَنتَفع به المتَّقي الذي يَستَحضِره ويَذَّكِر، فيَرى في فُرقان موسى سنّة الفَصل بَين الحَقّ والباطل ماثلةً، فيَتَّعِظ بها.

وفي فَلق البَحر تَتَجَلّى البنية الفرقانية المزدوجة بأَوضَح صُوَرها. فعل واحد ـ انفلاق البَحر ـ يُنتِج أَثَرَين متَضادَّين متَلازمَين: نَجاة لموسى ومن آمَن معه، وإغراقاً لفرعَون وجُنوده. ولَعَلَّ في هذا تَجَلّياً للأَصل الذي تَأَسَّس، إذ الفُرقان يَحمل طَرفَي الفَصل معاً، يَرتَقي بطَرف ويُزيل طَرفاً في حَركة واحدة. والطَّرف الناجي هو القائم على الحَقّ، والطَّرف الغارق هو القائم على الباطل، فالفَصل في جَوهره فَصل قِيَمي انعَكَس في الوجود نَجاةً وإغراقاً.

ومن دقائق ما قَد يُلحَظ، أَن إغراق فرعَون لم يَكن مُجَرَّد هَلاك فِئة، بَل إعلاناً لنهاية نَمَط حَضاري بأَكمله. فنَمَط فرعَون ـ القائم على استعباد الناس، وادّعاء الأُلوهية، وقَهر المُستَضعَفين ـ انتَهَت صَلاحيته بهذا الفَصل، ورَجَحَت في مُقابلِه كفّة نَمَط الحُرّية لبَني إسرائيل، الذين خَرَجوا من العُبودية إلى عَهد جَديد. ولَعَلَّ هذا ما يُمَيّز فُرقان موسى عن المستَوى الذي قَبله، إذ هو فَصل لا يُنهي قَوماً فاسدين فَحَسب، بَل يَفتَتح نَمَطاً حَضارياً جَديداً، اقتَرَن بالكتاب الذي أُوتيَه موسى لِيُنَظّم النَّمَط الجَديد.

ولَعَلَّ في فَلق البَحر ما يَكشف خاصية التَّدَخّل التي تُمَيّز الفُرقان العَظيم. فانفلاق البَحر فِرقَين ليس مما تُنتِجه السنن المعتادة في مَجراها المأَلوف، بَل تَدَخّل أَدرَج في الوجود ما يَتَجاوَز هذا المَجرى، لِيُحدِث الفَصل الحاسم في لَحظة مفصَلية. ومن ثَمَّ، يَتَّسق فُرقان موسى مع ما تَأَسَّس من أَن النَّقلة الحَضارية الكُبرى يَصحَبها تَدَخّل يَتَجاوَز السنن، لا يَجري ضِمن مَجراها وَحده.

وبهذا يَتَجَلّى فُرقان موسى نَقلةً حَضارية كُبرى متَكاملة الأَركان: فَصل حاسم بَين نَمَطَين، نَجاة لطَرف وإزالة لطَرف، تَدَخّل يَتَجاوَز السنن المعتادة، واقتران بكتاب يُؤَسّس النَّمَط الجَديد. وهي النَّقلة الأُولى من النَّقلتَين، تَتْلوها النَّقلة الثانية في عَهد محمد، كَما يَتَبَيَّن في القسم التالي.

3.3.3.7 فُرقان محمد ـ النَّقلة الثانية

النَّقلة الثانية فُرقان محمد، يَنطق به قَوله تعالى ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ... إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللَّهِ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ ۗ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنفال 41]. والفُرقان في هذه الآية يَوم بعَينه، يَوم التَقى فيه جَمعان، فكان فَصلاً حاسماً بَين الحَقّ والباطل في مَسار الرّسالة المحَمَّدية.

ولَعَلَّ في صياغة «أَنزَلنا» مَدخَلاً إلى تَمييز فُرقان محمد عن فُرقان موسى. فقَد جاء فُرقان موسى بصياغة «آتَينا»، وهي إيتاء يَعقُب طَلَباً سابقاً، إذ طَلَب موسى الفَصل صَراحة. أَمّا فُرقان محمد فجاء بصياغة «أَنزَلنا»، والإنزال ـ كَما تَأَسَّس في فصل القرآن ومَنهج الكتاب ـ إدراج في الوجود لما لا تُنتِجه السنن وَحدها، يَرِد على المُتَلَقّي دون طَلَب سابق منه. ولَعَلَّ هذا يُشير إلى أَن فُرقان محمد لم يَكن مَطلوباً مُنتَظَراً، بَل نَزل على المؤمنين فاستَقبَلوه، خِلافاً لفُرقان موسى الذي أُوتيَه عَن طَلَب وعِلم بمَجيئه.

ويُعَضّد هذا أَن سِياق سورة الأنفال يَكشف أَن المؤمنين سيقوا إلى يَوم الفُرقان سَوقاً، لا بقَصد منهم ولا تَرتيب. فالنَّصّ يُخبِر أَنهم خَرَجوا يَطلبون العِير لا النَّفير ﴿وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ﴾ [الأنفال 7]، وأَن فَريقاً منهم كَرِه الخُروج إلى اللقاء ﴿وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ﴾ [الأنفال 5]، وأَن الإخراج نَفسه نُسِب إلى الرَّبّ ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِن بَيْتِكَ بِالْحَقِّ﴾ [الأنفال 5]. فاللقاء لم يَكن مَطلوباً، بَل قَدَّره الله وأَدرَجه في الوجود، فناسَبَه الإنزال.

ولَعَلَّ مَوضع فُرقان محمد في السورة يَكشف خاصية التَّدَخّل بأَربع قَرائن بنيوية متَضافرة. أُولاها صياغة «أَنزَلنا»، وهي إدراج لما لا تُنتِجه السنن. وثانيتها خَتم الآية بقَوله ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، وهي صياغة تَختصّ بالسياق الكَوني الوُجودي المباشر، لا بالسياق التَّشريعي المُجَرَّد، كَما تَأَسَّس في القسم 3.3.2.2. وثالثتها أَن السورة كلّها في سِياق الفُرقان خَلَت من لَفظة «إذن» الدالَّة على الجَريان السنني. ورابعتها قَوله ﴿يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ﴾، إذ لَفظة «التَقى» تُفيد المُقابَلة من غَير مَوعد مُبَيَّت.

وفي القَرينة الثالثة دِقَّة بنيوية تَستحقّ التَّأَمل. فإن المُقابَلة بَين قَوله تعالى ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا﴾ وقَوله ﴿فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [الأنفال 65-66] تَكشف هذا. فالنِّسبة الأُولى ـ واحد إلى عَشرة ـ تَتَجاوَز موازين السنن، فجاءَت دون «إذن». والنِّسبة الثانية ـ واحد إلى اثنَين ـ ضِمن السنن المعتادة، فجاءَت مَقرونة

بـ«إذن الله». والنَّصّ بهذا يُمَيِّز بَين ما يَتَجاوَز السنن وما يَجري ضِمنها بهذه القَرينة الدَّقيقة، فيُعَضّد أَن سِياق الفُرقان سِياق تَدَخّل لا سِياق سنّة جارية.

وفي القَرينة الرابعة تَعضيد آخر. فقَوله ﴿يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ﴾ يُوَكّده قَوله في السورة نَفسها ﴿وَلَوْ تَوَاعَدتُّمْ لَاخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَٰكِن لِّيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ [الأنفال 42]. فالنَّصّ يَنفي صَراحة أَن يَكون اللقاء عَن مَوعد مُبَيَّت بَين الفَريقَين، ويُثبِت أَنه جَرى لِيَقضيَ الله أَمراً مُقَدَّراً. والقَرائن الأَربع معاً تَنطق ببنية واحدة: أَن الفُرقان المحَمَّدي تَدَخّل إلهي مفصَلي، لا حَدث سنني ولا تَدبير بَشري.

وفي فُرقان محمد تَتَجَلّى البنية الفرقانية المزدوجة كَما تَجَلَّت في فُرقان موسى. فالنَّصّ يَكشف أَن الفَصل جَرى ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال 42]، فعل واحد يُنتِج أَثَرَين متَلازمَين، هَلاكاً لطَرف وحَياة لطَرف. ولَعَلَّ في قَيد «عَن بَيّنة» ما يَكشف أَن الفُرقان فَصل بَيّن لا التباس فيه، إذ كلّ طَرف عَلِم مَوقعه من الحَقّ عَن وُضوح وحُجَّة، فلَم يَهلِك من هَلَك ولم يَحيَ من حَيَّ إلا عَن بَيّنة ظاهرة.

ومن دقائق ما قَد يُلحَظ، أَن النَّصّ يَنفي نِسبة الفَصل إلى سَواعد المؤمنين، ويُثبِتها لله وَحده ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال 17]. ولَعَلَّ هذا النَّفي لا يَنفي وُقوع الفِعل من المؤمنين أَصلاً، بَل يَنفي أَن يَكونوا هُمُ الفاعل الحَقيقي للفَصل، إذ الفُرقان تَدَخّل إلهي، والمؤمنون فيه أَداة لا مَصدر. فالفاعل الحَقيقي لإحداث الفَصل الحاسم هو الله، وما المؤمنون إلا مَن جَرى الفَصل على أَيديهم.

ومن دقائق ما قَد يُلحَظ كَذلك، أَن إغراق نَمَط الجاهلية في فُرقان محمد لم يَكن إزالة أَجساد، بَل إعلاناً لنهاية نَمَط حَضاري بأَكمله فنَمَط الجاهلية ـ القائم على العَصَبية القَبَلية، وقَهر المُستَضعَفين، وتَفريق الناس بالأَنساب ـ بَدأَت صَلاحيته تَنتهي بهذا الفَصل الحاسم يَوم بَدر، ورَجَحَت في مُقابِله كفّة نَمَط المَدَنية والتَّعَدّدية الفِكرية، الذي يَجمع الناس على دين الله الواحد لا على عَصَبية قَبيلة متناحرة، فكان يَوم الفُرقان فاتحةَ ترسيخ النَّمَط الجَديد لا تَمامَه دَفعةً واحدةً.

واقتَرَن هذا الفَصل بالقرآن المنزَّل على عَهد محمد، لِيُؤَسّس النَّمَط الجَديد ويُنَظّمه.

وبهذا يَتَجَلّى فُرقان محمد نَقلةً حَضارية كُبرى متَكاملة الأَركان، كَما تَجَلّى فُرقان موسى: فَصل حاسم بَين نَمَطَين، حَياة لطَرف وهَلاك لطَرف، تَدَخّل يَتَجاوَز السنن المعتادة، واقتران بكتاب يُؤَسّس النَّمَط الجَديد. وهي النَّقلة الثانية، الأَخيرة من نَقلتَي الفُرقان العَظيم في التاريخ.

3.3.3.8 رَمضان والفُرقان ـ تَدقيق بنيوي

من مَواضع الفُرقان التي تَستحقّ تَأَملاً بنيوياً قَوله تعالى ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾ [البقرة 185]. وقَد يَتَبادَر إلى القارئ أَن الآية تَجعل رَمضان زَمناً لحَدث فرقاني تاريخي، أَو أَن الفُرقان فيها اسم آخر للقرآن. لكنّ التَّأَمل البنيوي في صياغة الآية قَد يَكشف معنىً أَدَقّ.

فالآية تَعطِف «الفُرقان» على «الهُدى» بواو المغايَرة، ولَو كان القرآن هو الفُرقان نَفسه لَما حَسُن هذا العَطف. ثُمَّ تَقول ﴿بَيّنات من الهُدى والفُرقان﴾، و«من» هنا تُفيد البَعضية، فالبَيّنات بَعض من الفُرقان لا كلّه. ولَعَلَّ في هاتَين القَرينَتَين ما يُشير إلى أَن الفُرقان في هذا المَوضع ليس القرآن كلّه، ولا الحَدث التاريخي وَحده، بَل بَعض مَخصوص يَحمله القرآن في نَصّه.

ولَعَلَّ أَدَقّ ما يَنطبق على هذا البَعض أَنه قَصص الأمم التي ذُكِر فيها فَصل الله بَين الحَقّ والباطل. فالقرآن يَقصّ طوفان نوح، وفُرقان موسى، وفُرقان محمد، وما شابَهها من وَقائع فَصَل الله فيها الحَقّ عن الباطل وأَبطَل الباطل. وهذه القَصص بَيّنات من الفُرقان، أَي مَواضع مَذكورة بعَينها من فُرقان أَوسَع جَرى في الوجود. ولَعَلَّ في صياغة البَعضية ما يُشير إلى أَن القرآن لم يَستوعِب كلّ ما جَرى من فُرقان في الأمم، بَل قَصَّ بَعضه، إذ بَعض الأمم التي جَرى فيها الفَصل لم يَذكرها النَّصّ، كَما يُشير قَوله تعالى في مَواضع ﴿ومنهم مَن لم نَقصُص عَليك﴾.

ولَعَلَّ التَّمييز بَين الهُدى والفُرقان في الآية يُعَضّد هذا. فالهُدى بَيان ووُضوح ووَعي يَحمله النَّصّ، والفُرقان قَصص الفَصل بَين الحَقّ والباطل كَما جَرى في الأمم. والقرآن يَحمل الاثنَين، يَهدي ببَيانه، ويَقصّ من وَقائع الفُرقان ما يَجعله ماثلاً في وَعي القارئ.

غَير أَن هذا لا يَعزِل مَوضع البقرة 185 عن الأَصل الذي تَأَسَّس. فالأَصل ـ الفَصل بَين الحَقّ والباطل ـ واحد، وقَصص الفُرقان في القرآن إنَّما تَنقل هذا الأَصل إلى وَعي القارئ، فيَرى سنّة الفَصل ماثلةً في تاريخ الأمم.

وبهذا يَتَّسق مَوضع البقرة 185 مع المنظومة دون أَن يَنقُضها. فالفُرقان فيه ليس مستَوىً رابعاً، بَل قَصص لوَقائع الفُرقان كَما جَرَت في الأمم، يَحملها القرآن في نَصّه، فتَنقل إلى القارئ سنّة الفَصل بَين الحَقّ والباطل، لِيَتَّعِظ بها ويَستَحضِرها.

3.3.3.9 الفُرقان نَذير للعالمين ـ سنّة دائمة

من مَواضع الفُرقان التي تَكشف امتداده قَوله تعالى ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان 1]. وقَد يُلحَظ في هذه الآية أَن الفُرقان قُرِن بصياغة «نَزَّل»، وهي من بنية الإنزال التي تَأَسَّس أنها إدراج في الوجود لما لا تُنتِجه السنن وَحدها.

وقَرينة ﴿لِيَكون للعالمين نَذيراً﴾ قَد تَكشف أَيّ صُوَر الفُرقان المحَمَّدي يُقصَد في هذا المَوضع. فالنِّذارة للعالمين كافَّة تَستلزم أَمراً ممتَدّاً يَبلُغ كلّ الناس في كلّ زَمن. وواقعة بَدر ـ يَوم الفُرقان ـ مَخصوصة بأُمَّة وعَصر، لا تَبلُغ العالمين إلا حين تُقَصّ في النَّصّ. فالذي يَكون نَذيراً للعالمين هو النَّصّ المُنزَّل على النَّبي، بما يَحويه من بَيّنات الفُرقان، لا الواقعة المَخصوصة.

ولَعَلَّ هذا يَتَّسق مع ما تَأَسَّس في المَوضع السابق. فالقرآن يَحمل بَيّنات من الفُرقان ـ قَصص الفَصل بَين الحَقّ والباطل في الأمم ـ والنَّصّ بما يَحويه من هذه البَيّنات يُسَمَّى «الفُرقان» في هذا المَوضع، لأَنه يَفصل في وَعي مَن تَدَبَّره بَين الحَقّ والباطل، ويَنقل سنّة الفَصل إلى كلّ مَن بَلَغه. فالفُرقان المحَمَّدي صُورتان: واقعة تَجَلَّى بها في زَمن مَخصوص (بَدر)، ونَصّ يَبلُغ العالمين فيَكون نَذيراً لهم.

وقَد يُلحَظ أَن الفعل في هذا المَوضع جاء مُفرَداً «نَزَّل»، لا بصياغة المُثَنّى الوَظيفي كَما في الأنفال 41 ﴿أَنزَلنا﴾. ولَعَلَّ هذا يَتَّسق مع سِياق الآية، إذ هي في مَقام التَّبارُك والتَّنزيه ﴿تَبارَك الذي نَزَّل﴾، والتَّبارُك يُناسبه إفراد الفعل ونِسبته إلى الذات المطلقة. فحَيث كان السياق سِياق فِعل وُجودي في يَوم مَخصوص جاء المُثَنّى الوَظيفي، وحَيث كان سِياق تَبارُك جاء الإفراد.

ومن دقائق ما تَكشفه الآية، أَن النِّذارة مَوصولة بـ«العالمين»، لا بأُمَّة بعَينها ولا بعَصر مَخصوص. ولَعَلَّ المعنى أَن النَّصّ، إذ يَقصّ وَقائع الفُرقان ـ طوفان نوح، فُرقان موسى، فُرقان محمد ـ يَكشف سنّةً ماضية في الوجود: أَن الباطل، مَهما طال أَمَده وعَظُمَت شَوكته، مَآله إلى الانفصال عن الحَقّ والزَّوال. فالفُرقان نَذير، لأنه يُنبئ كلّ قائم على الباطل بمَصيره، ويُنبئ كلّ قائم على الحَقّ بعاقبته.

ومن ثَمَّ، يَتَّصل هذا المَوضع بالأَصل الذي تَأَسَّس اتّصالاً محكماً. فالفُرقان سنّة الفَصل بَين الحَقّ والباطل، وهي ماضية لا تَتَخَلَّف. والنَّصّ المُنزَّل، إذ يَحمل بَيّنات الفُرقان ويَبلُغ العالمين، يُنذِرهم بهذه السنّة، فيَجعل القارئ في كلّ عَصر على بَيّنة من أَن الحَقّ يَبقى وأَن الباطل يَزول، مَهما تَبَدَّلَت الأَزمنة والأَمكنة.

3.3.3.10 المنظومة الجامعة للفُرقان ـ خاتمة الفصل

تَأَسَّس في الأَقسام السابقة بنيان الفُرقان مَوضعاً مَوضعاً، ومستَوىً مستَوىً. بَدأ الفصل بتَحليل الجَذر اللُّغوي ومنطلق الاستقراء (3.3.3.1)، ثُمَّ تَأسيس الأَصل البنيوي ـ الفَصل بَين الحَقّ والباطل (3.3.3.2)، ثُمَّ تَتَبّع المستَويات الثَّلاثة ـ الفُرقان العامّ للمتَّقي، والفُرقان في الأمم، والفُرقان العَظيم بنَقلتَيه (3.3.3.3 إلى 3.3.3.7)، ثُمَّ تَدقيق مَوضعَي رَمضان والنِّذارة للعالمين (3.3.3.8 و3.3.3.9). وهذا القسم الختامي يَجمع ما تَأَسَّس، لِيَكشف المنظومة الجامعة للفُرقان في صُورتها المتَكاملة.

أَوَّل ما يَتَجَلَّى من هذا الاستقراء أَن الفُرقان أَصل واحد، هو الفَصل بَين الحَقّ والباطل، يَتَجَلَّى على مستَويات ثَلاثة بحَسب مَداه. فهو في المستَوى الأَوَّل فُرقان عامّ، يَتَهَيَّأ في وَعي المتَّقي ـ فَرداً كان أَو جَماعة ـ فيَفصل له الحَقّ من الباطل في وَعيه ومَعاشه، سنّةً جارية في كلّ زَمن. وهو في المستَوى الثاني فَصل في أُمَّة، يَقع بَين قَوم ونَبيّهم، فيَنجو المؤمنون ويَهلِك المُكَذّبون، نُبُوّةً دون كتاب. وهو في المستَوى الثالث فُرقان عَظيم، نَقلة حَضارية كُبرى تُنهي نَمَطاً وتَفتَتح نَمَطاً، مَقرونة بكتاب يُؤَسّس النَّمَط الجَديد. والأَصل في المستَويات الثَّلاثة واحد، وإنَّما يَختَلف المَدى ـ من وَعي الفَرد، إلى الأُمَّة، إلى الحَضارة.

ومن أَدَقّ ما تَكَشَّف في هذا الفصل أَن الفُرقان لا يُحاكي طَرفاً واحداً، بَل يَحمل في بنيته طَرفَي الفَصل معاً. فهو فعل واحد يُنتِج أَثَرَين متَضادَّين متَلازمَين، نَجاةً لطَرف وهَلاكاً لطَرف، نَصراً لفئة وهَزيمة لفئة. والطَّرف الناجي هو القائم على الحَقّ، والطَّرف الهالك هو القائم على الباطل، فالفَصل في جَوهره فَصل قِيَمي يَنعكس في الوجود.

أَمّا الفُرقان العَظيم، فقَد كَشَف الاستقراء أَنه لم يَقع في التاريخ إلا مَرَّتَين: فُرقان موسى، فَصلاً بَين نَمَط فرعَون ونَمَط بَني إسرائيل، وفُرقان محمد، فَصلاً بَين نَمَط الجاهلية والعَصَبية القَبَلية ونَمَط المَدَنية والتَّعَدّدية الفِكرية. وقَد تَمَيَّز كلّ منهما بصياغة تَكشف طَبيعته، إذ جاء فُرقان موسى بـ«آتَينا» ـ إيتاءً يَعقُب طَلَباً سابقاً ـ وجاء فُرقان محمد بـ«أَنزَلنا» ـ إنزالاً يَرِد بَلا طَلَب، يُستَقبَل ولا يُنتَظَر. واجتَمَعَت في فُرقان محمد قَرائن بنيوية تَكشف كَونه تَدَخّلاً لا حَدثاً سننياً: صياغة الإنزال، وخَتم الآية بـ«على كلّ شَيء قَدير»، وخُلوّ سِياقه من لَفظة «إذن» الدالَّة على الجَريان السنني، ولَفظة «التَقى» الدالَّة على المُقابَلة من غَير مَوعد. وكلتا النَّقلتَين اقتَرَنَت بكتاب، فلَم تَكونا فَصلاً يُنهي واقعاً فاسداً فَحَسب، بَل تَأسيساً لنَمَط حَضاري جَديد يَنتَظِم بكتاب.

ومن دقائق ما قَد يُلحَظ، أَن الفُرقان وإن تَجَلَّى في وَقائع تاريخية مَخصوصة، يَحمل في بنيته سنّةً دائمة لا تَتَخَلَّف. فوَقائع الفُرقان ـ طوفان نوح، وفُرقان موسى، وفُرقان محمد ـ ليست أَحداثاً مَضَت وانقَضَت، بَل تَكشف سنّة ماضية: أَن الباطل، مَهما طال أَمَده وعَظُمَت شَوكته، مَآله إلى الانفصال عن الحَقّ والزَّوال. ومن ثَمَّ، حين يَقصّ النَّصّ هذه الوَقائع، فهو لا يُؤَرّخ ماضياً، بَل يُنذِر العالمين بسنّة حاضرة، تَجري في كلّ زَمن.

وبهذا يَتَّضح مَوقع الفُرقان من منظومة النَّصّ. فبَيّنات الفُرقان ـ قَصص الفَصل بَين الحَقّ والباطل في الأمم ـ قَصص في أَصلها، والقَصص من مضمون القرآن المتَشابه الكَوني القَصصي، كَما تَأَسَّس في فصل القرآن. فالفُرقان، من جِهة ما ذُكِر منه في النَّصّ، داخل في مضمون القرآن، ليس طَبَقة مستقلَّة تُقابِله. وإنَّما يُفرَد له اسم «الفُرقان» لأَن النَّظَر فيه إلى جِهة مَخصوصة من هذا القَصص، هي جِهة الفَصل بَين الحَقّ والباطل.

وأَمّا الفُرقان بما هو فِعل وُجودي ـ النَّقَلات الحَضارية الكُبرى والفَصل في الواقع ـ فأَمر يَجري في الوجود، يَقصّه القرآن ولا يَنحَصر فيه، إذ بَعض وَقائع الفُرقان لم يَذكرها النَّصّ كَما تَأَسَّس. فالفُرقان صفة تَنظُر إلى وَظيفة الفَصل، سَواء في القَصص الذي يَحمله القرآن، أَو في الوجود حَيث تَجري النَّقَلات.

ومن ثَمَّ، يَتَكامل الفُرقان مع القرآن والكتاب في منظومة النَّصّ الواحدة. فالكتاب الجامع يَستوعب القرآن المتَشابه كطَبَقة من طَبَقاته الأَربع، والقرآن يَحمل في قَصصه بَيّنات الفُرقان، والفُرقان يَكشف الجِهة الغائية في هذا القَصص ـ فَصل الحَقّ من الباطل. فالصِّفات الثَّلاث ليست مَنظومات متَقابِلة، بَل أَوجُه لنَصّ واحد: الكتاب جامعه، والقرآن مضمونه الكَوني القَصصي، والفُرقان جِهة الفَصل في هذا المضمون. وبهذا يَكون النَّصّ المُنزَّل ـ بما يَحمل من بَيّنات الفُرقان ـ نَذيراً للعالمين، إذ يَنقل إليهم سنّة الفَصل بَين الحَقّ والباطل ماثلةً في قَصص الأمم.

والقارئ الذي يَستوعب هذه المنظومة، لا يَقف عند بنية الفُرقان، بَل يَنتقل إلى وَظيفته. فيَرى في قَصص الفُرقان سنّة الفَصل ماثلةً، فيَعلَم أَن الحَقّ يَبقى وأَن الباطل يَزول، ويَطلُب لنَفسه الفُرقان العامّ الذي يُلازِم المتَّقي، فيَتَّقي الله فيَفصل له الحَقّ من الباطل في وَعيه ومَسيره. وبهذا يَكون الفُرقان ـ في خِتام فصله ـ لا مَفهوماً يُدرَس فَحَسب، بَل سنّةً تُدرَك وتُعاش، يَستَنير بها المؤمن في كلّ زَمن.

3.4 مراتب الوعي: نظام الوعي في القرآن

3.4.1 المقدمة: الوعي كنظامٍ مترابط

لا يَنظُر القرآن إلى الإنسان ككائنٍ مُنقَسِم بَين عَقل وجَسد، أَو عَقل وعاطفة، بَل كَكيانٍ واعٍ متَكامل، مُزَوَّد بشَبَكةٍ مُتَرابِطة من أجهزة الإدراك، كلٌّ منها يُؤَدّي وَظيفةً لا تُعَوَّض في بناء الفَهم واليَقين.

فالمعرفة هي المَخزون المعلوماتي الأَوَّلي الذي يُدخَل إلى القَلب عَبر الحَواسّ، وأَهَمّها السَّمع ثُمَّ البَصَر، وهما مَصدر كلّ إدراك سَليم. والقَلب مَركز التَّقليب الفِكري لما خُزّن من معارف، يُوازِن ويَقبَل ويَرفُض، ويُعِدّ المُعطَيات للتَّحليل. والعَقل أَداة الرَّبط التَّحليلي لما قُلّب في القَلب، يَنسِج من المُعطَيات الداخلية صورةً ذِهنيةً مُتَرابِطةً تُحاكي الواقع. والتَّفكّر ليس مَرتبةً داخلية، بَل فِعلٌ استقصائي يَبدأ من الخارج، يَنظُر في الآفاق والأَنفُس، ويَستنطق الظاهرة لِيُدخِلها ـ بَعد تَنقيتها ـ إلى دَورة الوَعي الداخلية كمعرفةٍ جَديدة. والفِقه ثَمَرة هذا النظام حين يُواجِه حَدثاً خارجياً طارئاً، فهو قِراءةٌ واقعيةٌ دَقيقة تَعتَمد على الخِبرة المعرفية المُتَراكِمة والبناء الذِّهني الناضِج. والفؤاد شاهد الباطن الأَعلى، الذي لا يُدرِك الجَوهر إلا بَعد اكتمال السِّلسلة بنَزاهة، وهو لا يَكذِب فيما يَرى، لأَنه رؤيةٌ من داخل اليَقين، لا استنتاجٌ من خارجه.

وهذه المُكوِّنات لا تَتَصارَع، بَل تَتَكامَل في دَورةٍ حَيَّة. يَبدأ الإدراك من الحَواسّ، ويُعالَج في القَلب والعَقل، ويُغَذّى باستمرار بالتَّفكّر، ويُختبَر في الواقع عَبر الفِقه، ويُثَبَّت في النِّهاية بشَهادة الفؤاد. وأَيّ خَلَلٍ في واحدٍ منها ـ حَتى لَو كان في نَقاء السَّمع أو صِدق النَّظَر ـ قَد يُعَطّل سِلسلة الوَعي بأَكملها، إذ النظام القرآني للإدراك لا يُثمِر اليَقين إلا بالتَّكامل.

3.4.2 المعرفة ـ المَخزون المعلوماتي الخام

إن لم يَكن القَلب غَنياً بالمعلومات، فلا معنى لحَركته، إذ لا بُدّ له من مَصدرٍ للمعلومات التي يَتَحَرَّك من خِلالها. وأَهَمّ الأَدوات المُدخِلة لتِلك المعلومات الحَواسّ الإنسانية ـ السَّمع والبَصَر واللَّمس وغَيرها ـ وأَهَمّها السَّمع ثُمَّ البَصَر، كَما قال تعالى ﴿أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ﴾ [يونس 31].

وكُلَّما كانت مَصادر المعلومات نَقيةً، كان نِتاج التَّعَقّل والتَّفَكّر مَنطقياً يُحاكي الواقع. ومن هنا يَأتي حَثّ القرآن على تَوَخّي مَصادر المعرفة، لما لها من أَثَر في سَلامة الوَعي. وفيما يَخصّ دين الله ـ مَجال الهداية والتَّكليف ـ يَحصُر الله مَصدرية الهداية في ذاته، بقَوله ﴿لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾.

وقَد تَأَسَّس في فصل مَقام الإله (2.2) أن «الإله» في القرآن مَقام الله في الهداية، أَي جِهة التَّوجيه المعياري الثابت. فعبارة التَّوحيد ﴿لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ تَكشف أَنه لا مَصدر للهداية إلا الله، فهو وَحده الهادي في مَجال التَّكليف، لا يُشاركه فيه سِواه. ويُعَضّد هذا قَوله تعالى ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ [آل عمران 18]، إذ السِّياق سِياق العِلم والشَّهادة، فيَتَّصل مَقام الإله بمَصدرية الهداية والمعرفة في التَّكليف. ولَعَلَّ في هذا ما يُؤَسّس أَن أَوثَق مَصدر للمعرفة في مَجال الهداية هو الوَحي المُنزَّل من عند الله، صاحب العِلم المُطلَق.

3.4.3 القَلب ـ مَركز التَّقليب الفِكري

القَلب المُخاطَب في القرآن ليس العُضو الذي يَضُخّ الدَّم، بَل الكِيان الذي يُقَلّب الأَفكار في «الصَّدر». ولَعَلَّ الصَّدر هنا بمعنى «الصَّدارة» والأَولوية، لا التَّجويف التَّشريحي، إذ يُقال «فُلان تَصَدَّر القائمة» أَي صار في مُقَدّمتها. فالقَلب يَحتَلّ مَوقع الصَّدارة في منظومة الوَعي.

والقَلب في هذا السِّياق مَركز التَّفَكّر الأوّلي، يَقبَل ويَرفُض، ويُوازِن بَين المَصادر، ويُقَلّب الأفكار المَطلوبة. ومن ذلك قَوله تعالى ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ [الحج 46]. فقَوله ﴿يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ يُؤَكّد أن وَظيفة القَلب تَقليب الأفكار حَتى يُنتِج «عَقلاً»، أي رَبطاً للمعلومات بَعضها ببَعض، ناتجاً عن التَّحليل. فالقَلب بهذا أقرب إلى مَقعد التَّفَكّر الأوَّلي قَبل القَرار، منه إلى مَقعد العاطفة.

3.4.4 العَقل ـ أداة الرَّبط التَّحليلي بَين المُعطَيات الداخلية

العَقل في القرآن ليس هِبةً ساكنة يُولَد بها الإنسان، بَل أداةٌ ديناميكية تُكتَسَب وتُدرَّب، تُفَعّلها إرادة التَّفكّر، وتَصقُلها مُمارَسة التَّقليب المُستَمِرّة. ووَظيفته الأساسية رَبط المُعطَيات التي قَلَّبها القَلب ـ أي المعلومات المُخَزَّنة داخلياً ـ ضِمن نَسَقٍ مَنطقي واحد، لِيَخرُج منها بصورةٍ ذِهنية مُتَرابِطة عن الظاهرة أو المسألة المَدروسة.

وهنا يَبرُز فارق بنيوي بَين العَقل والفِقه. فالعَقل مَصدره داخلي، لا يَتَعامَل مباشرةً مع الواقع الخارجي، بَل يَنطَلِق من المعلومات المُخَزَّنة سَلَفاً من معارف ومُشاهَدات. أمّا الفِقه فيَتَعامَل مع الحَدث الظاهر من الخارج، مُستَنِداً إلى البناء الداخلي الذي شَيَّده العَقل. وهذه العَمَلية ـ التي يُسَمّيها القرآن «يَعقِلون» ـ لا تَتمّ في فَراغ، بَل تَعتَمد على شَرطَين جَوهريَّين: مَخزونٌ معرفيٌّ نَقيّ مُستَمَدّ من مَصادر مَوثوقة خالية من الشَّوائب، واستقلاليةٌ عن الهَوى والتَّقليد الأعمى، فلا يُوَجَّه العَقل إلا بالحَقّ، لا بالرَّغبة أو العادة.

ومن هنا، لا يَدعو القرآن إلى «العَقل» كقِيمة مُجَرَّدة، بَل يَربطه دائماً بمَشاهد واقعية سَبَق اكتسابها وإدراكها، لِيُعمِل العَقل في رَبطها، كَما في قَوله تعالى ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ... لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة 164]. فـ«يَعقِلون» هنا ليست فِعلاً مباشراً على المَشهد الحاضر، بَل استحضاراً لما شاهَدوه ثُمَّ رَبطاً له بَعضه ببَعض ـ كَيف يَرتَبِط اختلاف اللَّيل والنَّهار بخَلق السماء، وكَيف يَرتَبِط إنزال المَطَر بإحياء الأرض ـ وهو عَمَل داخلي بَعد انتهاء المُشاهَدة. وكُلَّما تَمَرَّن الإنسان على رَبط الظَّواهر في ذِهنه، ازدادَت حِرفيته في الرَّبط، وصار أسرَع في تَكوين الصُّوَر الذِّهنية الدَّقيقة.

غَير أن العَقل وَحده لا يَكفي، لأنه أداةٌ مُحايدة، قَد تُوَجَّه للحَقّ، وقَد تُستَغَلّ للباطل. ومن هنا يُحَذِّر الله من عُقولٍ تَعمَل على مُعطَيات فاسدة، كَما في قَوله تعالى ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ [الأعراف 179]. فهؤلاء لهم «عُقول»، لكنّها عاجزة عن التَّعَقّل لأن مُدخَلاتها مُشَوَّهة ـ قُلوبٌ لا تَفقَه، وعُيونٌ لا تُبصِر، وآذانٌ لا تَسمَع ـ أي أن الحَواسّ لم تُدخِل معلوماتٍ صالحة للقَلب، فلَم يَبقَ للعَقل ما يَربِطه من الداخل.

ولهذا، فالعَقل السَّليم لا يُعارِض الإيمان، بَل يَطلُبه، لأنه يَبحَث عن الأسباب والسنن التي تُظهِر وَحدة النظام الوُجودي. لكنّ هذا البَحث لا يُثمر إلا إذا وَجَّهه قَلبٌ سَليم ـ قَلبٌ نَقيّ السَّمع والبَصَر، مُنفَتِح على الحَقّ، لا على الهَوى. فالعَقل الحَقيقي هو الذي يَبدأ من مُعطَيات داخلية ناتجة عن تَأَمّل سابق، ويُغَذّى بمعلوماتٍ صادقة مُخَزَّنة، ويُدَرَّب على رَبطٍ مُستَمِرّ بَين ما في الذِّهن بتَقليبها، لِيُخرِج في النِّهاية تَصَوّراً ذِهنياً يُحاكي الواقع، لا يَبتَعِد عنه.

3.4.5 التَّفَكّر ـ البَحث الوُجودي وتَنقية المُعطَيات

التَّفَكّر في القرآن ليس تَأَمّلاً ذاتياً مُنعَزِلاً، ولا مُجَرَّد «تَفكير» عابر، بَل فِعلٌ استقصائي واقعي يَبدأ من النَّظَر في الآفاق ـ في السماوات، والأرض، والنَّفس، والتاريخ، والظَّواهر الحِسّية من حَول الإنسان. وهو لا يَتَوَقَّف عند المُشاهَدة، بَل يَستنطق الظاهرة لِيَكتَشِف نظامها الداخلي، ويَربط عَناصرها بَعضها ببَعض، حَتى يَخرُج بصورةٍ ذِهنية مُتَرابِطة تُحاكي الواقع، لا وَهماً مُزَوَّراً.

والتَّفَكّر الحَقيقي لا يَكتَفي بالجَمع، بَل يُنَقّي. فالمعلومة التي لا تُلامِس الحَقّ ـ أي التي تَحمل غِشّاً، أو تَقليداً أعمى، أو تَزييفاً ـ لا يُمكن أن تَرتَبِط مَنطقياً بغَيرها، لأن الكَون كلّه بُنِيَ على «الحَقّ»، كَما في قَوله تعالى ﴿مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا﴾ [آل عمران 191]، وقَوله ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾ [ص 27]. ولذلك يَبدأ التَّفَكّر برَفض الشَّوائب المعرفية، ويَستمرّ حَتى يَتَأَكَّد من أن كلّ مُعطىً يَدخُل إلى الذِّهن قابل للرَّبط مع باقي شَبَكة الحَقّ. ومن ثَمَّ، فالتَّفَكّر حارس نَقاء المُدخَلات،

والشَّرط الأوَّلي لنَجاح التَّعَقّل. فإذا دَخَلَت معلومةٌ زائفة ـ كأن يَرى الإنسان الطائر فيَفترض أن طَيرانه سِحر أو صُدفة ـ لم يَستَطِع رَبطها بقَوانين الطَّبيعة، لأنها خارجة عن نظام الكَون المُترابط.

وهذا ما يَجعل التَّفَكّر مُحَرّكاً تَفاعلياً، لا مَرحلةً سَلبية. فهو يَرى الظاهرة ـ كنُمُوّ الزَّرع بَعد المَطَر ـ ثُمَّ يَتَساءَل عن سَبَب زَوالها فَجأةً، ثُمَّ يَربط بَين الوَفرة والزَّوال، لِيَصِل إلى استنتاج وُجودي: أن الحياة الدُّنيا زائلة، وأن القُدرة الحَقيقية ليست للإنسان بَل للخالق. وهذا ما عَبَّرَت عنه الآية ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ... فَجَعَلْنَاهُ حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [يونس 24].

فالتَّفصيل الإلهي لا يُفهَم دَفعةً واحدة، بَل يَستلزم من الإنسان أن يَربط الآيات بَعضها ببَعض ـ آيات الكَون مع آيات النَّفس، والظَّواهر المادية مع السنن الوُجودية ـ لِيَتَكَوَّن لدَيه تَصَوّرٌ متكامل عن الحَقيقة. والرَّبط بَين هذه الآيات لا يُنتِج فَهماً جُزئياً فَحَسب، بَل يُوَلّد تَصَوّراً كُلياً مُترابطاً.

ولَعَلَّ في هذا التَّصَوّر الكُلّي المُترابط ما يَتَّصل بمعنى «الكتاب» في أصله البنيوي. فقَد تَأَسَّس في فصل القرآن والكتاب والفُرقان (3.3) أن الكتاب في جَوهره اللُّغوي ضَمٌّ وجَمعٌ مُنَظَّم لعَناصر متَفَرّقة تُخرِج معنىً واحداً متكاملاً. ومن هذا الأصل قَوله تعالى ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾ [النبأ 29]، إذ كلّ ظاهرة في الوجود قابلة لأن تُضَمّ إلى غَيرها ضِمن شَبَكة مَنطقية واحدة. فإذا تَأَمَّل الإنسان ورَبَط، انكَشَفَت له صورة ذِهنية مُنَظَّمة، تُحاكي ما في الوجود من انتظام، وتُظهِر وَحدة النظام الكَوني. ولا تَعارُض بَين هذا وبَين ما سيَتَبَيَّن في بحث الكتاب المبين والإمام المبين (3.7) من كَون «الكتاب المبين» سننَ الوجود نَفسها، إذ الصُّورة الذِهنية المُترابطة إنَّما هي انعكاس هذه السنن في وَعي المُتَفَكّر، فالكَون كتاب قائم بسننه، والوَعي يَستنسخ بناءه حين يَتَفَكَّر.

وقَد بَيَّن الله أن التَّفَكّر يَبدأ من الكَون ثُمَّ يَنتَقِل إلى النَّفس، في قَوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الروم 8]. فمَن لا يَتَفَكّر ـ أي من لا يَنظُر، ولا يَسأل، ولا يَربط ـ يَنغَلِق وَعيه عن إدراك وَحدة النظام، ويُعرِض عن مَصدر الهداية، حَتى يُوصَف بأنه ﴿بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾. ولَعَلَّ الكُفر في هذا السِّياق ليس جُحوداً لَفظياً وَحده، بَل يَتَّسع لمعنى التَّغطية والحَجب ـ حَجب الوَعي عن إدراك آيات الله ـ الناشئ عن إهمال التَّفَكّر.

وقَد وَصَف الله عباده المؤمنين بقَوله ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران 191]. فهؤلاء لم يَعرفوا الحِكمة أوَّل الأمر، لكنّ التَّفَكّر حَوَّل مُشاهَدتهم إلى يَقين، فانتَقَلوا من الرُّؤية إلى الاستنتاج، ومن الشَّكّ إلى الاعتراف. وحَتى في التَّفاصيل الدَّقيقة للخَلق يَدعو الله إلى التَّفَكّر، كَما في قَوله ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الرعد 3]. فكلّ عُنصر هنا ـ الرَّواسي، والأنهار، والزَّوجية، وتَعاقُب اللَّيل والنَّهار ـ ليس مَعزولاً، بَل جُزء من نظامٍ واحد، لا يُدرَك إلا عَبر التَّفَكّر المُتَتابِع الذي يَربط النِّقاط لِيُكَوّن الصُّورة الكاملة.

ومن لا يَتَفَكَّر، لا يُنتِج عَقلاً، بَل قَد يَنغَلِق قلبه، كَما في قَوله ﴿أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد 24]. فالقَلب لا يُقَلّب إلا ما يُدخَل إليه، وإذا لم يُدخَل إليه إلا التَّقليد أو الهَوى، فلا عَجَب أن يُنتِج ضَلالاً.

فالتَّفَكّر إذَن استقبالٌ نَقدي للواقع، وتَنقيةٌ من الشَّوائب المعرفية، ورَبطٌ تَجريبي بَين الظَّواهر، وبناءٌ تَراكُمي لصورة ذِهنية مُطابِقة للحَقّ. وهو الجِسر الأوَّل بَين الإنسان والكَون، والباب الذي يَنفَتِح منه الإيمان، لأن الإيمان في مَنظور القرآن ليس قَبولاً أعمى، بَل رؤيةٌ عَقلية مَبنية على تَأَمّل، ورَبط، واستنتاج، وتَطابُق مع الواقع.

3.4.6 الفِقه ـ الفَهم السِّياقي للواقع

الفِقه ليس مُجَرَّد «استنباط قانوني»، بَل فَهمٌ عَميق للواقع، يَقوم على مَخزونٍ معرفيٍّ نَقيّ وعَقلٍ مُدَرَّب. وهو يُغايِر العِلم والتَّعَقّل في أنه لا يَنطَلِق من الداخل وَحده، بَل يَستجيب للحَدث الخارجي ـ نَصاً، أو مَوقفاً، أو أزمةً، أو تَحَوّلاً اجتماعياً.

والفِقه في عُمقه القرآني ليس معرفةً نَظرية مُجَرَّدة، بَل قُدرةٌ تَطبيقية على قِراءة الواقع، أَشبه بخَبير الأَرصاد الذي يَفهَم التَّغَيّر الجَوّي من مُؤَشّراتٍ دَقيقة لا يَراها غَير المُتَمَرّس. فكُلَّما كان لدى الإنسان مَخزونٌ معرفيٌّ نَقيّ، وتَقليبٌ مُستَمِرّ للمُعطَيات، وتَصَوّراتٌ ذِهنية واضحة ناتجة عن تَفَكّرٍ عَميق، كان أَقدَر على استيعاب الأَحداث الخارجية وتَحليلها بمَنطقٍ يُوافِق نظام الوجود. والفِقه الصَّحيح لا يُولَد من الهَوى، بَل من قَلبٍ مُنفَتِح على الحَقيقة، وعَقلٍ قادر على رَبط السنن بالواقع.

ومن هنا يُظهِر الله أَن الفِقه شَرطٌ لفَهم الآيات، في قَوله تعالى ﴿انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام 65]، أَي أَن تَصريف الآيات ـ الكَونية والتاريخية والنَّصّية ـ موَجَّه لمَن لدَيه القُدرة على الاستيعاب، لا لمُجَرَّد السَّمع. أَمّا من أَدخَل إلى قَلبه معلوماتٍ مُشَوَّهة، فقَد يَحول ذلك بَينه وبَين الفِقه، كَما في قَوله ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [الأنعام 25].

ومن لا يَفقَه قَد يَضِلّ وإن «قَرأ»، كَما في قَوله تعالى ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف 179]. وفي قَوله ﴿فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء 78] ما يَربط الفِقه باستيعاب الخارج، إذ الفَقيه هو الذي يَعقِل الأَحداث الخارجة عن ذاته، من خِلال نَقاء ما لدَيه، ورَبط الحَدث الخارجي بوَعيه النَّقيّ. ولذلك قَد يَكون عَدَم الفِقه ثِقَلاً في الفَهم الوُجودي لا اللُّغوي وَحده، كَما في قَوله ﴿وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا﴾ [الكهف 93]، أَي أَنهم لَو رأَوا حَدثاً أَمامهم، أَو سَمِعوا قَولاً واضحاً، لم يَستَطيعوا رَبطه بواقعهم، لأَن أَدوات الفِقه لدَيهم مُعَطَّلة.

فالفِقه إذَن ثَمَرة الوَعي المتَكامل ـ قَلبٌ لا يَغفُل، وعَقلٌ لا يَجمُد، وتَفَكّرٌ لا يَتَوَقَّف، وخِبرةٌ وُجودية تُخرِج من التَّأَمل إلى القِراءة الدَّقيقة للواقع.

3.4.7 الفؤاد ـ ذُروة الإدراك الباطني واليَقين

بَعد أَن يَجتاز الإنسان مَراتب الوَعي ـ نَقاء المعرفة، وانفتاح القَلب، وتَدريب العَقل، واستمرار التَّفَكّر، وصِدق الفِقه ـ يَنفَتِح له بابٌ أَعمق، هو باب الفؤاد. والفؤاد ليس عاطفةً تَتَفَجَّر في لَحظة ضَعف، ولا خَيالاً يَنسِج الأَوهام، ولا شُعوراً عابراً يَزول بزَوال الظَّرف، بَل وَظيفة إدراكية تُمنَح لمَن أَكمَل مَراتب الوَعي السابقة بنَزاهةٍ تامَّة، وهو مَركز اليَقين الباطني الذي لا يَحتاج إلى بُرهان خارجي، ولا يَخضَع لشَكٍّ مَنطقي.

وقَد أَشار القرآن إلى هذه المَرتبة في قَوله ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾ [النجم 11]. فالفؤاد هنا لا يَرى بالعَين، بَل يُدرِك الجَوهر مباشرةً، وهو لا يُخطِئ لأَن إدراكه ليس استنتاجاً، بَل أَقرب إلى الكَشف.

غَير أَن هذا اليَقين قَد لا يَكون دائماً، بَل يَحتاج إلى تَثبيت. فحَتى أُمّ موسى، حين أُلهِمَت أَن تُلقيَ ولَدها في اليَمّ، كانت في حالة يَقينٍ راسخ ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ﴾ [القصص 7]. لكن بَعد أَن زال الخَطَر الفَوري، وبَدأ القَلب يَتَأَمَّل مَصير الوَليد، تَسَلَّل القَلَق مَكان اليَقين، فأَصبَح ﴿فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا﴾ ـ لا فارغاً من الحُبّ، بَل فارغاً من اليَقين الذي كان يَملؤه، حَتى ﴿كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ﴾.

ولَعَلَّ في هذا ما يُشير إلى أَن الفؤاد، رَغم عُلُوّ مَرتبته، عُرضةٌ للفَراغ إن انفَصَل عن مَصدر التَّثبيت. ومن هنا يُثَبّت الله فؤاد نَبيّه، ويُثَبّت فؤاد المؤمن، لا بالعاطفة، بَل بما يُحَقّقه من تَرابُطٍ بَين الآيات والسنن والحَقائق، كَما في قَوله ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ [الفرقان 32]. كَما جَعَله مَوضعَ مَسؤوليةٍ، في قَوله ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء 36].

فالسَّمع والبَصَر يَأخُذان، والقَلب يُقَلّب، والعَقل يَربط، والتَّفَكّر يَجمَع ويُحَلّل، والفِقه يَفهَم ويَستوعِب، والفؤاد يَشهَد، وشَهادته لا تُرَدّ، لأَنها رؤيةٌ من داخل اليَقين. ولَعَلَّ الفؤاد ليس مَقاماً دائماً مُكتَسَباً، بَل حالة تَثبيتٍ متَجَدّدة. ومن بَلَغ هذه المَرتبة، لم يَعُد يَحتاج إلى دَليل خارجي على وُجود الله أَو صِدق الوَحي، لأَن فؤاده «رأَى»، وما كَذَب ما رأَى.

3.4.8 التَّدَرّج الوَظيفي في مَسار الوَعي

الوَعي في القرآن لا يَنمو عَشوائياً، بَل عَبر تَسَلسُلٍ وَظيفي مُتَرابِط. فالسَّمع والبَصَر مَصدرا المعرفة النَّقية، يُدخِلان إلى القَلب المُعطَيات الأُولى. والقَلب المُنفَتِح يَستَعِدّ لتَلَقّي الحَقيقة دون قُفلٍ أَو زَيغ. والعَقل المُفَعَّل يُحَلّل الظَّواهر، ويَستَخرِج السنن من المُعطَيات التي قَلَّبها القَلب. والتَّفَكّر المُستَمِرّ يَجمَع بَين النَّظَر في الكَون والنَّظَر في النَّفس، ويُغَذّي المنظومة بمعارفَ جَديدة مُنَقّاة. والفِقه الحَيّ يُطَبّق هذا الوَعي على ما يَستَقبِله من الواقع، بفَهمٍ دَقيق. والفؤاد الحاضر يَختِم المَسار برؤيةٍ من داخل اليَقين.

وكُلَّما كان المَخزون المعرفي أَصفى، وكُلَّما كان القَلب أَبعَد عن الزَّيغ، كان العَقل أَنصَع، والتَّفَكّر أَعمَق، والفِقه أَصدَق. فالمَنظومة سِلسلة مُتَّصلة، صَفاء أَوَّلها يَنعَكِس في صِدق آخِرها.

3.4.9 الخاتمة - الوَعي القرآني، تَكامل لا تَقسيم

لا يَدعو القرآن إلى «العَقل وَحده» فيَنفَصِل عن الواقع، ولا إلى «القَلب وَحده» فيَسقُط في الهَوى، بَل إلى إنسانٍ واعٍ متَكامل: قَلبه يُقَلّب دون تَعَصّب، وعَقله يَربط دون جُمود، وتَفَكّره يَجمَع بَين الآفاق والأَنفُس، وفِقهه يَستوعِب الواقع ويُحَقّق العَدل في الأَرض.

فمَن أَهمَل قَلبه، قَد يَصير عَقله أَداةً للضَّلال، إذ يَربط على مُعطَيات فاسدة. ومن أَهمَل عَقله، قَد يَصير قَلبه باباً للهَوى، إذ يُقَلّب بَلا رَبطٍ مُحكَم. ومن أَهمَل تَفَكّره، انقَطَع عنه مَدَد المعرفة النَّقية. ومن أَهمَل فِقهه، بَقيَ حَبيس النَّظَريات، لا يَصِل وَعيه إلى الواقع.

وغاية الوَحي أَن يَجعل الإنسان خَليفةً واعياً، يَقرأ آيات ربّه في النَّصّ والكَون والنَّفس، فلا يَكون مُتَّبِعاً أَعمى، ولا مُتَأَمّلاً عَقيماً، بَل واعياً يَصِل تَفَكّره إلى يَقين، ويَصِل يَقينه إلى عَمَل.

3.5- هل آدم أبو البشرية؟ الخلق البشري والاستخلاف الآدمي في القرآن

3.5.1 - التمهيد: إعادة قراءة السؤال

يقع كثيرٌ من القرّاء في خطأٍ منهجيّ حين يفترضون أنّ آدم أوّل إنسانٍ خلقه الله، وأنّ البشرية كلّها تنحدر منه وحده. وهذا الافتراض لم يأتِ من القرآن، بل تسلّل إلى الذهن الإسلامي من رواياتٍ تلموديةٍ سابقةٍ أُدرجت في التفسير التراثي دون مراجعةٍ نصّيةٍ داخلية. ولمّا جاء العالِم البريطاني تشارلز داروين في القرن التاسع عشر بنظريّته التي أثبتت أنّ الحياة تطوّرت تدريجياً من أسلافٍ مشتركةٍ عبر ملايين السنين وفق مسارٍ تكيّفيّ محكم، هاجمه المتديّنون من الكنيسة والإسلام التراثي معاً. ولم يكن السبب الحقيقيّ للهجوم أنّ داروين نفى الله، فقد كتب صراحةً في رسالته إلى جون فورديس عام ١٨٧٩ ردّاً على من اتّهمه بالإلحاد: "في أشدّ تقلّباتي لم أكن قطّ ملحداً بمعنى إنكار وجود الله، ومن السخف الشكّ في أنّ رجلاً قد يكون مؤمناً متحمّساً بالله وتطوّرياً في آنٍ واحد." وإنّما كان السبب الحقيقيّ أنّ نظريّته هدمت أسطورة آدم الفرد المخلوق من طينٍ في لحظةٍ واحدة، تلك التي بنى عليها التفسير التراثي بنيانه كلّه. فالمشكلة لم تكن في القرآن، بل في الروايات التلمودية المُدرَجة في التفسير الإسلامي.

ونستشهد بنتائج داروين العلمية حيث تتوافق مع الآيات للتقريب والتأمّل لا للإقرار، فالقرآن أوّلاً والعلم شاهدٌ مُعضِّدٌ لا مصدر. أمّا نسبة هذا المسار التطوّري إلى الله أو نفيها عنه فشأن الإيمان لا العلم، إذ العلم يصف الآلية والقرآن يُسمّي المدبّر وراءها.

ومتى أُعيد الاستقراء الداخلي للقرآن بعيداً عن الافتراض التراثي، تكشّفت صورةٌ مختلفةٌ تماماً، تبدأ بالخلق الأحيائي من الماء في أعماق المحيطات، ثمّ تمرّ بمسارٍ بيولوجيٍّ تدريجيٍّ طويلٍ تتعدّد فيه الكائنات وتتنوّع، ثمّ تصل إلى البشر بوصفهم امتداداً أحيائياً في نهاية هذا المسار، وتنتهي بآدم فصيلاً بشرياً اصطُفي لأنّه بلغ من التسوية ما أهّله لحمل الأمانة الكبرى.

والقرآن في استقرائه الداخلي لا يقول في موضعٍ واحدٍ خلق الله آدم، بل يقول دائماً خلق بشراً، أمّا آدم فكلّ آياته تتحدّث عن الاستخلاف والتعليم والنفخة والسجود لا عن الخلق الأوّل. وهذا التمييز الدقيق بين لفظين، خلقِ البشر واستخلافِ آدم، هو مفتاح الفصل كلّه.

آدم اسمُ عَلَمٍ لفصيلٍ لا لفرد - قراءةٌ تأويلية

يطرح هذا الكتاب قراءةً تأويلية، هي أنّ آدم في القرآن اسمُ عَلَمٍ يصف فصيلاً بشرياً بعينه اصطُفي من بين جمعٍ لا فرداً واحداً أُوجد من عدم. وهذه القراءة لا تدّعي أنّها الحقيقة اللغوية القطعية، بل تُقدَّم فرضيةً تأويليةً تنبثق من الاستقراء الداخلي للنصّ وتُفتَح للنقاش والمراجعة.

ولا يأتي الدليل على هذه القراءة من القياس اللغوي على لفظ الإنسان، فالإنسان معرّفٌ بأل الجنسية وهو جنسيٌّ بطبيعته اللغوية، أمّا آدم فعَلَمُ معرفةٍ بالعَلَمية يدلّ في أصله اللغوي على شخصٍ بعينه، وإنّما يأتي الدليل من الاستقراء الداخلي القرآني مباشرةً. يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ﴾ [الأعراف: ١١]. تبدأ الآية بخلقناكم وصوّرناكم، وهو خطابٌ جمعيٌّ شاملٌ لكلّ البشر، ثمّ تنتقل إلى اسجدوا لآدم، وهو تخصيصٌ اسميٌّ من بين هذا الجمع. فآدم هنا ليس البداية، بل هو المصطفى من بين موجودين، اسمُ عَلَمٍ لفصيلٍ بعينه انتُزع من الجمع وخُصّ بالاستخلاف. وتجعل هذه القراءة قصّة آدم سنّةً متجدّدةً تتكرّر في كلّ فصيلٍ بشريٍّ يبلغ من التسوية والوعي ما يؤهّله للتكليف، لا حادثةً فرديةً تاريخيةً مغلقةً انقضت. وإن لم تصحّ هذه القراءة فالنصّ القرآني محكمٌ في ذاته، وهذا الكتاب لا يصادر عليه.

الاسم مطابقٌ للمسمّى وظيفياً - تأمّلٌ فكري

ومن باب التأمّل الفكري لا الإقرار اللغوي القطعي، يلاحظ القارئ أنّ القرآن يستخدم الأسماء لتنطبق على وظيفة المسمّى وسيرته، فاسم المسمّى في القرآن ليس تسميةً عشوائيةً جامدةً، بل هو برنامجٌ وظيفيٌّ يعبّر عن حقيقة المسمّى ورسالته. ومن أجلى الشواهد على ذلك اسم إبراهيم، فسيرته كلّها براءةٌ وهجرةٌ وانفصالٌ عن الأب والقوم تبحّثاً عن الحقّ، يقول الله تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنكُمْ﴾ [الممتحنة: ٤]. واسم يحيى عينُ الحدث الذي يمثّله، حياةٌ بعد انقطاع الرجاء ووجودٌ بعد يأس، يقول الله تعالى: ﴿يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾ [مريم: ١٢]، وهو الابن الذي وُلد لأبٍ كبير السنّ وأمٍّ عاقر، فاسمه بعينه معجزة الحياة التي منحها الله. وآدم بهذا المنهج التأمّلي قد يحمل في اسمه إشارةً إلى الدوام والاستمرار، فهو الفصيل الذي دام ودامت ذرّيّته حين انقرض غيره من الفصائل البشرية، وحمل الأمانة التكليفية بعد أن عجز عنها سواه. وهذا تأمّلٌ يستحقّ الوقوف عنده دون الجزم به، إذ لم يُثبت الاستقراء اللغوي المعجمي هذا الاشتقاق قطعياً، والله أعلم بمراده من الأسماء.

3.5.2 - الخلق الأول: الحياة من الماء

يقول الله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: 7]. كان التدبير الإلهي الكوني قائماً والماء هو الأساس الأوّل، وهذه الآية تُؤسّس لحقيقةٍ جوهريةٍ قبل كلّ شيء، هي أنّ أوّل حياةٍ بيولوجيةٍ في الوجود لم تكن في البرّ ولا في الجوّ، بل انطلقت من الماء. والعرش هو التدبير والمراقبة والتيسير، أي أنّ التدبير الإلهي لمسار الحياة كلّه كان قائماً منذ البداية والماء هو البيئة التي احتضنته. وقوله ﴿عَلَى الْمَاءِ﴾ لا على ماء، أي على الماء المعروف الأصل الأوّل لا على ماءٍ نكرة.

ويقول الله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ وَإِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾ [الطارق: 5-8]. فلينظر أداةُ بحثٍ فيزيائيٍّ ماديٍّ لا تأمّلٍ فكريٍّ مجرّد، والفرق بينها وبين ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ فارقٌ منهجيٌّ دقيقٌ في القرآن يُفرّق بين نوعين من الإدراك، إذ تُحرّض فلينظر البحثَ المادّي الفيزيائي في الواقع الموجود، وتُحرّض ألم ترَ الإدراكَ

الفكري التأمّلي. فالآية دعوةٌ بحثيةٌ فيزيائيةٌ صريحةٌ لمن يريد أن يعرف أصل خلقه، وهذا بعينه ما يفعله العلماء في كلّ جامعات العالم.

والماء الدافق ليس الماء الجاري السطحي المعتاد، بل الماء الحارّ المتدفّق صاعداً، والدافق من الدفء والتدفّق معاً. وقوله ﴿يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ سياقه المباشر يتحدّث عن خلق الإنسان من النطفة التي تخرج من بين الصلب والترائب في الجسد البشري، وهذا هو المعنى الأصلي الذي يُقرّه سياق الآية. غير أنّ في الآية دعوةً بحثيةً فيزيائيةً بقوله فلينظر تُحرّض على البحث المادّي في أصل الخلق، ومن باب التأمّل لا الإقرار القطعي يمكن القول إنّ ثمّة توافقاً لافتاً بين هذه الآية وما تتّجه إليه أبحاث جامعات العالم في بحثها عن أصل الحياة الأولى في الفتحات الحرارية المائية في أعماق المحيطات، من درجات حرارةٍ بين 70 و85 درجةً ضمن محتوىً مائيٍّ غنيٍّ بالمعادن. وهذا التوافق للتأمّل لا للإقرار القطعي، فالقرآن أوّلاً والعلم شاهدٌ مُعضِّدٌ لا مصدر.

وتُغلق الآية بقوله ﴿وَإِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾، والرجع هنا بالغ الدقّة اللغوية، إذ يختلف عن الردّ، فالردّ عودة الشيء كما كان دون تغيير، أمّا الرجع فعودة الشيء بعد أن طرأ عليه التغيير الذي انطلق لأجله. فهذا الجسد الذي خرج من الماء الدافق ومرّ بمسار تغييرٍ وتسويةٍ طويلٍ حتى صار إنساناً مكتمل البنية، يرجع بعد رحلته إلى الأرض متحلّلاً، رجوعاً بعد تغييرٍ لا ردّاً إلى ما كان. أمّا النفس فتعود إلى الله لأنّها من عنده، وهو موضوعٌ مختلفٌ يأتي في فصله.

ويقول الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء: 30]. تجمع الآية مستويين متتاليين لا مستوىً واحداً، الفتقَ الكوني المادّي أوّلاً وهو نشأة الكون وتشكّل السماوات والأرض، ثمّ الخلقَ الأحيائي البيولوجي لاحقاً وهو نشأة الحياة من الماء. والحياة في الآية شاملةٌ ﴿كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ لا نوعاً بعينه، وقوله ﴿مِنَ الْمَاءِ﴾ بالتعريف يُفيد أنّ الماء هو البيئة الكاملة الأصل لا مجرّد مكوّن، أي أنّ الحياة نشأت من داخل الماء وفي أحضانه.

3.5.3 - التدرّج الأحيائي: من الماء إلى الإنسان

يقول الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [النور: 45]. كلّ دابّةٍ من ماء، ولا تستثني الآية شيئاً. وما يلفت النظر فيها ترتيب أشكال الحياة، على بطنه ثمّ على أربعٍ ثمّ على رجلين، وهو تسلسلٌ من الأدنى إلى الأعلى في مسار الخلق البيولوجي، فالكائنات المائية والزواحف أوّلاً تمشي على بطنها، ثمّ الثدييات الأربعية، ثمّ الإنسان الماشي على رجلين.
والإنسان نفسه مرّ في مراحل تسويته بهذا التسلسل ذاته، إذ كان ممّن يدبّ على الأربع في طورٍ سابقٍ من التسوية، ثمّ عدّله الله فأوقفه على رجلين، كما يقول تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار: 7-8]. فالتعديل هو بالضبط الانتقال من المشي على أربعٍ إلى الوقوف على رجلين، والصورة النهائية جاءت بعد تجريبٍ وتركيبٍ متعدّدٍ عبر الأجيال والأزمان. فلا تعارض بين الآيةِ والعلم، إذ الآية تصف مراحل الكائن الواحد في مسار تطوّره لا أنواعاً مختلفةً متوازية.

وقوله ﴿يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ بعد ذكر التسلسل إشارةٌ جوهريةٌ إلى أنّ هذا التنوّع وهذا التسلسل التدريجي ليس عشوائياً، بل محكومٌ بإرادةٍ إلهيةٍ واعية. وما يصفه العلم بالانتخاب الطبيعي، أي التغيير التكيّفي عبر الزمن والبيئة، يُقابله في القرآن الجعل ﴿ثُمَّ جَعَلَ﴾ لا الخلق، لأنّ الجعل هو التحويل في الصيرورة والتغيير التكيّفي، وهو بعينه جوهر الانتخاب الطبيعي. فالعلم يصف الآلية والقرآن يُسمّي المدبِّر وراءها.

3.5.4 - البشر: امتداد أحيائي من الماء والطين - الظلمات الثلاث

يقول الله تعالى: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّن بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ﴾ [الزمر: 6]. يرى التفسير التراثي أنّ الظلمات الثلاث أغشية الرحم الثلاثة، وهذا محتملٌ في سياق الآية المباشر. غير أنّ الاستقراء الداخلي للقرآن مع آية المؤمنون يكشف احتمالاً آخر يستحقّ التأمّل، وهو أنّ الظلمات الثلاث مراحل خلقيةٌ كبرى غير مشهودةٍ لنا، ظلماتٌ بمعنى خفيّةٍ عنّا غير

مرئية، كلّ مرحلةٍ منها مسارٌ زمنيٌّ طويل. وهذا الفهم لا يُقطع به بل يُطرح تأمّلاً، إذ ثمّ الفاصلة بين المراحل في آية المؤمنون تفيد التراخي الزمني، وفاصل ثمّ في العربية لا يُقيَّد بزمنٍ محدّد، والله أعلم بمراده.

الظلمة الأولى ـ سلالة من طين

يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [المؤمنون: 12]. بداية الخلق البشري من طين، والطين مزيج الماء والأرض في تفاعلٍ كيميائيّ حراري. وسلالة تعني استخلاصاً ونقلاً تدريجياً، أي أنّ البشر استُخلصوا تدريجياً من هذا الطين المائي الأوّل. وهذه المرحلة هي الحياة الأحيائية الأولى في أعماق المحيطات، تكاثرٌ لاجنسيٌّ بدائيٌّ بالانقسام والتبرعم، إذ كانت الحياة تحمل كروموسوم X فقط لا ذكر ولا أنثى، مرحلةٌ طويلةٌ جداً لم نشهدها.

والأوصاف المتعدّدة للطين في القرآن كلّها تصف بيئةً واحدةً جامعةً هي الماء والأرض في تفاعل. يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ [الحجر: 28]، والحمأ المسنون طينٌ أسود متعفّنٌ رطب، ماءٌ وأرضٌ في تفاعلٍ عضويٍّ متقدّم. ويقول تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍ﴾ [الصافات: 11]، والطين اللازب طينٌ لاصقٌ متماسك، ماءٌ وأرضٌ في تفاعلٍ كثيف. ويقول تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾ [الرحمن: 14]، والصلصال كالفخار طينٌ جفّ وتصلّب بعد التفاعل. والعنصر الجامع بين هذه الأوصاف كلّها أنّه لا يوجد فيها عنصرٌ واحدٌ منفرد، بل كلّ وصفٍ يُبرز جانباً من جوانب بيئةٍ واحدةٍ هي الماء والأرض في تفاعلٍ كيميائيّ حراريٍّ محكم.

ومما يستحقّ التأنّي أنّ هذه الأوصاف للطين، السلالةَ والحمأ المسنون والطين اللازب والصلصال كالفخّار، تحمل في ذاتها بُعدين متكاملين بلا تعارض. فمن جانبٍ تكشف البيئة المادّية للتكوين البيولوجي، ماءً وأرضاً في تفاعلٍ كيميائيّ حراريٍّ متدرّج، ومن جانبٍ آخر تحمل صفاتٍ وظائفيةً معنويةً تنفذ في طبع النوع المصطفى، فاللِّينُ والتماهي في الطين، والانسجامُ واللُّحمة في السلالة، والتماسكُ والاكتمال في الصلصال كالفخّار. والبُعدان متكاملان، فالمسار البيولوجي التطوّري الطويل هو الذي يُولّد هذه الصفات الوظائفية المعنوية التي تُلائم النوع المصطفى لحمل الأمانة. ويُتأنّى في تفصيل هذه الصفات الوظائفية ودلالاتها في فهم البنية الطبقية للإنسان في فصلٍ آخر مخصوصٍ لذلك.

الظلمة الثانية ـ نطفة في قرار مكين

يقول الله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ [المؤمنون: 13]. جعلناه بالمثنّى الوظيفي، تحويلٌ كلّيٌّ جذريٌّ من حالةٍ إلى حالةٍ مختلفةٍ تماماً، يستلزم الإرادة الإلهية المطلقة مع التدبير الربوبي لأنّه يتجاوز السنن المعتادة. والنطفة لغةً من نطف، أي أفرز وأخرج، وهي الماء القليل الصافي المُفرَز، وليست في أصل اللغة مقيّدةً بالمنيّ الذكوري، بل هي الإفراز الحيّ البسيط. ففي سياق هذه الظلمة الثانية قبل ظهور الذكر والأنثى، النطفة هي الكائن الحيّ البسيط الأوّل الذي انتقل من البيئة المائية إلى البيئة البرية. والقرار المكين هو الأرض المستقرّة الثابتة، ومكينٌ من المكانة والتمكين، أي الأمر الأكيد المستقرّ الراسخ، فالأرض هي القرار لأنّها البيئة المستقرّة الثابتة بعد البيئة المائية المتحرّكة.

وفي هذه المرحلة الطويلة جداً جرى الجعل الكلّي الجذري في آلية التكاثر عبر ثلاثة تحوّلاتٍ متزامنة. أوّلها الانتقال من التكاثر اللاجنسي المائي إلى التكاثر الجنسي، وهو تحوّلٌ كلّيٌّ جذريٌّ في آلية التكاثر، وقد أثبتت الدراسات المنشورة في مجلة Nature (Skaletsky et al. (2003) Nature 423: 825-837)، وهي إجماعٌ علمي، أنّ الكروموسومين X وY تطوّرا معاً من زوجٍ متماثل، وأنّ Y فقد سبعةً وتسعين في المئة من جيناته الأصلية عبر الزمن متخصّصاً في تحديد الذكورة، ومن باب التأمّل لا الإقرار القطعي يمكن ملاحظة توافقٍ لافتٍ بين هذا المسار العلمي وقوله تعالى ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ﴾ [النجم: 45-46]، إذ تُفيد الآية أنّ الذكر والأنثى جاءا خلقاً لاحقاً من النطفة حين تمايزت ولم يكونا في البداية، وهذا التوافق للتأمّل لا للإقرار، والله أعلم بمراده. وثانيها الانتقال من التلقيح الخارجي المائي إلى التلقيح الداخلي البرّي، فالأسماك تُلقي بيضها في الماء، أمّا الكائنات البرية فتحمل البيئة المائية داخلها في بيضةٍ محميةٍ أو رحم. وثالثها ظهور القرار المكين الداخلي، وهو البيضة المحمية بأغشيتها أو الرحم، بيئةٌ مائيةٌ داخليةٌ محميةٌ تُحاكي المحيط الأصل في مقياسٍ مصغّر. وهي مرحلةٌ طويلةٌ جداً لم نشهدها، تنوّعت فيها الأجناس البرية وتطوّرت عبر ملايين السنين.

الظلمة الثالثة - العلقة في الرحم

يقول الله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: 14]. العلقة هي المرحلة الأولى من التكوين الجنيني المعروف لدينا، نتاجَ تزاوجٍ بين ذكرٍ وأنثى داخل الرحم، وهذه هي الظلمة الثالثة التي نشهدها ونعرف تفاصيلها. وآلية التكاثر البيولوجي المكتملة ليست النطفة وحدها، يقول الله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ [المرسلات: 20-21]. والماء المهين من الجذر هون، ماءٌ حقيرٌ ضعيفٌ قليلٌ مستهانٌ به في ظاهره، وهو النطفة مكوّناً ذكورياً، والبويضة مكوّنٌ أنثوي، والقرار المكين هنا الرحم، البيئة الحاضنة التي تتكفّل بتحويل هذا الماء المهين إلى إنسانٍ مكتمل.

ولا يُغفَل الفارق اللغوي الجوهري بين صيغتين، فقوله ﴿مِنَ الْمَاءِ﴾ بالتعريف يعني الماء البيئة الكاملة الأصل، التي نشأت الحياة من داخلها وفي أحضانها، بيئةً لا مكوّناً، وقوله ﴿مِن مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾ بالتنكير يعني ماءً نكرةً مكوّناً جزئياً، وهو آلية التكاثر اللاحقة لا البيئة الأصل. وختام آية المؤمنون ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ يعني خلقاً آخر مختلفاً نوعياً لا كمياً، وهو إشارةٌ إلى نفخة الروح التي ستأتي في آدم وتُحوّل البشر الماديّ إلى إنسانٍ واعٍ.

3.5.5 - انتشار البشر في الأرض: فصائل لا نوع واحد

يقول الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ﴾ [الروم: 20]. الانتشار هنا آيةٌ من آيات الله لا حدثٌ فرديٌّ ضيّق، أي أنّ انتشار البشر في الأرض بأصنافهم وفصائلهم المتعدّدة هو نفسه الدليل على قدرة الله وعظمة تدبيره، ولا يُفهم الانتشار إلّا إذا كان البشر فعلاً متعدّدي الفصائل والأصناف لا نوعاً واحداً. وقوله ﴿مِن تُرَابٍ﴾ يدلّ على وحدة المصدر، وهي لا تستلزم وحدة النتيجة، بل تجعل التنوّع أكثر دلالةً على قدرة الله، فالتراب مصدرٌ واحدٌ لكلّ البشر، والانتشار الذي تفيده الآية يعني التوزّع والتفرّق والتنوّع في الأجناس والألوان والألسنة والأشكال عبر الزمن الطويل. وثمّ في الآية تفيد التراخي الزمني لا التعقيب الآني، أي بعد مسارٍ طويلٍ جداً من الخلق أصبحتم بشراً منتشرين متنوّعين، وإذا أداة مفاجأةٍ، كأنّ الآية تقول فوجئ الوجود بهذا التنوّع الهائل المنبثق من مصدرٍ واحد، وهذه المفاجأة نفسها هي الآية الدالّة على القدرة الإلهية.

ويُعضّد هذا الشاهدُ العلمي للتقريب لا للإقرار، فالدراسات الأثرية الموثوقة تكشف أنّ في حقبة 300,000 سنةٍ كانت أفريقيا وأوراسيا تضمّ فصائل بشريةً متعدّدةً متعاصرة، فهومو سابيينس في المغرب وإثيوبيا، وهومو هايدلبرغنسيس في جنوب وسط أفريقيا، وهومو ناليدي في جنوب أفريقيا، والنياندرتال في أوروبا والدينيسوفان في آسيا، وهي فصائل متعدّدةٌ في زمنٍ واحدٍ تُعضّد الاستقراء الداخلي للقرآن.

ومما يستحقّ التأنّي بلاغياً أنّ القرآن في تقابله المحكم بين النوعين البشريّين يستخدم صياغةً مفهوميةً جامعةً تنفذ في هذه الفصائل البشرية المتعدّدة. فمن النوع المصطفى الذي تأنسن بنفخ الروح، وهو الإنسان الآدمي، ومن النوع البشري المقابل الذي لم تكتمل أنسنته، وهو المسمّى في القرآن الجانّ، تتوزّع البشرية في صياغتها المفهومية الجامعة. وهذا التمييز المفهومي بين النوعين لا ينفي تعدّد الفصائل البيولوجية، بل يجمعها في صياغةٍ وظائفيةٍ بنيوية. والتفصيل في بنية النوعين البشريّين وتجلّياتهما في الواقع المعاصر يُدَّخر لفصلٍ مخصوصٍ يتأنّى في الإنسان بين الجنّ والإنس.

تنبيه منهجي في التوثيق العلمي

حين يُستشهد في هذا الفصل بدراساتٍ علمية فالمقصود التقريب للتأمّل لا الإقرار القطعي، فالقرآن أوّلاً والعلم شاهدٌ مُعضِّدٌ لا مصدر. والدراسات المستشهَد بها تنقسم قسمين. أوّلهما دراساتٌ تمثّل إجماعاً علمياً راسخاً، وهي في الفصائل البشرية المتعاصرة دراسة Hublin et al. (2017) — New fossils from Jebel Irhoud Morocco and the pan-African origin of Homo sapiens — Nature 546: 289-292، وفي تطوّر كروموسوم Y من زوجٍ متماثل دراسة Lahn & Page (1999) — Four evolutionary strata on the human X chromosome — Science 286: 964-967، وفي تفصيل بنية كروموسوم Y البشري دراسة Skaletsky et al. (2003) — The male-specific region of the human Y chromosome — Nature 423: 825-837. وثانيهما فرضياتٌ راجحةٌ لا تزال قيد البحث، ومنها

نشأة الحياة الأولى في الفتحات الحرارية المائية في أعماق المحيطات، فهذه فرضيةٌ راجحةٌ يتّجه إليها كثيرٌ من الباحثين لكنّها لم تبلغ درجة الإجماع العلمي القطعي بعد، وتُقدَّم في هذا الفصل توافقاً للتأمّل لا حقيقةً مُقرَّرة.

3.5.6 - التسوية: المسار التدريجي الطويل نحو الاستخلاف

يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: 28-29]. المتكلّم هنا ربّك، لأنّ الخلق البشري المادّي ربوبيٌّ سننيٌّ يجري داخل الوجود وعبر سننه. وبنية الآية تكشف مرحلتين متتاليتين لا مرحلةً واحدة، التسويةَ أوّلاً ثمّ النفخة، وفاء ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ﴾ تفيد أنّ التسوية مرحلةٌ سابقةٌ مكتملةٌ قبل النفخة، فلا تأتي النفخة إلّا بعد اكتمال التسوية. وهذه التسوية ربّما أخذت ملايين السنين، مساراً تدريجياً طويلاً لا يُعلم مداه بالضبط إلّا بما يكشفه الاستقراء السنني والبحث الأثري.

وجوهر التسوية كان في توسّع الدماغ البشري وقدرته على التجريد، من الذاكرة والتحليل والاستنتاج، وهو الوعاء المادّي الذي لا تُودَع فيه الأمانة إلّا إذا بلغ من الاتّساع ما يُمكّنه من حملها. فالتكليف يلزمه وعاء، والوعاء المادّي هو الدماغ المتطوّر، والتسوية هي مسار إتقان هذا الوعاء عبر الزمن الطويل.

يقول الله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار: 7-8]. خلقٌ ثمّ تسويةٌ ثمّ تعديل، ثلاث مراحل متتالية تُثبت أنّ الوصول إلى الصورة الإنسانية المكتملة كان مساراً تدريجياً لا إيجاداً فورياً.

3.5.7 - الاصطفاء: جعل آدم خليفة من بين موجودين

يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 33]. الاصطفاء وفق معيارٍ لا تفضّلٌ اعتباطي، والاصطفاء لا يكون من فراغٍ بل من بين موجودين، فاصطفاء آدم على العالمين يعني أنّ ثمّة عالمين سابقين أو معاصرين اصطُفي آدم من بينهم أو عليهم.

ويقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ [البقرة: 30]. الجعل لا الخلق، والجعل في القرآن تحويل موجودٍ قائمٍ لا إيجادٌ من عدم، فالخليفة كان موجوداً بوصفه بشراً قبل أن يُجعل خليفة. وسؤال الملائكة يكشف أنّهم يعرفون هذا الجنس البشري ويعرفون تاريخه في الأرض، ويعرفون إفساده وسفكه للدماء، فلم يكن آدم مجهولاً لهم بل كانوا يرون البشر قبله.

وهذه الآية وحدها تُغلق باب النقاش في مسألة سبق البشر لآدم. يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ﴾ [الأعراف: 11]. تبدأ الآية بخطابٍ جمعيٍّ شاملٍ لكلّ البشر، خلقناكم وصوّرناكم، فالخلق والتصوير عمليتان تشملان الجنس البشري كلّه، ثمّ تنتقل إلى التخصيص الاسمي لآدم وحده في السجود. والانتقال من خلقناكم إلى اسجدوا لآدم يُثبت بصورةٍ قاطعةٍ أنّ آدم ليس البداية بل هو الاصطفاء من بين موجودين، فالخلق والتصوير سابقان على ذكر آدم، ثمّ من بين كلّ هذا الخلق المصوَّر اصطُفي آدم وحده للسجود.

ويُكمل هذا المشهد قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: 59]. تجمع هذه الآية في جملةٍ واحدةٍ المسارين، فخلقه من تراب هو المسار البيولوجي الطويل، وثمّ تفيد التراخي الزمني بين الخلق المادّي والأمر الإلهي. وكن هنا ليست إيجاداً من عدم، فالمادّة كانت موجودةً سابقاً من تراب، بل هي أمر تحوّلٍ لموجودٍ قائم، أي كن إنساناً واعياً مستخلفاً، فالمادّة جاهزةٌ والأمر هو الذي حوّلها إلى إنسانٍ مكلَّف.

3.5.8 - نفخة الروح: الطفرة الفاصلة بين البشر والإنسان

يقول الله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: 29]. النفخة ربوبيةٌ في سياقها، فالمتكلّم في الآية هو الربّ، وقوله ﴿مِن رُّوحِي﴾ ضميرٌ يعود على الربّ في سياق الخطاب. وهذا هو الحدّ الفاصل بين البشر المادّي والإنسان الواعي، فلا فارق في المادّة بل فارقٌ في الروح.

والروح هنا تحدّدها الآية التالية مباشرةً بما تجلّت فيه. يقول الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31]. تعليم الأسماء هو الروح المنفوخة بعينها، ليست جوهراً ميتافيزيقياً غامضاً بل هي ملكة التجريد الأول، إيداعُ القدرة على تسمية الأشياء بوظائفها لا بأشكالها. فآدم تعلّم أن يقول شجرةً لتشابك أغصانها، وطائراً لعلوّه في الجوّ، وزاحفاً لأنّه يزحف، وهي تسميةٌ وظيفيةٌ تجريديةٌ لا تقليدٌ ماديٌّ ولا رسمٌ بصري. وهذا هو أوّل التجريد الذي ميّز الإنسان عن باقي الخلق، ملكةٌ تعمل داخل الوجود المنظور وتُدرك وظائف الأشياء وسننها.

فالبشر قبل آدم كانوا يعيشون ويتكاثرون ويصارعون، لكنّهم لم يُسمّوا الأشياء بوظائفها ولم يُجرّدوا المعنى من الشكل. وهذه الطفرة التجريدية لم تكن ممكنةً إلّا بعد اكتمال الوعاء المادّي من التسوية الطويلة، فالنفخة لا تستقرّ إلّا في وعاءٍ أُتقن.

وهنا يكمن الجواب عن السؤال الذي عجز العلم عن الإجابة عنه، وهو لماذا بقي فصيل آدم وانقرض غيره من الفصائل البشرية. فصيل آدم بقي لأنّه الوحيد الذي بلغت تسويته المادّية للدماغ المستقبِل ما يُمكّنه من تقبّل التجريد الأول، فكان أهلاً للنفخة، فكان أهلاً للاصطفاء، فكان أهلاً للاستمرار. وباقي الفصائل البشرية انقرضت لأنّها لم تبلغ من التسوية ما يُمكّن وعاءها من تقبّل هذا التجريد، فلم تكن أهلاً للنفخة، فأُسقطت من مسار الوجود البشري الواعي. وهذا ما وثّقه العلم من انقراض الفصائل دون أن يستطيع تفسيره، والقرآن يُجيب بما عجز عنه العلم.

3.5.9 - اختبار الأهلية الأول: وعي الخطأ وتلقّي الكلمات

يقول الله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 37]. أوّل شاهدٍ على نجاح الوعاء الآدمي في حمل الأمانة لم يكن الطاعة المطلقة، بل وعي الخطأ بعد وقوعه، ﴿فَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾، وهو هربٌ معرفيٌّ لا غريزي، إدراكٌ أنّ ثمّة خطأً ارتُكب وشعورٌ بالحاجة إلى التستّر منه. وهذا لا تفعله الحيوانات، فهي لا تُدرك الخطأ ولا تشعر بالحاجة إلى التستّر من الذنب.

ثمّ كانت النقلة الجوهرية الكبرى، إذ تلقّى آدم كلمات ربّه وفهمها واستجاب لها، فأصبح يتلقّى النصح والعتب والتوجيه، وهذا يعني أنّه أصبح يفهم المعنى المجرّد لا الفعل المادّي فقط. فسائر البشر الذين عاصروا آدم لم يكونوا يتلقّون كلماتٍ من ربّهم ولا يُدركون معنى المعصية والتوبة، لأنّ وعاءهم لم يبلغ من التسوية ما يُمكّنه من هذا الاستقبال.

3.5.10 - اختبار الأهلية الثاني: ظهور الذرّية وشهادتها على المدبّر

يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ [الأعراف: 172]. قوله ﴿مِن ظُهُورِهِمْ﴾ يحمل دلالةً لغويةً أعمق من مجرّد الظهر الجسدي، فالظهور في العربية يعني العلوّ والغلبة والتفوّق، ومنه ظهر على عدوّه أي غلبه وعلا عليه. فمن ظهورهم تعني من علوّهم وتفوّقهم على من عاصرهم من الفصائل البشرية الأخرى، أي أنّ ذرّية بني آدم ظهرت سننياً على غيرها من الفصائل وتفوّقت وبقيت.

ويُعضّد هذا قوله تعالى في السياق ذاته: ﴿اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ [البقرة: 36]. فالمخاطَبون متعدّدون لا فردٌ واحد، فصائل متعدّدةٌ كلٌّ منها يتوالف مع بعضه داخلياً ويتنافس مع غيره خارجياً. وكان الظهور والغلبة والدوام لفصيل آدم لسببين، تأييدِ الملائكة بتسخير نظم الوجود له، وطفرتِه التجريدية التي مكّنته من التكيّف والبقاء والتعاون حيث عجز غيره. فصيل آدم ظهر سننياً لأنّه الأقدر على حمل الأمانة، بقي بينما انقرض غيره، وهذا الظهور السنني هو نفسه الاصطفاء الذي أقرّه الله في فصيل آدم.

ثمّ جاء الاختبار الثاني على الذرّية بعد الظهور والتمكّن، هل تستوعب هذه الذرّية أنّ للوجود مدبّراً؟ فشهدوا وقالوا بلى، أي أنّ ملكة التجريد التي بدأت عند آدم بإدراك الخطأ وصلت عند ذرّيته إلى إدراكٍ أعمق، وهو وجود ربٍّ مدبّرٍ وراء الوجود كلّه. وهذا الإدراك هو شرط التكليف الكامل، فمن لا يعي وجود مدبّرٍ لا يمكن تكليفه برسالة.

3.5.11 ـ الخلاصة: من الماء الدافق إلى الإنسان المستخلف

من الماء الدافق في أعماق المحيطات بين الصلب والترائب بدأت الحياة، في بيئةٍ حارّةٍ غنيةٍ بالمعادن، ثمّ تدرّجت الكائنات على بطنها وعلى أربعٍ وعلى رجلين عبر مسارٍ تطوّريٍّ محكومٍ بإرادةٍ إلهيةٍ واعيةٍ لا بعشوائيةٍ عمياء، ثمّ ظهر البشر امتداداً أحيائياً في نهاية هذا المسار، فصائل متعدّدةً انتشرت في الأرض لا نوعاً واحداً.

ثمّ جاء مسار الظلمات الثلاث، سلالةً من طينٍ في الحياة المائية اللاجنسية الأولى، ثمّ نطفةً في قرارٍ مكينٍ حين انتقلت الحياة إلى البرّ وظهر الذكر والأنثى وتطوّر التلقيح الداخلي، ثمّ العلقةَ في الرحم وهو التكوين الجنيني المعروف.

ثمّ جاءت التسوية، مساراً تدريجياً ربّما أخذ ملايين السنين، أتقن الوعاء المادّي للدماغ المستقبِل، حتى بلغ فصيل آدم من التسوية ما أهّله لحمل الأمانة. فجاءت نفخة الروح، إيداعاً لملكة التجريد في الوعاء المُتقَن، وعلّم الله آدم الأسماء كلّها، وهو أوّل تجريدٍ بشريٍّ يُسمّي الأشياء بوظائفها.

ثمّ كان الاختبار على مستويين، وعي الجيل الأول بالخطأ وتلقّي الكلمات، ثمّ شهادة الذرّية بعد ظهورها وتفوّقها على المدبِّر. فلمّا اجتاز فصيل آدم الاختبارين أصبح أهلاً لما صُنع من أجله، وهو الاستخلاف في الأرض وحمل أمانة التكليف والرسالة.

وهكذا يتّضح أنّ آدم ليس أبا البشرية بالمعنى البيولوجي، بل هو اسمُ عَلَمٍ لفصيلٍ بشريٍّ بعينه تحقّقت فيه أهلية الاستخلاف، فصيلٍ بلغ من التسوية والوعي والاختبار ما لم يبلغه غيره من البشر، فجُعل خليفةً وما جُعل غيره. وهذا الفهم لا يتعارض مع ما أثبته العلم من مسار التطوّر التدريجي، بل يُعضّده ويُضيف إليه ما عجز العلم عن الإجابة عنه، من المدبِّر وراء هذا المسار المحكم ولماذا بقي فصيلٌ دون غيره.

وإذا كان هذا الفصل قد أجاب عن سؤال المنشأ، من أين جاء البشر وكيف اصطُفي فصيل آدم من بينهم، فإنّ السؤال الذي يليه طبيعياً هو سؤال الوظيفة، ماذا يعني أن يكون الإنسان مستخلفاً وما التأسيس المعرفي لهذا الاستخلاف في القرآن، وهذا ما يُجيب عنه الفصل التالي.

3.6 آدم والاستخلاف: التأسيس المعرفي للإنسان في القرآن

3.6.1 ــــ تمهيد تأسيسي: من الاصطفاء إلى الاستخلاف

أجاب الفصل السابق عن سؤال المنشأ، كيف نشأ البشر وكيف اصطُفي من بينهم فصيلٌ بلغ من التسوية ما أهّله لحمل الأمانة. وتبيّن أنّ آدم ليس أبا البشرية بالمعنى البيولوجي بل اسم عَلَمٍ لفصيلٍ اصطُفي من بين جمعٍ، جُعل خليفةً لا خُلق من عدمٍ، بعد مسار تسويةٍ طويلٍ توّجته نفخة الروح وتعليم الأسماء.

لكنّ الاصطفاء لم يكن غايةً في ذاته بل كان بداية مشروعٍ، فالسؤال الذي يفتحه هذا الاصطفاء هو سؤال الوظيفة، ماذا يعني أن يكون الإنسان مستخلفاً، وما التأسيس المعرفي لهذا الاستخلاف في القرآن.

لا تَرِد قصة آدم في القرآن بوصفها حكايةً عن أول إنسانٍ تُروى للتأريخ بل بوصفها إعلاناً عن ميلاد الإنسان المستخلف، الكائن الذي أُسِّست أهليته على الوعي لا على المادة، وعلى إدراك المعنى لا على مجرد الوجود الحيوي. ومن هنا تُقرأ هذه الفقرة لا كخبرٍ عن بدايةٍ بشريةٍ بل كعقدةٍ تأسيسيةٍ في بنية الوجود الإنساني، نقلةٍ سننيةٍ داخل مسار الخلق تنتقل فيها البشرية من حالة انتشارٍ بيولوجيٍّ إلى مشروع وعيٍ وتكليفٍ واستخلافٍ.

ولذلك جاء الإعلان الإلهي بصيغة ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ لا بصيغة إني خالقٌ بشراً من طينٍ، فالخلق يحيل إلى الإيجاد الأول، أمّا الجعل فيحيل إلى التحويل والاصطفاء وتعيين الوظيفة داخل موجودٍ قائمٍ. وعلى هذا الأساس يُفهم آدم في هذا السياق، وفق قراءةٍ تأويليةٍ تنبثق من الاستقراء الداخلي للنص، بوصفه اسم عَلَمٍ يصف فصيلاً بشرياً بعينه اصطُفي من

بين جمعٍ، لا فرداً واحداً أُوجد من عدمٍ ولا اسم جنسٍ بالمعنى اللغوي القطعي. فآدم عَلَمُ معرفةٍ بالعَلَمية في أصله اللغوي، لكنّ دلالته الوظيفية في القرآن تتجاوز الفرد إلى الفصيل الذي تحققت فيه أهلية الاستخلاف، وهذه قراءةٌ تأويليةٌ تُفتح للنقاش لا حقيقةٌ قطعيةٌ يُصادَر عليها.

ومن هذا المنطلق تتحدد دلالة قوله ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾، فالتعليم هنا ليس تلقيناً لغوياً ولا حفظ قائمة أسماءٍ بل إيداعُ ملكةٍ توليديةٍ، قابليةِ الإنسان لبناء الدلالة وربطِ الظواهر بوظائفها وفهمِ السنن التي تحكم الوجود ثم إعادةِ قراءة الواقع وتصحيحِ المسار بعد الخطأ. وهذا التعليم هو الترجمة العملية لنفخة الروح التي أسّسنا لها في الفصل السابق، فالروح ملكة تجريدٍ تعمل داخل الوجود المنظور، وتعليم الأسماء هو أول تجليها في الفصيل الأدمي. وبهذا المعنى يكون تعليم آدم ممتداً بامتداد الإنسان نفسه، لأنّ الاستخلاف لا يقوم على مخزونٍ معرفيٍّ منتهٍ بل على منهجٍ إدراكيٍّ قادرٍ على التجدد.

وفي هذا الإطار تُقرأ الملائكة بوصفها نظماً كونيةً مأمورةً تعمل بإذن الله وفق سننٍ ثابتةٍ، فيغدو معنى السجود معنى التسخير، فتحَ النظام الكوني أمام العقل الإنساني ليديره ضمن قوانينه. ولا يقع هذا التسخير إلا بعد اكتمال شرطه، وعياً قادراً على الفهم والتسمية والتقدير لا قوةً عمياء ولا اندفاعاً غرائزياً. وفي المقابل يظهر إبليس بوصفه خلل المعيار لا نقص المعرفة، تفضيلاً مادياً ناراً على طينٍ، وتقديماً للتمني على السنن، واستدعاءً لوهم الخلود والملك. غير أنّ هذا الوهم لا يُقدَّم بوصفه فعلاً قسرياً أو إسقاطاً مباشراً بل بوصفه مدخلاً لكسر حد الاقتراب، أي إنزال الإنسان من مقام العهد إلى عتبة الغواية حيث يُعلَّق الوعي على وعدٍ كبيرٍ ثم ينسحب الفاعل الخارجي لتتكفّل البنية الغريزية، بعد كسر السياج، بإتمام السقوط عند لحظة ضعف العزم.

وبهذا التمهيد تُقرأ الآيات اللاحقة في قصة آدم لا بوصفها سرداً أسطورياً بل بوصفها تفصيلاً لمسارٍ تأسيسيٍّ واقعيٍّ، كيف تكوّنت أهلية الاستخلاف وكيف وُضعت حدودها وكيف وقع الخطأ لا بوصفه نهايةً للمشروع بل شرطاً في اكتماله عبر التلقي والتصحيح والتعلم. ولكي يُفهم حديث القرآن عن آدم وتعليمه الأسماء كلها فهماً صحيحاً لا بد من الوقوف أولاً عند أكثر عناصر القصة حساسيةً وهو مفهوم الشجرة، لأنّ الشجرة ليست تفصيلاً لاحقاً في السرد بل نقطة اختبارٍ تأسيسيةٍ ترتبط مباشرةً بمعنى التعليم والاصطفاء وحدود الاستخلاف.

3.6.2 ـــ ثنائية الشجرة: الخلود والملك في لحظة الاصطفاء الأولى

ينطلق هذا الفصل من ملاحظةٍ لغويةٍ دقيقةٍ لكنها كاشفةٌ لبنية الغواية في لحظة الاصطفاء الأولى، وهي قوله تعالى ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ﴾، حيث يأتي اسم الإشارة (تلكما) مثنّى بينما المشار إليه (الشجرة) مفردٌ. وهذه الصيغة لا يمكن حملها على مجرد مراعاة المخاطَبَين آدمَ وزوجه، لأنّ اسم الإشارة في العربية يتبع المشار إليه لا المخاطَب عدداً وجنساً. وبما أنّ الشجرة جاءت مفردةً لفظاً، فإنّ تثنية اسم الإشارة لا بد أن تكون راجعةً إلى بنية المشار إليه نفسه لا إلى المخاطَب فقط.

والمقصود بالشجرة في هذا السياق ليس نباتاً يُؤكل منه بل بنيةٌ بشريةٌ نَسَبيةٌ متشابكةٌ، ولذلك اختير لها لفظ الشجرة لا لفظ ثمرٍ أو طعامٍ. فالجذر العربي (ش ج ر) يدل على التشابك والتداخل، ومنه تشاجر القوم إذا تداخلت أيديهم وأقوالهم، ومن هذا المعنى جاءت شجرة النسب بوصفها تصويراً لتركيبٍ متفرّعٍ متداخلٍ لا لوحدةٍ بسيطةٍ مستقرةٍ. وبهذا الاعتبار تكون الشجرة رمزاً لجنسٍ بشريٍّ قائمٍ في ذلك الطور المبكر على تشابكٍ تجانسيٍّ نسبيٍّ غير منسّقٍ بالنسبة إلى النموذج المصطفى، أي بنيةٍ بشريةٍ لا تحفظ توازن الاصطفاء الذي أُريد لآدم في بدايته. ولهذا لم يأتِ النهي بصيغة لا تأكلا بل بصيغةٍ أدقَّ وأعمقَ أثراً ﴿لَا تَقْرَبَا﴾، لأنّ المقصود ليس فعلاً لحظياً بل الاقتراب بوصفه نقطة التحوّل الحرجة، فالقرب هنا هو بداية كسر الحاجز الوقائي الذي يفصل بين الوعد النظري وبين الوقوع العملي، وهو اللحظة التي ينتقل فيها الإنسان من مستوى التحذير الذهني إلى ساحة الاختبار الغريزي.

ولَعَلَّ مما يَستحقّ التَّأَنّي أنّ هذه البنية البشرية المتشابكة، الشجرةَ، لا تَنفُذ في الفراغ بل تَنفُذ في النوع البشري المقابل لآدم الذي عاصَرَ نشأته، فالاختلاط النَّسَبيُّ الذي يُرَمَّز إليه بأَكَلَ من الشجرة يَنفُذ بلاغياً في الاختلاط مع هذا النوع المقابل، فيَنتَقل بعضُ موروثه التكوينيّ إلى صُلب ذُرّية آدم. وهذا الموروثُ يَكشف لاحقاً تَجَلّياتٍ في الواقع المُعاش من التَّعَجّل والاضطراب والتَّكَبّر، تُغاير الأصلَ الأنسنيَّ الذي اصطُفي به فصيلُ آدم. والتفصيلُ في بنية هذا النوع المقابل وتجلّيات موروثه في الواقع المعاصر يُدَّخر لفصلٍ مخصوصٍ يَتَأَنّى في الإنسان بين الجِنّ والإنس.

وفي هذا الموضع يتحدد دور الشيطان بدقةٍ، فالشيطان لم يُسقط آدم بالفعل مباشرةً ولم يُجبره على المخالفة ولم يدفعه قسراً إلى المحظور، بل تكفّل بجرّه إلى مسافة الاقتراب مصداقاً لقوله تعالى ﴿فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ﴾، أي أنزلهما من مقام العهد الواضح إلى منطقة الوهم والاحتمال، موهماً أنّ في هذا القرب سرَّ الخلود وملكاً لا يبلى. فالشيطان هنا لا يعمل بالقهر بل بالوعد، ولا بالتصادم بل بالإزاحة التدريجية من الحدّ الآمن إلى العتبة الخطرة. وعند هذه النقطة تحديداً ينتهي دور الشيطان، إذ لم يعد محتاجاً إلى دفعٍ أو إكراهٍ لأنّ الغريزة البشرية، بعد كسر سياج لا تقربا، تتكفّل وحدها بإتمام السقوط في المحظور، فالسقوط لم يكن ناتج جهلٍ بل نتيجة اقترابٍ، ولم يكن خلل معرفةٍ بل ضعف عزمٍ عند بوابة الغريزة.

ويزداد هذا المعنى وضوحاً حين يصرّح النص القرآني نفسه بمضمون الشجرة دون حاجةٍ إلى تأويلٍ بعيدٍ في قوله ﴿هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَىٰ﴾، فهنا يكشف الشيطان حقيقة الشجرة لا بوصفها موضع أكلٍ بل بوصفها بنية غوايةٍ ذات فرعين متلازمين في سياق الاصطفاء، الخلودِ وهو وهم تجاوز حدّ الزمن وكسر قانون الفناء، والملكِ الذي لا يبلى وهو سيطرةٌ بلا زوالٍ وتمكينٌ بلا محاسبةٍ. وبذلك تصبح التثنية في تلكما الشجرة تثنيةً دلاليةً تشير إلى أنّ الشجرة الواحدة تحمل غوايتين مركزيتين اجتمعتا في هذا التركيب البشري المتشابك، وكانتا كفيلتين عند الاقتراب بإسقاط الإنسان في لحظة ضعف العزم.

ويتأكد هذا الفهم عند ملاحظة الانتقال الدقيق في أسماء الإشارة، من ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ إلى ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ﴾، فالتحول من هذه إلى تلكما ليس اختلافاً أسلوبياً بل إشارةٌ إلى امتداد الأثر من لحظة النهي القريب إلى تبعاته اللاحقة مع بقاء الخطاب ضمن إطار التأسيس الأول لا خارجه. وبهذا المدخل لا تُقرأ الآيات اللاحقة بوصفها سرداً قصصياً بل تفصيلاً لواقعةٍ تأسيسيةٍ توضّح كيف حُفظ الاصطفاء في بدايته، وكيف كُسرت عتبة الاقتراب، وكيف ظهرت حدود العزم الإنساني، ثم كيف تعلّم الإنسان من الخطأ دون أن يُلغى من مسار الاستخلاف.

3.6.3 — شرح الآيات

3.6.3.1 — التأسيس: الخلفية والجعل وتعليم الأسماء وإظهار الأهلية

تبدأ خلفية الوجود البشري بامتداد الخَلْق قبل لحظة الاستخلاف في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 21]. وهذه الآية لا تُقدّم وعظاً عابراً بل تضع قاعدةً إدراكيةً قبل الدخول في قصة آدم، فالإنسان ليس بدايةً منعزلةً بل حلقةٌ داخل امتدادٍ، ﴿خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾. وهذه الجملة وحدها تُربّي القارئ على أنّ الوجود البشري لا يبدأ من صفرٍ سرديٍّ مع آدم بوصفه فرداً، وإنما يدخل في تاريخٍ خلقيٍّ سابقٍ ومتسلسلٍ.

ثم يأتي محور العبادة هنا بوصفه تثبيتاً لمركز التدبير، ربكم، أي الذي يدبّر ويضع السنن ويقيم النظام. فالعبادة في هذا السياق ليست طقوساً فقط بل تموضعاً معرفياً، ألا يشتّت الإنسان تفسير الوجود بين قوىً متوهمةٍ أو وسائط خرافيةٍ، بل يعيد كل النظام إلى ربٍّ واحدٍ حتى يكون عقلُه قادراً على قراءة السنن دون تشويشٍ. ومن هنا تُفهم التقوى في نهاية الآية، ليست خوفاً عاطفياً مجرداً بل اتقاءَ الوهم، واتقاءَ اختلال المعيار، واتقاءَ قراءة الواقع بلا بصيرةٍ.

ثم يأتي إعلان الاستخلاف بوصفه الجعلَ تحوّلاً سننياً داخل مسار البشر في قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30]. في هذه الآية لا يبدأ الخطاب من مادة الخلق بل من وظيفة التاريخ، الخلافةِ في الأرض وليس في جنة ما بعد الحساب. واللفظ المفتاحي هو جاعلٌ لا خالقٌ، لأنّ الخلق يدلّ على الإيجاد، أمّا الجعل فيدلّ على تحويلٍ في الصيرورة وتعيينٍ لوظيفةٍ، أي نقلِ كائنٍ من طورٍ وجوديٍّ إلى طورٍ آخر، أو اصطفاءِ نموذجٍ من بين الموجود ليحمل عبئاً جديداً في مسار الوجود.

وسؤال الملائكة لا يُفهم على أنه اعتراضٌ أو خشية مزاحمةٍ، ولا على أنه توهّم إحلالٍ محلّهم، بل يُقرأ بوصفه استفهاماً عن أهلية المرشَّح للمقام. فالملائكة، بما تمثله من نظمٍ مأمورةٍ تعمل في إطارٍ سننيٍّ ثابتٍ، تنظر إلى البشر كما عُرف في طوره الأول، كائناً تحكمه الغريزة والصراع، تظهر منه نتائج الإفساد وسفك الدماء، لأنه لم يتأهل بعد لضبط سلوكه بالعقل والوعي. ومن هنا جاءت عبارتهم ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ لا على سبيل المفاضلة الإقصائية بل على سبيل بيان معيار

الانضباط. فالتسبيح هنا هو الحركة الوظيفية لكل كائنٍ في المجال الذي خُلق له دون نشازٍ، والتقديس هو صيانة النظام السنني من الخلل والتبدل، وإبقاؤه على استقامته التشغيلية بلا انحرافٍ. وكأنهم يقولون نحن نعمل ضمن نظامٍ ثابتٍ لا يفسد ولا يسفك، فكيف يُعهد بمقامٍ عظيمٍ كمقام الخلافة إلى كائنٍ لم تتضح بعدُ قابليته للانضباط.

فيأتي الجواب الإلهي ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ لا بوصفه إسكاتاً للسؤال بل تصحيحاً لمعيار التقييم. فالأهلية للخلافة لا تقوم على الاستقامة الوظيفية الثابتة وحدها، بل على عنصرٍ آخر سيظهر لاحقاً، ملكةٍ معرفيةٍ توليديةٍ تجعل هذا الكائن قادراً على الفهم، والتسمية، والتعلّم، ثم الرجوع والتصحيح بعد الخطأ. وبذلك لا يكون الاستخلاف مبنياً على عدم الوقوع في الخطأ بل على القدرة على إدارة الخطأ داخل إطار الوعي والسنن.

ثم تأتي الآية المحورية، تعليمُ الأسماء بوصفه تأسيساً للوعي القادر على إنتاج المعنى، في قوله تعالى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 31]. والتعليم هنا ليس تلقيناً لغوياً ولا حفظَ قائمة أسماءٍ كما يتصور القارئ المتأثر بالسردية التقليدية، فلو كان الأمر كذلك لكان امتحانَ ذاكرةٍ، ولما كان مدخلاً للاستخلاف ولا مبرراً للسجود. إنما التعليم هنا إيداعُ ملكةٍ معرفيةٍ، القدرةِ على بناء الدلالة من الوجود، أي القدرةِ على ربط الشيء بوظيفته، وربط الوظيفة بنظامها، وربط النظام بسننه الحاكمة.

وهذا المعنى يلتقي مباشرةً مع الآية الأخرى التي تصف لحظة السجود من زاويةٍ مختلفةٍ ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾، فالقرآن لا يصف حدثين منفصلين بل يقدّم الحدث نفسه بلغتين، لغةٍ تكوينيةٍ ولغةٍ معرفيةٍ. فالروح هنا ليست جوهراً غامضاً يُضاف إلى الجسد بل هي من أمر الله، أي من مجال المعنى والتنظيم والفهم. وشرح هذا النفخ لم يأتِ في صورة توصيفٍ ميتافيزيقيٍّ بل جاء مباشرةً في قوله ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾، فتعليم الأسماء هو الترجمة العملية لنفخ الروح، أي إدخالُ الإنسان في مجال الإدراك العقلي والسنني بعد أن كان كائناً بيولوجياً فحسب.

ومن هنا فالأسماء ليست أصواتاً تُطلق على الأشياء بل مفاتيح إدراكٍ تُبنى بها صورة الوجود في العقل، فاسمُ الشيء تعيينٌ لهويته وحدوده، واسمُ فعله تعيينٌ لأثره في الواقع، واسمُ علاقته تعيينٌ لموقعه ضمن شبكة الوجود، واسمُ سننه تعيينٌ للقوانين التي يعمل بها ولا يعمل إلا من خلالها. وبهذا المعنى تصبح التسمية فعلاً معرفياً لا إجراءً لغوياً.

ومن هنا أيضاً يأتي لفظ ﴿كُلَّهَا﴾ بوصفه عقدة المعنى في الآية. فكلها لا تعني الإحصاء العددي للموجودات، إذ كيف يُحصى ما لم يُخلق بعد، وكيف تُستنفد أسماء ما سيتجدد عبر التاريخ. لذلك فكلها تعني الإحاطة بمبدأ التسمية ذاته، أي تمكين الإنسان من أداة إدراكٍ تجعله قادراً على تسمية ما يظهر في مسيرة الوجود، لا حفظَ ما سُمّي في لحظةٍ بعينها. إنها شمول المنهج لا شمول القائمة.

ثم تأتي الدلالة اللغوية الحاسمة ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾ لا عرضها، ومع الإشارة ﴿هَٰؤُلَاءِ﴾. وهذا يمنع أن تكون المعروضات ألفاظاً مجردةً، فالألفاظ لا يُشار إليها بهؤلاء، ولا يُقال عنها عرضهم. إنما المعروض، في منطق الآية، مسمّياتٌ مشخصةٌ، موضوعاتُ إدراكٍ، كياناتٌ أو نماذجُ أو حقائقُ قابلةٌ للملاحظة والإشارة، يُطلب تحديدها باسمها، أي بدلالتها ووظيفتها داخل النظام.

ثم يأتي التحدي ﴿أَنبِئُونِي﴾ لا أخبروني، لأنّ النبأ في الاستعمال القرآني ليس معلومةً سطحيةً بل معرفةً مكثفةً تُستخرج من جوهر الظاهرة ووظيفتها. فالتسمية هنا ليست وصفاً خارجياً بل كشفٌ عن الدور والموقع والسنن. ومن هذا الباب يُفهم كيف انحرفت أممٌ قديمةٌ حين رأت الأفعال، المطرَ والخصبَ والموتَ والرياح، ولم تُدرك بنية النظام المأمور، فحوّلت الوظائف إلى آلهةٍ، بينما يعيدها القرآن إلى أصلها، نظماً مأمورةً تعمل ضمن ربوبيةٍ واحدةٍ.

ويبقى الشرط الفاصل ﴿إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾. صادقين في ماذا؟ صادقين في معيار الأهلية الذي يظن أنّ الاستحقاق للأرض يكون بالاستقامة الوظيفية الثابتة وحدها. فالآية تختبر هذا المعيار نفسه، هل يكفي أن يعمل الكائن بلا خطأٍ ليكون خليفةً، أم أنّ الأرض تحتاج إلى ما هو أعمق من التنفيذ، تحتاج إلى معنىً، وفهمٍ، وقدرةٍ على التعلّم والتصحيح. والجواب الذي سيظهر بعد

ذلك واضحٌ، إنّ الاستخلاف لا يقوم على غياب الخطأ بل على امتلاك الوعي الذي يجعل الخطأ قابلاً للإدارة داخل نظام السنن.

ثم يأتي اعتراف الملائكة بالحدّ، علمُ وظيفةٍ لا علمُ توليدٍ، في قوله تعالى ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: 32]. وهذا الاعتراف لا يُفهم على أنه نقصٌ قدحيٌّ، ولا اعتذارٌ عن قصورٍ، بل هو تحديدٌ واعٍ للحدّ البنيوي الذي تقوم عليه وظيفة الملائكة في الوجود. فالملائكة لا تجهل، لكنها تعلم ما عُلّمت، ولا تتجاوز مجالها، لأنّ علمها علمُ وظيفةٍ لا علمُ توليدٍ. فهي تعمل ضمن نظامٍ مأمورٍ ثابتٍ، تحفظ استقامته، وتُجري سننه كما وُضعت، لكنها لا تُنتج شبكة أسماءٍ مفتوحةً، ولا تُعيد تفسير الواقع، ولا تنتقل من الظاهر إلى بناء المعنى كما يفعل الإنسان.

وقولهم ﴿سُبْحَانَكَ﴾ ليس تسبيح لفظٍ في هذا السياق، بل تنزيهٌ عن أن يكون في تدبير الله خللٌ أو عبثٌ. وكأنهم يقولون إن كنا لا نملك هذا الباب من العلم، فذلك لأننا لم نُخلق له، لا لأنّ النظام ناقصٌ. ثم يصفون الله بـ﴿الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾، أي إنّ علمه ليس مجرد إحاطةٍ، بل علمٌ حكيمٌ يضع كل كائنٍ في موضعه المناسب لوظيفته. وبهذا الاعتراف يُسلِّم النظام الوظيفي الثابت بأنّ إدخال الإنسان في مقام الخلافة ليس خطأً في التقدير، بل اختيارٌ حكيمٌ، لأنّ هذا الكائن أُعطي قدرةً لا يملكها النظام نفسه، القدرةَ على التعامل مع عالم الأمر لا عالم الوظيفة وحده.

ثم تأتي آية «أنبئهم»، إظهارُ أهلية الاستخلاف وربطُ الاسم بالغيب السنني، في قوله تعالى ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: 33]. وهذه الآية تُثبت أنّ ما جرى لم يكن تعليماً للملائكة بل إظهاراً لمعيار الأهلية. فقول الله ﴿أَنبِئْهُم﴾ ليس طلبَ نقل معلومةٍ بل طلبُ كشف قدرةٍ، قدرةِ الإنسان على استخراج الدلالة من المعروضات، أي النفاذِ من المشهود إلى المعنى. وهذا هو بعينه مظهر نفخ الروح من أمر الله، أن يصبح الإنسان قادراً على تجاوز السطح، وربطِ الظواهر بوظائفها، والوظائفِ بنظمها، والنظمِ بسننها.

ثم تأتي الجملة الفاصلة ﴿إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. والغيب هنا لا يُراد به عالم الأساطير، بل ما وراء الظاهر من نظمٍ وعلاقاتٍ وقوانينَ حاكمةٍ لا تُرى بالعين، وإنما تُدرك بالعقل والتجريد. والمعنى أنّ العلم الذي أُودع في الإنسان، والذي مكّنه من الإنباء، هو في أصله متصلٌ بعلم الله بغيب النظام الكوني، كيف تتشابك السماوات والأرض، وكيف تعمل السنن، وكيف يُبنى المعنى داخل الوجود.

ثم يزيد البيان عمقاً بقوله ﴿وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ ليفتح باباً دقيقاً، فالقضية لم تكن سؤالاً ظاهراً فقط بل كان فيها ما هو مضمرٌ. والمكتوم هنا ليس نية سوءٍ، بل قصور معيارٍ، قياسُ الأهلية بالاستقامة الوظيفية وحدها، دون إدخال عنصر الوعي، وهو ما سيظهر لاحقاً في انكشاف خلل المعيار المادي عند إبليس. وبذلك تُغلق الآية باب اللبس، معيارُ الخلافة ليس الثبات بلا خطأٍ، بل القدرة على فهم النظام الذي يقع فيه الخطأ، ثم تصحيحه.

3.6.3.2 ــــ الاختبار والهبوط والتصحيح

ثم يأتي السكن في الجنة بوصفه طورَ رعايةٍ واختبارٍ وحدودٍ في قوله تعالى ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 35]. فاسكن ورغداً يضعان القارئ أمام طورٍ مختلفٍ عن طور الأرض، طورِ وفرةٍ وأمنٍ وتيسيرٍ. وهذا يُقرأ كمرحلة إعدادٍ، لا يتشكل الإنسان المستخلف دفعةً واحدةً بل يمر بطور تهيئةٍ تكون فيه الكلفة منخفضةً، ويكون التعليم والاختبار ممكنين.

ثم يأتي النهي ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ﴾. وهنا يخطئ القارئ حين يختزل الشجرة في نباتٍ دون وظيفةٍ. فالقرآن لا يشرح تفصيل النبات لأنه لا يريد قصة نباتٍ، بل يريد اختباراً. فالشجرة هي حدٌّ في المعنى، ما الذي يحدث إذا تجاوز الإنسان حدوده بدافع فتنةٍ. وتأتي كلمة ﴿فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ لتقول إنّ تجاوز الحد ليس مخالفةً شكليةً، بل ظلمٌ، وضعُ الشيء في غير موضعه، وتجاوزُ قانون الوجود.

ثم يأتي الإزلال والهبوط، انتقالٌ من الرعاية إلى التاريخ ومن السكون إلى الصراع، في قوله تعالى ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [البقرة: 36]. فأزلهما ليست

مجرد أغراهما، بل أزلقهما، جعلهما يفقدان الاتزان. والنتيجة ليست عقوبةً مزاجيةً، بل تحوّلٌ في المرحلة الوجودية، الخروجُ مما كانا فيه إلى طور الأرض.

وقوله ﴿اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ يضع ملامح التاريخ، صراعاً، وتنازعاً، وتنافساً، وتضادَّ مصالحَ، ووجودَ عداوةٍ هي إحدى سنن الأرض. ثم ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾، فالأرض ليست جنة رخاءٍ، بل مستقرٌّ مؤقتٌ ومتاعٌ محدودٌ، أي إنّ الوجود الأرضي محكومٌ بوعدٍ مسمّىً في الآخرة.

ثم يأتي التلقي والكلمات، تأسيسُ آلية الرجوع والتصحيح، في قوله تعالى ﴿فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 37]. وهذه الآية هي قلب فلسفة البقاء، فالقصة لا تتوقف عند الزلل، بل تنتقل إلى ماذا بعد الزلل. وتلقّى تعني استقبل وفهم واستوعب، أي أنّ آدم لم يتهرب من الوعي، بل دخل في الوعي. والكلمات ليست مجرد ألفاظٍ للتلاوة، بل مفاتيح تصحيحٍ، آليةَ رجوعٍ إلى الاتزان.

ثم ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾. والتوبة هنا ليست مكافأةً للعصيان، بل قبولٌ لمن امتلك شرط الرجوع، الوعيَ والفهمَ والاستجابة. وهذا يميّز الإنسان القابل للاستخلاف، أنه لا يُعرّف بنقائه التام، بل بقدرته على استعادة التوازن بعد السقوط.

ثم تأتي قاعدة الهداية، النجاةُ لمن اتبع منهجاً لا لمن اكتفى بالهوية، في قوله تعالى ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 38]. فالهبوط جميعاً يعني أنّ المسار صار عاماً، ليس قصةً محدودةً، بل سنّة نوعٍ. ثم يأتي قانون النجاة، ليس الانتماءَ، بل الاتباعَ ﴿فَمَن تَبِعَ هُدَايَ﴾. والهداية هنا تُقرأ كمنهجٍ يضبط علاقة الإنسان بالسنن وبالمعنى، من اتبع اتزن، ومن أعرض وقع في ثمرات الانفصال، الخوفِ والحزن.

3.6.3.3 ــــ امتداد المسار: الانتشار والاصطفاء وترتيب الخلق

ثم يأتي شاهد الانتشار، البشرُ ليسوا كتلةً واحدةً بل مسارُ انتشارٍ، في قوله تعالى ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ﴾ [الروم: 20]. وهذه الآية تُكمل الخلفية، تراباً أصلاً مادياً عاماً، ثم انتشاراً كحقيقةٍ وجوديةٍ. والانتشار يعني تفرعاً وتنوعاً وتوسعاً عبر الأرض. وهذا يخدم فكرة أنّ مشروع آدم ليس لحظةً مغلقةً، بل مسارٌ ممتدٌّ داخل بشرٍ ينتشرون ويتطورون ويختبرون.

ثم يأتي الاصطفاء، اختيارٌ وفق معيارٍ لا تفضيلٌ صوريٌّ، في قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 33]. فاصطفى تفيد اختياراً وفق صفاء معيارٍ، أي إنّ هناك قابليةً أو وظيفةً تجعل هذا الخط مؤهلاً لحمل أمرٍ أكبر. وعلى العالمين توسّع الدائرة، فالاصطفاء ليس ترتيباً اجتماعياً داخل قبيلةٍ، بل تحديدُ موضعٍ داخل الوجود، خطٌّ يحمل وظيفة الهداية والمعنى في مقابل خطوطٍ أخرى قد تظل عند مستوى الوظيفة الحيوية.

ثم تأتي آية مثل عيسى كمثل آدم، نفيُ التأليه وردُّ الخلق إلى القدرة، في قوله تعالى ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: 59]. وهذه الآية جاءت لتغلق أبواب الأسطرة، فلا عيسى استثناءٌ يبرر التأليه، ولا آدم أسطورةٌ خارج النظام. كلاهما داخل قدرة الله ﴿كُن فَيَكُونُ﴾. وذكرُ آدم هنا يذكّر أنّ معيار الخوارق ليس حجةً لإخراج الكائن من حدوده، فالخلق كله بالله وبأمره، ولكن وظيفة الإنسان تظل هي وظيفة الاستخلاف في الأرض.

ثم يأتي ترتيب الخلق ثم التصوير ثم السجود، ترتيبٌ يمنع القراءة السردية الجامدة، في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ﴾ [الأعراف: 11]. والآية تعلن ترتيباً واضحاً، خلقاً ثم تصويراً ثم سجوداً. وهذا يفتح الباب لفهم الصيرورة، أنّ الصورة ليست لحظةً جامدةً، بل مرحلةٌ تأتي بعد أصل الخلق، وأنّ السجود، التسخيرَ، يأتي بعد اكتمال شرطٍ من الشروط. ثم يذكر الاستثناء، إبليسَ لم يكن من الساجدين، أي إنّ رفض التسخير ليس من جهة السنن كلها، بل من جهة معيارٍ فاسدٍ يظهر في نموذج إبليس.

3.6.3.4 — خطاب بني آدم: اللباس والرسل والميثاق وبرنامج الشيطان والتسخير

ثم يأتي إنزال اللباس، من ستر الجسد إلى ستر المعنى، في قوله تعالى ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ [الأعراف: 26]. وهذا الخطاب لبني آدم لا لآدم وحده، أي إنه قانون نوع. واللباس هنا يبدأ بستر السوءات، لكنه لا يقف عند القماش، لأنّ السوءة في القرآن ليست جسداً فقط، بل انكشاف خللٍ. ﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾، كأنّ القرآن يقول إنّ أعظم سترٍ هو ستر الوعي، التقوى بوصفها ميزاناً يمنع الانزلاق ويعيد الإنسان إلى حدوده.

ثم تأتي فتنة الشيطان، قطعُ الاعتبار التاريخي وإعادةُ إنتاج الخطأ، في قوله تعالى ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 27]. وتتوجّه الآية هنا إلى بني آدم جميعاً، لا لتسرد قصةً ماضيةً، بل لتجعل من الماضي أداة وعيٍ للمستقبل. فقوله ﴿كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ﴾ ليس تذكيراً تاريخياً محايداً، بل تحذيراً من تكرار المسار نفسه حين يُفصل الحاضر عن دروس الماضي.

واللباس في هذا السياق لا يقتصر على الستر الجسدي، بل هو سترٌ معرفيٌّ وتربويٌّ، غطاءٌ يمنع تكرار الخطأ بعد انكشاف عاقبته. فحين يُنزع اللباس، لا يعني ذلك مجرد ظهور السوءة، بل زوال الحاجز الذي يجعل الإنسان يعتبر مما وقع سابقاً. أي إنّ الفتنة الحقيقية ليست الوقوع في الخطأ أول مرةٍ، بل فقدان القدرة على التعلم منه. ولهذا قال ﴿لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا﴾، أي لتنكشف لهما نتيجة الفعل بعد وقوعه، لا ليُدان الفعل ذاته فقط. فالانكشاف هنا هو لحظة وعيٍ، لكنّ الشيطان يعمل بعدها على أمرٍ أخطرَ، قطعِ أثر هذه اللحظة حتى لا تتحول إلى قاعدة سلوكٍ مستقبلية.

ثم تأتي الزينة عند كل مسجد، الاحتفالُ بالوحدة وإعادةُ إنتاج اللحمة الحضارية، في قوله تعالى ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: 31]. وهذا الخطاب موجّهٌ إلى بني آدم بوصفهم جماعةً تاريخيةً، لا أفراداً معزولين، ولذلك فإنّ دلالته تتجاوز مظهر اللباس الفردي إلى معنىً أوسعَ، الزينةِ بوصفها علامة احتفالٍ بالاجتماع الصحيح. فالمسجد هنا لا يُفهم مجرد مكانٍ ماديٍّ للسجود، بل موضعَ التئامٍ على أصلٍ جامعٍ، حيث تخضع الجماعة لإرادة الحق والمنطق والسنن، لا للأهواء والتعصّبات.

وعلى هذا الأساس، فإنّ قوله ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ﴾ يُقرأ بوصفه دعوةً إلى إظهار الفرح والاعتزاز كلما تحققت وحدة الرؤية والاجتماع على معنىً مشتركٍ. فالزينة ليست ترفاً، بل لغةٌ رمزيةٌ تُخلِّد لحظة التوافق وتحوّلها إلى مرجعٍ يُحتذى، لأنّ ما لا يُحتفى به لا يتكرّس في الذاكرة الجمعية. ومن هنا تُفهم ظاهرة الأعياد في حياة الأمم، فالأمم تحتفل بما تريد ترسيخه في وعيها الجمعي، فعيد الأم يرسّخ مكانة الأم اجتماعياً، وعيد العمال يعلي من شأن العمل والكدح، وأعياد المسلمين وفي مقدمتها الحج تمثّل ذروة الاجتماع تحت رايةٍ واحدةٍ وشعائرَ واحدةٍ، فيُجعل لذلك الاجتماع عيدٌ معلومٌ يُعاد فيه إنتاج اللحمة والتظافر.

وهذا المعنى تؤكده دلالة السجود نفسها، فالسجود ليس مجرد حركةٍ جسديةٍ فرديةٍ، بل خضوعٌ جماعيٌّ لأصلٍ جامعٍ، وإعلانٌ أنّ الإرادة المشتركة صارت منسجمةً مع الحق والسنن. ولذلك جاء الخطاب بصيغة الجمع، اسجدوا، لأنّ المقصود هو السجود الذي يُنتج وحدةً لا عزلةً، ونظاماً لا فوضى. ثم يأتي الضابط السنني ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾. فالفرح والاحتفال مشروعان، لكن بشرط ألا يتحوّلا إلى إسرافٍ، لأنّ الإسراف يفسد المعنى الذي من أجله كان الاجتماع. فالاحتفال الذي يقطع صلته بالتوازن يهدم العمران بدل أن يثبّته، ويحوّل الزينة من عامل وحدةٍ إلى مدخل فسادٍ. وبهذا تتكامل الآية، اجتماعٌ على أصلٍ جامعٍ، ثم احتفالٌ واعٍ يُخلِّد المعنى، ثم ضبطٌ سننيٌّ يمنع الانحراف. وهي بذلك لا تضع أدباً تعبدياً فحسب، بل تؤسس لآلية تكرار الوحدة في تاريخ بني آدم، حتى لا تضيع لحظات التوافق، ولا تعود البشرية إلى دائرة التفكك والنسيان.

ثم يأتي بيان أنّ الرسل منكم، البلاغُ الإنساني وتصحيحُ المنهج لا صناعةُ الأسطورة، في قوله تعالى ﴿يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنِ اتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الأعراف: 35]. ويحسم النصّ ابتداءً باب الأسطرة بقوله ﴿رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾، فالبلاغ الإلهي لا يأتي عبر كائناتٍ غامضةٍ تُفتح بها أبواب الدجل، ولا عبر وسطاءَ يُنزع عنهم

الطابع الإنساني، بل عبر بشرٍ من البشر، يعيشون الواقع نفسه، ويخاطبون الناس من داخل التجربة الإنسانية. وبهذا يُقطع الطريق على تحويل الرسالة إلى سلطةٍ غيبيةٍ منفصلةٍ عن العقل، أو إلى موروثٍ جامدٍ يُتلقّى بلا فهمٍ.

ثم يحدّد النص طبيعة هذا البلاغ بقوله ﴿يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي﴾. فالرسل لا يسردون أخباراً مغلقةً تُختِّل العقل، ولا يقدّمون حكاياتٍ مكتملةً تُعفي الإنسان من التفكير، بل يقصّون، والقصّ هو إيراد جزءٍ دالٍّ من كلٍّ، أي إنباءاتٌ مكثّفةٌ تُلقي المفاتيح وتترك للعقل مهمة الاستكمال. فالآيات المقصوصة ليست نهاية المعرفة، بل بدايتها، تحرّض الإنسان على البحث، والنظر، وربط الظواهر بالسنن، لا على الاكتفاء بالتلقي السلبي.

وعلى هذا الأساس يأتي معيار النجاة ﴿فَمَنِ اتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ﴾. فالتقوى هنا ليست خوفاً شعورياً، بل ضبطٌ للمنهج المعرفي، أن يتّقي الإنسان أن يُدخل على آيات الله ما ليس منها، أو أن يُشرك بها موروثاتٍ وخرافاتٍ وجهالاتٍ لم تأتِ من طريق الرسل. إنها صيانة مسار الفهم من التلوّث والتحريف. وأما الإصلاح فليس سلوكاً جزئياً، بل عملية تصحيحٍ جذريةٍ، تنقيةُ ما لدى الإنسان من معطياتٍ مغلوطةٍ، وأفكارٍ منحرفةٍ، وعقائدَ مشوّهةٍ، ثم إعادةُ بنائها على أساس الآيات التي جاءت بها الرسل. فالإصلاح هو إصلاح الفكر قبل السلوك، والمنهج قبل التفريع، والعقيدة قبل الممارسة. ومن لم يُصلح بنيته المعرفية سيبقى أسير الوهم، ولو أكثر من الشعائر.

وبذلك يتضح معنى الخاتمة ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾. فالخوف والحزن ثمرة العيش خارج السنن، والتخبّط بين الوهم والجهل. أما من اتصل بآيات الله عبر الرسل، ونقّى فكره مما علق به، وبنى فهمه على الحق والمنطق، فإنه يتحرك داخل نظامٍ مفهومٍ، فلا يخاف المجهول، ولا يحزن على عبث الطريق، لأنه يسير في مسار الوجود على بصيرةٍ لا على تقليدٍ.

ثم يأتي الميثاق، تمكينُ ذريّة آدم بالسنن وظهورُها في مسار الوجود، في قوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]. ولا تتحدث هذه الآية عن مشهدٍ غيبيٍّ خارج الزمان والمكان، ولا عن ميثاقٍ لفظيٍّ سابقٍ للتاريخ، بل عن حدثٍ وجوديٍّ ممتدٍّ في مسار البشر. فقوله ﴿مِن بَنِي آدَمَ﴾ لا يعني حصر البشر في ذرية آدم فقط، بل يدل على أنّ جنس آدم ونسله هم الذين تمكنوا من البقاء والاستمرار والظهور داخل بيئةٍ بشريةٍ أوسع.

ومعنى ﴿مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ لا يُفهم إلا في ضوء كلمة الظهور نفسها، إذ لا ظهور بلا مقابلةٍ، ولا تفوق بلا أقرانٍ. فظهور ذرية بني آدم يقتضي وجود جماعاتٍ بشريةٍ أخرى كانت قائمةً، لكنّ ذرية آدم علت عليها سننياً، بالبقاء، وبالانتشار، وبالقدرة على التكيّف مع الوجود. وهذا ينسجم مع ما سبق في الكتاب من أنّ الاصطفاء لم يكن خلقاً من عدمٍ، بل جعلاً وتمكيناً داخل الموجود.

وقوله ﴿أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾ لا يعني الغفلة عن وجود الرب، بل الغفلة عن هذا اليوم نفسه، عن حتميته، وعن توقيته السنني، وعن الإشارات الدنيوية التي كانت تدل عليه. فالسنن التي تحكم الفناء، وتعاقب الأمم، وانهيار الأنظمة، ومحدودية العمر، كلها كانت شواهد قائمةً على أنّ لهذا الوجود نهايةً، وأنّ الحساب نتيجةٌ لا بدّ منها. لكنّ الغفلة وقعت حين عُطِّلت قراءة هذه الإشارات، وتعامل الإنسان مع الدنيا كأنها مكتفيةٌ بذاتها. فجاء التحذير مبكراً ليمنع هذه الحجة، وليؤكد أنّ القيامة لم تكن غيباً مطلقاً، بل نهايةً موعودةً دلّت عليها السنن قبل أن تقع.

ومن هنا يُفهم السؤال ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾. فالرب هنا ليس مجرد اسمٍ تعبّديٍّ، بل هو المدبّر داخل الوجود الكوني. أي ألم تلمسوا أنّ هذا الوجود محكومٌ بتدبيرٍ ثابتٍ، وأنّ السنن تعمل بلا محاباةٍ، وأنّ من فهمها واشتغل بها ارتقى، ومن جهلها انقرض. فجاء الجواب ﴿قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾، أي شهدنا ذلك في الواقع، لا بالقول المجرد. وتأتي الخاتمة لتقطع حجة الغفلة ﴿أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾. فالغفلة هنا ليست جهلاً بالمعلومة، بل إعراضاً عن الاعتبار. إذ إنّ السنن كانت مكشوفةً، والتمكين حاصلاً، والتجربة قائمةً، فلا يبقى للإنسان عذرٌ إذا عطّل عقله، أو أعرض عن فهم النظام، أو آثر الوهم على الواقع.

وبذلك تؤسس الآية لمعنىً جوهريٍّ في الاستخلاف، أنّ ذرية بني آدم لم تُمنح مقامها تفضّلاً، بل ظهرت سننياً، وتمكنت بالوعي، وتقدّمت بالتكيّف، وشهدت على نفسها من خلال احتكاكها المباشر بقوانين الوجود. وهذا هو الميثاق الحقيقي، أن يُترك الإنسان أمام النظم الحاكمة للوجود، ثم يُسأل عمّا فعل بها.

ثم يأتي برنامج الشيطان، من الضلال المعرفي إلى التمني ثم الغرور والانهيار، في قوله تعالى ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّن دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾ [النساء: 119] وقوله ﴿يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [النساء: 120]. وتكشف هاتان الآيتان أنّ الشيطان لا يعمل بوصفه غوايةً سلوكيةً مباشرةً، بل برنامجاً منهجياً متكاملاً يهدف إلى إخراج الإنسان من منطق الحق والسنن إلى منطق الوهم والتمني. فالانهيار لا يبدأ بمعصيةٍ ظاهرةٍ، بل بانحرافٍ معرفيٍّ يسبق السلوك.

فأول ذلك ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ﴾، الضلالُ بوصفه فقدان خريطة الوجود. فالضلال هنا ليس مجرد ضياعٍ أخلاقيٍّ، بل فقدانُ البوصلة التي تهدي إلى الواقع، ضياعُ المنطق الصحيح، وانقطاعُ الفهم عن العلاقة بين السبب والنتيجة، والتعاملُ مع الوجود كأنه يُدار بالأماني لا بالقوانين. وهذا هو الانحراف الأول والأخطر، لأنّ من فقد خريطة الواقع لا يمكنه أن يسير فيه سيراً مستقيماً، مهما حسنت نواياه أو كثرت شعاراته.

ثم يأتي ﴿وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ﴾، التمني بدل العمل. فبعد الضلال يأتي التمني، حياةٌ تُبنى على الوعود لا على الجهد، وعلى الألفاظ لا على الفعل. فيتحول الدين من منهج حركةٍ في الواقع إلى شعاراتٍ لفظيةٍ منفصلةٍ عن السنن. فيُستبدل بالتوبة الاستغفارُ اللفظي، مع أنّ القرآن قرن المغفرة بالعمل الصالح والهداية. ويُستبدل بالتسبيح الذكرُ المجرد، مع أنّ التسبيح في القرآن حركةٌ كونيةٌ منضبطةٌ بالوظيفة، ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ و﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ و﴿يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ﴾، أي أنّ التسبيح عملٌ في مجاله، لا لفظٌ معزولٌ عن الواقع. ويُستبدل بالدعاء الرجاءُ السلبي، بينما الدعاء الحق هو حركةٌ واعيةٌ داخل السنن، ﴿وَأَدْعُو رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا﴾. ويُستبدل بالتوكّل تركُ الأخذ بالأسباب. وهنا ينفصل الإنسان عن السنن، وينتظر النتائج دون مقدماتها، فيقع في صدامٍ مباشرٍ مع قوانين الوجود.

ثم يأتي ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ﴾، حين يصبح الوهم سلطةً. فإذا استقرّ التمني، وانتقل الوهم من حالةٍ نفسيةٍ إلى مرجعيةٍ حاكمةٍ، يصبح الباطل أصلاً، ويُنظر إلى الحق بوصفه عبثاً. عندها يتحول الوهم إلى سلطةٍ تأمر وتوجّه، لا بالفعل الخلّاق، بل بأفعالٍ تشويهيةٍ. ﴿فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ﴾، أي قطعِ أدوات الإدراك والتمييز، وتعطيلِ القدرة على السماع الواعي، فيتحول الإنسان إلى تابعٍ يسير بلا عقلٍ، يُساق كما تُساق الأنعام، حتى لو سِيق إلى هلاكه. ثم تبلغ العملية ذروتها في قوله ﴿فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾، أي العبثِ بالنظام الذي خُلق الإنسان للتعامل معه، تغيير منطق الفطرة، وتشويهِ العلاقة بين الإنسان والسنن، وإعادةِ تعريف النجاح والفلاح بمعاييرَ وهميةٍ لا تصمد أمام الواقع ولا التاريخ.

ثم يأتي الغرور، الوعدُ الكاذب بالنجاة. ﴿يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ﴾، فالشيطان لا يقدّم حقيقةً، بل وعداً زائفاً بلا نتائجَ، ويغذّي الإنسان بالغرور، أنك على الحق، وأنك ناجٍ، وأنّ الزمن سيعمل لصالحك ولو بلا وعيٍ ولا جهدٍ ولا أخذٍ بالأسباب. لكنّ القرآن يحسم الأمر بوضوحٍ ﴿وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾، أي وعدٌ منفصلٌ عن السنن، وعن الواقع، وعن قوانين التاريخ.

ثم تأتي النتيجة الحتمية ﴿خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾، لأنّ من يخرج من منطق السنن إلى منطق التمني لا يحصد إلا الوهم. فيتحول الإنسان من فاعلٍ منتجٍ للمعرفة إلى تابعٍ يستهلك الأفكار، ومن عبدٍ اختار العبودية لله بوعيه، إلى عبدٍ سلّم عقله لغيره. وهنا يصبح مثل الأنعام، بل أضل سبيلاً، لأنّ الأنعام تُساق بلا عقلٍ، أما هذا فقد عُطّل عقله باختياره. وبهذا يُفهم موقف إبليس من السجود، فإبليس لم يرفض السجود جهلاً، بل استكباراً على منطق السنن، ورفضاً أن يكون التفاضل بالوعي والعمل، لا بالمادة والأصل. ومن سار في طريقه، وتعجّل الثمر قبل الزرع، وطلب النتائج بلا أسبابٍ، فإنّ مصيره، سننياً، الانهيارُ والانقراض، مهما طال الأمد.

ثم يأتي العهد، «لا تعبدوا الشيطان» بوصفها نهياً عن الخضوع لمنطق الوهم، في قوله تعالى ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [يس: 60]. ولا تُفهم العبادة هنا بوصفها طقساً شعائرياً أو سجوداً لصنمٍ، بل بوصفها

خضوعاً لمنطقٍ موجِّهٍ. فعبادة الشيطان تعني أن يُسلِّم الإنسان ميزان وعيه للوهم، وأن يستبدل بالسنن التمنيات، وبالعمل الوعودَ الكاذبة، وبالحقيقة الغرور.

والشيطان عدوٌّ مبينٌ لا لأنه يُكره الإنسان على الفعل، بل لأنه يُزيّن المسار قبل الدخول فيه، ويُقنع الإنسان أنّ في الاقتراب من المحظور نفعاً أعلى، خلوداً، أو ملكاً، أو تفوقاً خارج شروط السنن. ومن هنا لا تعود قصة آدم حادثةً ماضيةً، بل تحذيراً دائماً لبني آدم من منطقٍ يتكرر كلما قُدِّم الوهم في صورة مصلحةٍ، أو الغواية في صورة تمكينٍ. فالعهد هنا هو عهدٌ منهجيٌّ، ألا يُسلِّم الإنسان عقله لمسارٍ يُخالف منطق الوجود، ولا يخضع لوعدٍ لا يستند إلى سننٍ، ولا يجعل الغرور مرشداً بدل الحق.

ثم يأتي العهد والنسيان وضعف العزم، من وعد الغواية إلى لحظة السقوط الإنساني، في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ [طه: 115]. ولا تتحدث هذه الآية عن نسيانٍ ذهنيٍّ عارضٍ، ولا عن جهلٍ بالحكم أو غموضٍ في العهد، بل عن ضعف العزم عند لحظة المواجهة. فالعهد الذي أُخذ على آدم كان نهياً واضحاً وصريحاً، وقد سُبق بتحذيرٍ مباشرٍ ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ﴾، وهو نهيٌ لا عن الفعل النهائي، بل عن الاقتراب بوصفه نقطة الخطر.

وقد جاء هذا النهي في سياق تحذيرٍ من مسار غوايةٍ قائمٍ على وعدٍ هو الأشدّ تأثيراً في النفس البشرية، الخلودِ والملكِ الذي لا يبلى. غير أنّ السقوط لم يقع عند مستوى التصوّر الذهني لهذا الوعد، بل عند مستوى الاقتراب العملي منه. فقوله تعالى ﴿فَنَسِيَ﴾ لا يعني غياب المعلومة من الذاكرة، بل تراجع حضور العهد في الوعي العملي عند كسر حاجز لا تقربا. وهذا النسيان لا يُفهم على أنه سهوٌ عقليٌّ، لأنّ الإنسان، في الغالب، قادرٌ على الالتزام بالمناهي التي لا تمسّ بؤرة الغريزة مباشرةً. فالمحرّمات الغذائية، مهما تكررت، يلتزم بها أكثر الناس دون صراعٍ داخليٍّ عميقٍ، كما هو واقع الالتزام العام بتحريم الميتة والدم المسفوح ولحم الخنزير.

أما موضع الاختبار الحقيقي، فهو الغريزة، لأنها الأداة التي يُؤخذ منها الإنسان عند تحويل الوعد التصوّري إلى فعلٍ واقعيٍّ. وهنا يتحدد دور الشيطان بدقةٍ، فهو لم يُسقط آدم بالفعل مباشرةً، ولم يُجبره على المخالفة، بل تكفّل بجرّه إلى مسافة الاقتراب، مصداقاً لقوله تعالى ﴿فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ﴾، أي أنزلهما من مقام العهد إلى منطقة الوهم والاحتمال، موهماً أنّ في هذا القرب سرَّ الخلود وملكاً لا يبلى. وعند هذه النقطة، ينتهي دور الشيطان، إذ لم يعد محتاجاً إلى دفعٍ أو إكراهٍ، لأنّ الغريزة البشرية، بعد كسر سياج النهي، تكفّلت وحدها بإتمام السقوط في المحظور. وهناك، ظهر ضعف العزم لا ضعف المعرفة.

ومن هنا يُفهم قوله تعالى ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾، أي لم نجد له قدرةً كافيةً على كبح الدافع الغريزي عند لحظة الاقتراب، لا لأنه لم يعلم، بل لأنّ الغريزة سبقت اكتمال العزم. ويقرّر القرآن هذا المعنى صراحةً في قوله ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَأَرَادَ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾. فالضعف هنا ليس خللاً طارئاً ولا إدانةً أخلاقيةً، بل بنيةٌ إنسانيةٌ مخلوقةٌ، وبسببها جاء التنظيم والتشريع والتخفيف، لا افتراضُ إنسانٍ آليٍّ منزوع الغريزة.

وبذلك يتضح أنّ معيار الاستخلاف لم يُبنَ على افتراض كائنٍ لا يُغرى، ولا على إنسانٍ معصومٍ من الضعف، بل على إنسانٍ يُغوى بوعدٍ كبيرٍ، ثم يُختبر عند بوابة الغريزة، فيقع، ثم يدرك، ويتلقى، ويصحّح مساره. فالعهد لم يُكسر لأنّ الإنسان شريرٌ بطبعه، بل لأنّ الغريزة سابقةٌ على اكتمال العزم، وكان لا بد من تجربةٍ تُظهر هذا الحدّ البنيوي في التكوين الإنساني. ومن هنا يُفهم تسلسل القصة على نحوٍ سننيٍّ متكاملٍ، عهدٌ، ثم وعدُ غوايةٍ، ثم اقترابٌ من المحظور، ثم ضعفُ عزمٍ، ثم مخالفةٌ، ثم إدراكُ التبعة، ثم تلقي الكلمات، ثم تصحيحُ المسار. وهو تسلسلٌ يؤسس لفهمٍ واقعيٍّ للإنسان، لا أسطوريٍّ، ويجعل الخطأ جزءاً من آلية التعلم والتأهيل للاستخلاف، لا نقيضاً له ولا نهايةً لمساره.

ثم يأتي العدو والجنة والشقاء، الخروجُ من طور السعة إلى طور الكلفة، في قوله تعالى ﴿فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰ﴾ [طه: 117]. وتضع هذه الآية تعريفاً وظيفياً دقيقاً لمعنى الجنة والشقاء، بعيداً عن التصور المكاني الجامد. فالجنة هنا ليست بالضرورة موضعاً مفارقاً للأرض، بل طورٌ وجوديٌّ يتميّز بالسعة، والتيسير، وغياب الكلفة المباشرة. ويقابلها طورٌ آخر يبدأ بالخروج منها، حيث يدخل الإنسان في عالم العمل، والكدّ، والجهد، وتحمل تبعات القرار.

وهذا المعنى ينسجم مع المبدأ المؤسس من البداية ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾. فالأصل أنّ الاستخلاف واقعٌ في الأرض، لا خارجها، لكنّ الأرض نفسها تمرّ بأطوارٍ، طورِ رعايةٍ وإعدادٍ، وطورِ ممارسةٍ واستقلالٍ. فالجنة في هذا السياق هي حالة رخاءٍ داخل الأرض، لا نقيضاً لها، والخروج ليس انتقالاً جغرافياً، بل تحولاً في نمط العيش.

ومن هنا جاء التحذير ﴿إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ﴾. فالعداوة ليست في مجرد الإخراج من مكانٍ، بل في إخراج الإنسان من حالة الاتزان والتهيئة إلى الكلفة الوجودية قبل أوانها، أو بلا بصيرةٍ. أي دفعِ الإنسان إلى تحمّل أعباء الوجود والعمل والكدّ دون وعيٍ بالسنن، ودون استعدادٍ معرفيٍّ ونفسيٍّ كافٍ. وقوله ﴿فَتَشْقَىٰ﴾ موجّهٌ إلى آدم بوصفه حامل عبء التدبير، لأنّ الشقاء هنا ليس عقوبةً، بل نتيجةً طبيعيةً للخروج من طور الرعاية إلى طور المسؤولية. فالشقاء هو الكلفة الملازمة للعمل في الأرض، حين ينتقل الإنسان من الاكتفاء إلى السعي، ومن الرخاء إلى الكدّ، ومن الحماية إلى المحاسبة.

وبذلك تُفهم القصة في سياقها الحقيقي، ليست خروجاً من جنةٍ سماويةٍ إلى أرضٍ ملعونةٍ، بل انتقالاً سننياً من مرحلة الإعداد والوفرة إلى مرحلة الاستخلاف والعمل. والعدو ليس من يخرج الإنسان من مكانٍ، بل من يُخرجه من التوازن، ويعجّل به إلى الكلفة قبل اكتمال الوعي.

ثم يأتي السجود، إعلانُ تسخير السنن بعد اكتمال شرط الوعي، في قوله تعالى ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 34]. فإذا قُرئت الملائكة بوصفها نظماً مأمورةً وسنناً كونيةً، فإنّ السجود لا يُفهم على أنه عبادةٌ لمخلوقٍ، بل انقيادٌ وظيفيٌّ للنظام الكوني أمام الإنسان. أي إعلانٌ أنّ ما تمثّله هذه النظم من قوانينَ وقوىً أصبح مفتوحاً أمام الإنسان ليستعمله، لا اعتباطاً، بل ضمن سننه وحدوده. ولم يقع هذا السجود إلا بعد اكتمال شرطه، تسويةِ الصورة، ثم نفخِ الروح، ثم تعليمِ الأسماء، أي بعد أن صار الإنسان كائناً يمتلك الوعي القادر على الفهم والتجريد والتسمية. فالتسخير لا يُمنح لقوةٍ عمياء، بل لعقلٍ مدركٍ.

وهذا المعنى يقرّره القرآن صراحةً في موضعٍ آخر بوصفه الترجمة العملية لهذا السجود ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾. وتشهد حركة التاريخ نفسها على هذا المعنى، فالإنسان لم يُحمَل في البر والبحر بقوة عضلاته، ولم يركب الرياح بجسده، ولم يستخرج الطاقة بفطرته الحيوانية، بل بعقله الذي فهم القوانين فطوّعها. ومن هنا تأتي خلاصة الاستخلاف في صورتها الواقعية الملموسة ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]. فالتكريم هنا ليس لقباً نظرياً، بل نتيجةَ تعليم الأسماء كلها من خلال نفخة الروح فيه، حملاً في البر والبحر بفهم السنن، ورزقاً من الطيبات بتوسّع أدوات الإنتاج، عمّر وبنى وتوسّع بابتكاره لأدواتٍ حديثةٍ، وتفضيلاً وظيفياً لا ادعاءَ تفوقٍ مطلقٍ، يترك للوجود فسحةً لاحتمال مخلوقاتٍ أخرى لها أوجه تميّزٍ في عوالمَ أو وظائفَ لا نعلمها.

3.6.4 — خلاصة الفصل

من مجموع هذه الآيات يتكشف نموذج آدم كما يقدّمه القرآن، لا بوصفه فرداً في حادثةٍ ماضيةٍ، بل بوصفه نمطاً إنسانياً تأسيسياً أعاد ترتيب السردية كلها، وفتح باب فهمٍ جديدٍ لأصل الوجود والتكليف.

فالاستخلاف لم يُقدَّم بوصفه بدء خلقٍ، بل بوصفه جعلاً، تحوّلاً سننياً داخل مسار البشر نحو وظيفةٍ جديدةٍ قائمةٍ على الوعي والمعنى. وتعليمُ الأسماء هو تأسيس الوعي، ليس حفظ مفرداتٍ، بل إيداعَ ملكة توليد الدلالة، وفهمَ وظائف الأشياء وعلاقاتها وسننها، وبناءَ خرائط المعنى داخل الوجود. وقوله كلّها لا يعني استنفاد العدد، بل الإحاطة بالمبدأ، لأنّ التاريخ مفتوحٌ، والوجود متجددٌ، والأسماء تتسع بقدر اتساع الواقع.

واختبارُ الملائكة لم يكن اختبار معرفةٍ، بل اختبار أهليةٍ، إذ تمثل الملائكة علم الوظيفة المغلقة، بينما يمثل الإنسان علم المعنى المفتوح القابل للتعلم والتصحيح. والسجودُ إعلان تسخيرٍ لا تعظيمٍ، وهو ما تشهد له نتائج تاريخية واقعية، حملُ الإنسان في البر والبحر، وانفتاحُ أبواب الطيبات، واتساعُ العمران بقدر اتساع العلم والعمل.

والشجرةُ ليست تفصيلاً نباتياً، بل حدَّ اختبارٍ تأسيسيٍّ، فتنةَ الخلود والملك بوصفها أصل الوهم في لحظة الاصطفاء، ونهياً عن الاقتراب قبل السقوط في الفعل. والهبوطُ ليس عقوبةً إلغائيةً، بل انتقالاً إلى شروط التاريخ، صراعاً، وعداوةً، وكلفةً وجوديةً، ومتاعاً إلى حينٍ. والتوبةُ ليست انفعالاً نفسياً، بل ثمرةَ تلقي الكلمات، أي إدراكَ آلية التصحيح بعد الخطأ، وهو الشرط الحقيقي لبقاء الإنسان في مسار الاستخلاف. والشيطانُ ليس رعباً قصصياً، بل برنامجاً معرفياً مرحلياً، ضلالاً، ثم تمنياً، ثم غروراً، ثم انفصالاً عن السنن، ثم خسارةً، ينتهي دوره عند كسر حدّ الاقتراب، ثم تتكفّل البنية الغريزية بإتمام السقوط إن لم يُدعَّم العزم بالوعي.

وبهذا يتضح أنّ خطاب بني آدم في القرآن ليس استدعاءً لذكرى، بل نداءٌ حاضرٌ دائمٌ، لأنّ القصة ليست ماضياً يُروى، بل سنّةٌ تتكرر، من اتقى وأصلح نجا، ومن اتبع الوهم وانفصل عن السنن هلك، مهما طال الأمد. وبذلك يُغلق هذا الفصل بوصفه تأسيساً لرؤية الإنسان في القرآن، كائنٌ يخطئ، ويتعلّم، ويُصحّح، ويُستخلف، لا بوصفه معصوماً ولا ملغىً، بل مسؤولاً بقدر وعيه. وإذا كان الاستخلاف قد تأسّس على الوعي والخطأ والتصحيح، فإنّ السؤال الذي يليه طبيعياً هو، إلى أيّ غايةٍ يُوجَد هذا الإنسان.

3.7 الكتاب المبين والإمام المبين

من الوجود المساق بالسنن إلى الوجود المُؤتَمّ بالوعي والمسؤولية.

3.7.1 تمهيد وجودي

القرآن لا يقدّم تصورًا ساذجًا عن الوجود، ولا يتعامل مع الإنسان ككائنٍ معزول عن بقية النظام الكوني، بل يضعه داخل نسيج شامل تتحرك فيه الذرة، والدابة، والإنسان، والتاريخ، والساعة، ضمن بنية واحدة محكومة بالأسباب والمسببات. ومن هنا جاءت مفاهيم مثل الكتاب المبين والإمام المبين لا بوصفها "سجلات غيبية ورقية"، بل بوصفها أنماطًا وجودية تُحدّد كيف يتحرك الموجود، ومتى يُحاسَب، ولماذا يفوز أو يخسر.

3.7.2 الكتاب المبين – الوجود المساق بالسنن

المدخل اللغوي لمعنى «الكتاب»

الكتاب في أصل اللسان العربي لا يدل على الورق ولا على الخط المكتوب بذاته، بل يدل على الضمّ والجمع المنظَّم. فالجذر (ك ت ب) يفيد الجمع مع الترتيب والربط، ومنه قيل للكتيبة كتيبة لاجتماع أفرادها وانتظامهم، وقيل للكتابة كتابة لأنها ضمّ الحروف بعضها إلى بعض على نظام لتكوين معنى، وقيل للكتاب كتابًا لأنه جمع موضوعات ومواضيع ذات صلة تحت عنوان واحد ونُظِّمت لتؤدي دلالة كلية واضحة.

وبهذا المعنى، فالكتاب ليس وعاءً ماديًا، بل بنية منظَّمة، يُضمّ فيها المواضيع ذات الصلة ويُرتَّب فيها المتعدد، ليُنتج معنى، أو نظامًا، أو وظيفة. وهذا المعنى اللغوي هو الأساس الذي يُبنى عليه الاستعمال القرآني لكلمة «الكتاب» في كل مواضعها.

ومما يُعَضّد هذا المعنى قَرينة رَسمية في كِتابة الكَلمة. فقَد تَأَسَّس في مَوضعه أَن لَفظة «كتاب» تَرِد في رَسم المُصحَف على وَجهَين: «كتاب» بأَلف مثبتة، و«كتٰب» بأَلف خنجرية محذوفة. وإثبات الأَلف كَثيراً ما يُصاحب الأَمر المادي القائم في الوجود، وحَذفها يُصاحب الأَمر الفِكري التَّشريعي. ولَعَلَّ من اللافت أَن صياغة «كتاب مبين» تَرِد في مَواضعها بأَلف مثبتة، وهو ما يَتَّسق مع كَون الكتاب المبين بنيةً وُجودية قائمة في الكَون ـ سننَ الوجود وأَسبابه ـ لا نَصاً تَشريعياً مُجَرَّداً. فالقَرينة الرَّسمية تُؤَيّد ما يَكشفه السِّياق، من أَن الكتاب المبين كتاب كَوني حَيّ، تُقرَأ صَفحاته من الظَّواهر والسنن.

3.7.3 تعريف الكتاب سننيًا (الكتاب بوصفه تسلسل أسباب ونتائج)

انطلاقًا من هذا الأصل اللغوي، يزداد معنى «الكتاب المبين» وضوحًا إذا أُدرك أن كل موجود في الكون ليس كيانًا منفصلًا بذاته، بل هو ثمرة تسلسل من العلاقات والأسباب السابقة التي أدّت إلى وجوده، وفي الوقت نفسه يكون هو عنصر فاعل داخل تسلسل آخر يؤدي دوره في حركة الوجود. فكل كائن هو «كتاب» من حيث كونه مجموع عناصر منتظمة أنتجت وجوده، وهو في الوقت نفسه «آية» أو «سطر» داخل كتاب أوسع يساهم في بنائه.

فلا توجد ذرة في الكون إلا وهي نتيجة انتظام سابق، ولا توجد حركة إلا وتفتح باب انتظام لاحق. وبذلك يصبح الوجود كله سلسلة متصلة من «الكتب»، يلد بعضها بعضًا، وتندرج كلها في الكتاب المبين الأشمل الذي يضمّ نظام الوجود بأكمله.

ومن هنا، لا يكون الكتاب المبين سجلًا جامدًا للأشياء، بل بنية وجودية حيّة متحركة، تتوالد فيها الموجودات بوصفها نتائج، وتعمل فيها بوصفها أسبابًا، في شبكة لا انفصام فيها بين ما كان وما يكون.

3.7.4 تعريف الكتاب المبين

انطلاقًا من هذا الأصل التكويني للكتاب، يكون الكتاب المبين في القرآن هو البنية الكونية الشاملة التي جُمعت فيها الموجودات، ورُتّبت علاقاتها، وانتظمت حركتها وفق سنن محكمة. فلا يحدث في الوجود شيء اعتباطًا، ولا تسقط ورقة بلا سبب، ولا يتحرك كائن خارج شبكة دقيقة من العلاقات المتداخلة. وليس الكتاب المبين «كتابًا مكتوبًا»، بل كتابًا كونيًا حيًا، ناطقًا بالأحداث، تُقرأ صفحاته من خلال الظواهر، والسنن، والتفاعلات.

ويَنبَغي للقارئ أَن يُمَيّز بَين «الكتاب المبين» وبَين «الكتاب الجامع» الذي تَأَسَّس في مَوضعه. فالكتاب الجامع منظومة النَّصّ المُنزَّل بطَبَقاتها ـ القرآن المتَشابه، والمحكَمات، والتَّفصيل، والمستَجَدّ ـ وهو يُستَقرَأ نَصّياً. أَمّا الكتاب المبين فبنية الوجود نَفسه، سننُه وأَسبابه المنتَظِمة، وهو يُستَقرَأ كَوناً وظَواهرَ. والتَّمييز بَينهما قائم على ما تَأَسَّس من القاعدة الرَّسمية: فالكتاب المبين يَرِد بأَلف مثبَتة لأَنه أَمر وُجودي قائم في الكَون، والكتاب التَّشريعي يَرِد بأَلف خنجرية لأَنه أَمر فِكري مُجَرَّد. فالاسم وإن تَقارَب في اللَّفظ، فالمُسَمَّيان متَغايران: أَحدهما نَصّ يُتلى، والآخر وُجود يُقرَأ بسننه. وعَدم الخَلط بَينهما شَرط لكلّ فَهم منهجي للمنظومة.

قال تعالى:

﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾.

وقال:

﴿وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾.

هذه الآيات لا تتحدث عن «علمٍ مجرد» منفصل عن الواقع، بل عن نظام شامل: فسقوط الورقة ليس حدثًا معزولًا، بل نتيجة تفاعل حرارة، ورياح، وبنية ساق، وزمن، ومكان. والحبة في ظلمات الأرض ليست كيانًا منفردًا، بل محكومة بتربة، وماء، وضوء، وتوقيت. وكل هذه العناصر مضمومة ومترابطة ومنظّمة داخل كتاب، أي داخل نسق وجودي واحد، و«مبين» أي قابل للبيان والفهم لمن يقرأ السنن.

ومن دقائق ما يَستحقّ التَّأَمل، عَلاقة الكتاب المبين بالقرآن المتَشابه. فقَد تَأَسَّس في مَوضعه أَن القرآن في مضمونه الكَوني يُحاكي سننَ الوجود وظَواهره ويَستنطقها. والكتاب المبين هو تِلك السنن نَفسها قائمةً في الوجود. فبَينهما عَلاقة بنيوية محكمة: الكتاب المبين هو السنن المَقروءة في الكَون، والقرآن المتَشابه هو النَّصّ الذي يَحكي هذه السنن ويَدُلّ القارئ على قِراءتها. فمَن قَرأ القرآن المتَشابه قِراءةً بنيوية، انفَتَحَت له صَفحات الكتاب المبين، إذ يُصبِح النَّصّ مِفتاحاً لقِراءة الوجود، والوجود شاهداً يُصَدّق النَّصّ. ومن ثَمَّ، لا يَنفصل الكتاب المبين عن منظومة النَّصّ، بَل يَتَّصل بالقرآن المتَشابه اتّصال المَقروء بالدالّ عَليه.

3.7.5 الإنسان داخل الكتاب المبين

الإنسان قَبل الهداية كائن مُندَمِج بالكامل في هذا الكتاب. فسُلوكه الطَّبيعي، وغَرائزه، وطَلَبه للرِّزق، وخَوفه، وطَمَعه، وتَنافُسه، كلُّها أَفعال يُمكن تَفسيرها تَفسيراً سَببياً، كَما تُفَسَّر حَركة أيّ دابَّة في الوجود. ولهذا لم يُفرَد الإنسان بالذِّكر في هذا المَقام، بَل أُدرِج ضِمن العُموم، فيَكون ـ ما دام بَلا هداية ـ مَقروءاً بالسنن لا قارئاً لها.

قال تعالى ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾. وقَد أَكَّد القرآن هذا المعنى حين جَمَع الإنسان بالدَّوابّ في مَقام الرِّزق غَير الواعي، فقال تعالى ﴿وَكَأَيِّن مِّن دَابَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ﴾. فدَلَّ ذلك على أن الإنسان، ما دام لم يُفَعِّل وَعيه وهدايته، يُدار وُجودياً ضِمن الكتاب المبين كَما تُدار الدابَّة، لا بحُكم القِيمة، بَل بحُكم الوَظيفة السننية.

فالإنسان في هذا المَقام يُرزَق كَما تُرزَق الدابَّة، ويُعلَم له مُستَقَرّ ومُستودَع، ويَتَحَرَّك داخل شَبَكة الأَسباب والمُسَبِّبات. ومن ثَمَّ، فالسُّلوك الإنساني غَير المُهتَدي لا يَخرج عن مَنطق الكتاب المبين، بَل يَخضَع له خُضوعاً كاملاً، ويَقوده ـ إن تُرِك بَلا وَعي أَو هداية ـ إلى مآلاته الطَّبيعية التي يَفرِضها النِّظام الكَوني نَفسه.

ولَعَلَّ في قَوله تعالى ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ ما يُؤَرِّخ لهذا المَقام تَأريخاً وُجودياً لا زَمنياً. فالآية لا تُخبِر أَن «الناس» كانوا كتلةً متَّصلةً في سِياقٍ واحد، إذ لو دَلَّت «الناس» على الاتِّصال في مَسارٍ واحد لكان قَوله «أُمّةً واحدة» تَحصيل حاصل لا فائدة فيه. بَل تُخبِر أَنهم «كانوا» على مَسارٍ مشترك، هو الفِطرة والغَريزة بَلا مفاهيمَ ولا ضَوابطَ يُمكن أَن يُكَلَّفوا بها أَو يُحاسَبوا عَليها أَو يُسَجَّل ما يَفعلون. وهذه الحالُ ـ فِطرةٌ جامعة قَبل التَّكليف ـ هي بعَينها حال الإنسان المَساق بالكتاب المبين قَبل الإحياء، المَقروء بالسنن لا القارئ لها. ثُمَّ أُنزِل الكتاب فارتَقى بهم إلى مَقام الفعل الواعي، فصاروا مَحَلّ تَكليفٍ ومُسائلة، وانفَتَح لهم باب الإمام المبين. فالآية جِسرٌ بَين المفهومَين، تُؤَرِّخ للَحظة الانتقال من الوجود المَساق بالسنن إلى الوجود المُؤتَمّ بالوَعي.

3.7.6 الهداية – الخروج من الانسياق إلى التقديم

الإحياء ليس إحياء الجسد بل إحياء الوعي

حين يقول القرآن:

﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾

فهو لا يتحدث عن موتٍ عضوي، بل عن موت الوعي. الإنسان قبل الهداية "حيٌّ" جسديًا، لكنه ميت من حيث الإدراك الغائي، يتحرك بدافع البقاء لا بدافع المعنى.

الهداية هنا ليست إضافة فعلٍ جديد، بل تحويل موضع الفعل: من كائن تُسيّره السنن والطباع إلى كائن يعيها ويعمل داخلها عن وعي وقصد.

3.7.7 الإمام المبين – ما بعد الإحياء

الفرق الجوهري بين الكتاب المبين والإمام المبين

إذا كان الكتاب المبين هو الوجود المساق بالسنن، حيث تتحرك الموجودات داخل شبكة الأسباب والمسببات دون وعي غائي، فإن الإمام المبين هو الوجود المُؤتَمّ به، أي المسار الذي يتقدّم الإنسان ويواجهه نتيجة أفعاله الواعية بعد الإحياء.

والإمام في اللسان العَربي راجع إلى جَذر «أ-م-م»، الذي يَدور على القَصد والتَّقَدّم والاتّباع. تَقول العَرب «أَمَّ المَكان» إذا قَصَده وتَوَجَّه إليه، و«أَمَّ القَومَ» إذا تَقَدَّمهم فاتَّبَعوه، ومنه «الأَمام» للجِهة التي يَقصِدها السائر ويَتَوَجَّه إليها، و«الإمام» لمَن يُتَقَدَّم به ويُؤتَمّ به ويُسار على هَديه. والقاسم المشتَرك في هذه الاستعمالات أَن الإمام شَيء يَكون في الأَمام، يُقصَد ويُتَّبَع ويُسار عَليه، لا شَيء يُحفَظ في الخَلف ويُرجَع إليه. ولَعَلَّ في هذا الجَذر مَدخَلاً إلى دِقَّة التَّعبير القرآني، إذ يَكشف أَن «الإمام المبين» مَسار مُتَقَدّم يُواجِه الإنسان ويَسير عَليه، لا سِجِلّ مَخزون يَنتَظِره. ومن هنا جاء التَّعبير القرآني بالغ الدقَّة:

﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَءَاثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾.

فالآية لا تصف انتقالًا إلى سجلّ مؤجَّل، بل تحوّلًا وجوديًا في موقع الفعل ونتائجه.

الترتيب القرآني ودلالته الوجودية

الترتيب في الآية ترتيب بنيوي لا لفظي:

نُحيي الموتى:

فقوله تعالى: ﴿نُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾ لم يأتِ بلفظ الأموات الدال على الموت العضوي، بل بلفظ الموتى الذي يتسع للموت الإدراكي والفكري. فالمقصود هنا ليس إحياء الجسد، بل إحياء الوعي.

فالإنسان قبل الهداية حيٌّ عضويًا، لكنه ميت إدراكيًا، مساق بطباعه وغرائزه داخل الكتاب المبين. والإحياء هو نقله من هذا المقام إلى مقام الفعل الواعي القائم على الفهم، حيث يصبح قادرًا على التقديم، وصناعة الأثر، وبناء مساره الوجودي عن قصد.

نكتب ما قدّموا وآثارهم

لم يقل: ما عملوا، لأن العمل يشمل كل حركة، كل اختيار للأفعال الغريزية والمتقدمة عن الغرائز التي تجلت من وعي ومعرفة من خلال هداية مكتسبة. فالتقديم هو كل فعل واعي ناتج عن إدراك ومعرفة، ويمتد أثره في الواقع، ويؤسس لمسار قادم. فالتقديم هو الفعل الواعي الذي يخرج من اللحظة ليبني مستقبلًا وجوديًا.

وآثارهم

أي الامتدادات الواقعية للفعل بعد صدوره: العلاقات، النتائج، التفاعلات، ما يبقى ويتكاثر ويتحوّل إلى بيئة تحيط بصاحبه.

أحصيناه

لم يقل: سجّلناه، لأن الإحصاء ليس حفظًا شكليًا، بل فرز وتمييز ووزن وتقدير قيمة. يدخل في هذا المقام كل فعل واعٍ مقصود، صار له وزن وجودي حقيقي، خيرًا كان أو شرًا، بما أحدثه من أثر ومسار. الإحصاء لا يُقيّم نيّةً مجردة، بل يُسجّل الفعل الواعي وأثره الوجودي، والذي يحمل في ذاته بُعده الأخلاقي من خلال علاقاته ونتائجه.

ولَعَلَّ في مَجيء «كلّ شيء» بَعد «ما قَدَّموا» ما يُوَسّع الإحصاء ليَشمَل طَرَفَي الحَركة الوُجودية معاً: التَّقديم والتَّأخير. فالعَمَل الصالح يَتَقَدَّم صاحبه ويَتَقَدَّم به، والعَمَل السيّئ يُؤَخّر صاحبه ويَتَأَخَّر به، وكِلاهما - تَقديماً وتَأخيراً - أَثَرٌ يُحصى في الإمام المبين. فالإحصاء لا يَقَع على ما قُدّم وَحده، بَل على المَسار بحَرَكَتَيه: ما تَقَدَّم به الإنسان وما تَأَخَّر به. وهذا يَتَّسق مع جَذر «أ-م-م» نَفسه، إذ التَّقديم تَحَرّكٌ نَحو الأَمام بهَدي الوَعي، والتَّأَخّر تَخَلّفٌ عنه بالجَهل، والإمام المبين يُحصي مَوقع كلّ إنسان على هذا المِحور. وكَما يَجري ذلك في الأَفراد، يَجري في الأُمَم: فالمُجتَمَعات المُتَقَدّمة ثَمَرة وَعيٍ وعِلم، والمُتَأَخّرة ثَمَرة جَهلٍ وتَخَلّف.

في إمام مبين

أي في واقعٍ متقدّمٍ واضح، يواجه الإنسان ويُؤتمّ به، لا في أرشيف مخفي. فالإمام المبين ليس شيئًا يُسلَّم للإنسان من خارج، بل هو مساره نفسه وقد صار أمامه ظاهرًا (انعكاس ونتائج مسار وسلوك الفاعل في تفاعله في الوجود).ومما يَستحقّ التَّأمل في الآية، صياغة الجَمع في «نَكتُب» و«أَحصَينا». فقَد تَأَسَّس في مَوضعه أَن صياغة المُثَنّى الوَظيفي تَكشف فِعلاً يَتَجَلّى في الوجود ضِمن السنن، لا فِعلاً تَشريعياً مُجَرَّداً. ومَجيء «نَكتُب» و«أَحصَينا» بهذه الصياغة قَد يُشير إلى أَن كِتابة الإمامِ المبين وإحصاءه فِعل وُجودي يَجري في الواقع، لا تَدوين في سِجِلّ مُجَرَّد. فالإمام المبين يَتَكَوَّن في الوجود نَفسه، إذ تَنعكس أَفعال الإنسان الواعية في واقعه فتُكَوِّن مَساره، ويَتَجَلّى هذا التَّكَوّن ضِمن سنن الوجود لا خارجاً عنها. وبهذا تَتَّسق صياغة الآية مع كَون الإمام المبين أَمراً وُجودياً يُواجِه الإنسان في الدُّنيا قَبل الآخرة.

3.7.8 معنى «نَكتُب» في سِياق الإمام المبين

الكِتابة في سِياق الإمام المبين ليست إنشاءَ سِجِلٍّ مُنفَصِل، بَل تَحويلُ الفعل إلى مَسار. فالإنسان لا يُعطى كِتاباً غَريباً عنه، بَل يُواجَه بما صار هو عَليه. ولهذا جاء الخِطاب يَوم القيامة ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾. فالكِتاب ليس وَثيقةً خارجية، بَل هو المَسار الذي تَشَكَّل مما قَدَّمه الإنسان من أَفعال واعية، حَتى صار عُنوانَه الوُجودي ـ فَوزاً أَو خُسراناً. ويَوم القيامة ليس مَوضع مُفاجَأة، بَل مَوضع إقرار، لأَن الإنسان يَكون قَد رأَى اتِّجاهه مِراراً في حياته.

ومما يَستحقّ التَّأَمل في الآية صياغة «ما قَدَّموا»، إذ لم يَقُل النَّصّ «ما عَمِلوا». والتَّقديم في القرآن ليس تَوصيفاً زَمنياً فَحَسب، بَل تَوصيف وُجودي. فالمُقَدَّم هو الفعل الذي يَسبِق صاحبه ويَتَقَدَّم أَمامه، يَمتَدّ أَثَره في الواقع فيَصنَع عَلاقات ونَتائج، ويَبقى صالحاً للبناء عَليه بَعد الانتقال إلى الدار الآخرة. فالتَّقديم بهذا المعنى فعل واعٍ يَخرج من لَحظته ليُؤَسّس مَساراً قادماً، لا حَركة عابرة تَنقَضي بانقضاء زَمنها.

ولهذا قال الإنسان مُتَحَسّراً ﴿يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي﴾، والحياة المَقصودة في الآية ليست الدُّنيا، بَل الحياة الآخرة. فالتَّقديم الحَقيقي إعداد سابق لما بَعد الخُروج من هذا الوجود، يَتَجَلّى فيه أَثَر أَفعال الإنسان الواعية في دُنياه على حياته الآخرة، لا مُجَرَّد فعل لَحظي يَنقَضي بانقضاء وَقته.

ولا يُناقِض هذا الإقرارَ أَن الله يَغفِر ويُكَفِّر، فكِلا الأَمرَين بَعد التَّوبة والهداية، وكِلاهما لا يَقتطِع الواقعة من السِّجِلّ الوُجودي ولا يَحذِفها، بَل يُبَدّل قيمتها. فالمغفرة مَحَلّها الذَّنب، يَحظى بها مَن تاب وآمَن وعَمِل صالحاً ثُمَّ اهتَدى، كَما قال تعالى ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ﴾. والتَّكفير مَحَلّه العَمَل السيّئ والمَسار السيّئ، يَستُرهما بَعد التَّوبة والهداية. فالعَمَل السيّئ يَبقى مُسَجَّلاً في الوجود، لكنّ الكتاب حين يَنطِق به ـ والنُّطق إخراجٌ لما اشتَمل عَليه مُستَنسَخاً، لا صَوتٌ يُحدِثه ـ يُخرِجه إيجاباً لا ذَنباً، إذ بُدّلَت قيمته في كِتاب الحِساب، كَما قال تعالى ﴿فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾. فالسَّترُ والتَّبديل يَقَعان في القيمة التي يَنطِق بها الكتاب، لا في وُجود الواقعة نَفسها، والإمام المبين يَحفَظ المَسار كاملاً.

3.7.9 الإمام المبين: بيان سابق لا سجل مؤجَّل

الإمام المبين لا ينتظر الآخرة ليظهر، بل يعمل في الدنيا قبلها. فكل إنسان يرى – إن كان له وعي – انعكاس أفعاله في واقعه:

يرى كيف يقوده الاجتهاد إلى التقدّم، وكيف يفضي الإهمال إلى التهميش، وكيف يولّد الإحسان علاقات إيجابية، ويُنتج البغي نفورًا وعزلة. هذه النتائج ليست عقوبات ولا مكافآت تشريعية، بل رسائل وجودية كاشفة.

ومن هنا كانت الحكمة من هذا التكوين السنني أن يكون الإنسان مرآةً لنفسه، فلا يبقى له عذر. فالواقع نفسه يكلّمه بلا خطاب، ويكشف له نجاعة سلوكه أو خلله. ولمن يملك وعيًا إدراكيًا، يتحول الإمام المبين إلى نظام مراجعة ذاتية مستمرة، يعيد بها حساباته، ويصحح مساره قبل أن يُغلق.

ولَعَلَّ في قَوله تعالى ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ ۖ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَٰئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ شاهداً قاطعاً على هذا المعنى، تَنفَتِح دِقَّته مِن ثَلاثة أَوجُه متَضافرة. أَوَّلها وَجهٌ لَفظي بنيوي: فقَد جاء النَّصّ بـ«أُناس» لا بـ«أُمّة»، و«أُناس» جماعةٌ بَيْنية مَخصوصة لا كتلةٌ مِلّية رسالية جامعة، فيَكون الدَّعاء لجماعاتٍ بَيْنية لا تَمييز فيها بمِلّة. ثُمَّ جاء قَوله ﴿فَمَنْ أُوتِيَ

كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ بالإفراد ـ «مَن» مفردة، و«كِتابَه» مفرد، و«بيمينه» مفرد ـ فضَبَط أن المُحاسَبة تُفَرَّد فرداً فرداً بكِتابه هو، ومَنَع أَن يُتَوَهَّم أَن «بإمامهم» إمامٌ واحد مشترَك يُدعَون به جُملةً، إذ هي أَئمّة بعَدَد الأَفراد، كلٌّ بمَساره.

ووَجهٌ ثانٍ مَقصدي: فقَد عَدَل النَّصّ عن «بنَبيّهم» أَو «بأُمّتهم» إلى «بإمامهم» قَصداً، ليَرفَع المِعيار عن الانتماء العَقدي والمِلّي، ويُثَبّته على العَمَل والسُّلوك والمَسار المُدرَج أَمام كلّ مُكَلَّف. فليس الفَوز انتماءً إلى مِلّة، بَل ثَمَرة المَسار المُكتَسَب الذي صار إماماً يُؤتَمّ به.

ووَجهٌ ثالث بنيوي يَتَّصل بأَصل الجَذر: فلَفظ «الإمام» ـ ما يَكون أَمام السائر يُقصَد ويُتَّبَع، لا ما يُحفَظ في الخَلف ـ يَحمل في ذاته أَن المَسار مَرئيٌّ أَمام الإنسان في دُنياه، يَراه ماثلاً في عَواقب أفعاله قَبل الآخرة، ثُمَّ «يُؤتى به» يَوم القيامة إقراراً لا مُفاجَأة، لأَنه عايَنه مِراراً حال حياته.

ويَزداد هذا الوَجه إحكاماً بمُقابَلته بقَوله تعالى ﴿وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً ۚ كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، فالمُقابَلة تَكشف طَبَقتين لا تَكراراً، بثَلاثِ عَلاماتٍ متَضافرة. ففي الجاثية «أُمّة» مع «تُدعى إلى كتابها»، وهي الطَّبَقة الرسالية العَقدية: كتلةٌ متَّصلة منتَظِمة على مِلّةٍ واحدة، تُدعى إلى مَرجعٍ جامع ـ أُمّة موسى إلى التَّوراة، وأُمّة عيسى إلى الإنجيل، وأُمّة محمد إلى القرآن ـ وحَرف «إلى» دَعاءٌ نَحو مَرجعٍ خارجٍ منتَظِمين عَليه. وفي الإسراء «أُناس» مع «بإمامهم»، وهي الطَّبَقة العَملية السُّلوكية: جماعةٌ بَيْنية، مِعيارها فرديّ هو المَسار المُدرَج أَمام كلّ مُكَلَّف، وحَرف «الباء» مُلابَسةٌ واقترانٌ بالمَسار لا دَعاءٌ إلى مَرجعٍ خارج. فتَغايُر اللَّفظ ـ أُناس وأُمّة ـ وتَغايُر الحَرف ـ الباء وإلى ـ وتَغايُر المُضاف ـ إمام وكتاب ـ ثَلاثُ قَرائنَ تَقطَع بأَنهما طَبَقَتان لا لَفظٌ مُكَرَّر. ولا تَعارُض بَينهما، بَل تَكامُل، إذ تَختِم الجاثية بقَوله ﴿تُجزَوْن ما كنتم تَعمَلون﴾، فالأُمّة تُدعى إلى مَرجعها الرسالي ثُمَّ يَكون الجَزاء على العَمَل، فالانتماء الرسالي يُسأَل عنه، لكنّ الفَوز بالعَمَل لا بالانتماء وَحده.

وبهذا يكون الإمام المبين أول خيط هداية يُلقى للإنسان من داخل فعله ذاته، قبل الذكر، وقبل الحساب، وقبل الآخرة.

3.7.10 الخلاصة الوجودية للفصل

الكتاب المبين هو الوجود حين يُدار بالسنن دون وعي.

الإمام المبين هو الوجود حين يُواجه الإنسان بنتائج فعله الواعي.

كل إنسان داخل الكتاب المبين بحكم وجوده.

وليس كل إنسان يُحصى في الإمام المبين إلا بقدر ما يخرج من الانسياق إلى الإدراك.

لأن الإحصاء لا يقع على الوجود الطبيعي، بل على الوجود الذي تحوّل إلى مسؤولية.

فمن بقي في سلوكه الطبيعي، وصل إلى مآله الطبيعي.

ومن أُحيي بالهداية، وقرأ سنن الوجود، وقدّم لحياته، تحوّل مساره من الانسياق إلى النجاة.

وهنا يتّضح أن الفوز والخسران ليسا حكمين طارئين في الآخرة، بل نتيجتين لمسار وجوديّ تشكّل في الدنيا ثم انكشف تمامًا بعدها.

3.8 الإذن والمشيئة

3.8.1 الإذن

3.8.1.1 الإذن ـ مَدخَل مفاهيمي

من أكثَر الألفاظ القرآنية تَعَرّضاً للتَّبسيط في الوَعي الديني لَفظُ «الإذن». فقَد جَرى التَّعامُل معه في التَّداوُل العامّ بوَصفه عِبارةَ تَبَرّكٍ أو تَعليقاً لَفظياً على الأحداث ـ يُقال «بإذن الله» إثرَ كلّ أمرٍ مُرتَقَب، دون تَأَمّلٍ في مَدلوله. بَينما هو في البناء القرآني مِفتاحٌ لفَهم عَلاقة الله بالوجود ـ كَيف تَجري قَوانينُه، وكَيف تَنفُذ في مَواضعها.

ولا يُقصَد بـ«الإذن» في هذا البحث رَفعُ السَّبَبية أو نَفيُها، ولا تَحويلُ الدّين إلى أُسطورةٍ خارقة للعَقل. بَل العَكس: يُقصَد به تَثبيتُ أن كلَّ ما يَقَع في الوجود يَقَع داخل نظامٍ مُحكَم. غَير أن هذا النِّظام لا يُقرَأ قِراءةً واحدة؛ فثَمَّة تَمييزٌ يَتَكَرَّر في القرآن بَين صياغتَين ـ «بإذن الرَّبّ» و«بإذن الله» ـ ليستا مُترادفتَين، بَل تُؤَشّران إلى زاويتَين في عَلاقة الفعل بقَوانين الوجود.

وهذا التَّمييز بَين «الرَّبّ» و«الله» تَمييزٌ وَظيفيٌّ دَلالي في الخطاب القرآني، لا تَمييزٌ في الذات؛ فالذات واحدةٌ لا تَتَجَزَّأ، كَما يَنطِق به قَوله تعالى على لِسان عيسى ﴿ما قُلتُ لهم إلا ما أَمَرتَني به أنِ اعبُدوا الله رَبّي ورَبَّكم﴾ [المائدة 117] ـ فجَمَع في خِطابٍ واحد بَين الاسمَين، دَلالةً على وَحدة المُسَمّى.

ويَقتَضي البناءُ القرآني ـ معَ تَمييزِ صياغتَي الإذن ـ تَمييزاً آخَرَ لا يَقِلّ عنه أهمية: التَّمييزَ بَين «الإذن» و«السُّنَّة». فقَد عُومِلا في الفَهم الشائع كأنهما شَيءٌ واحد، وهما ـ على منهج عَدم التَّرادف ـ مُتَغايران، لكلٍّ مَجالُه ومَوقعُه من نِظام الوجود. وهذا ما يَتَتَبَّعه هذا البحث، استنطاقاً للنَّصّ، لا إسقاطاً عَليه.

3.8.1.2 الإذن بنيوياً ـ انضباطُ الحَدَث بالنِّظام

خَير ما يُبتَدَأ به استنطاق «الإذن» تَأَمّلُ ما تَكشفه مَواضعه في القرآن. فحين تُجمَع آيات الإذن ويُدَع بَعضها يُبَيّن بَعضاً، يَتَبَيَّن أن الإذن ـ في كلّ مَوضِع ـ راجِعٌ إلى قانون. فلا يَقَع شَيء «بإذن الله» أو «بإذن رَبّه» إلا وَفقَ قانونٍ مَوضوعٍ في الوجود.

ويَتَّضِح هذا بتَأَمّل قَوله تعالى ﴿وما كان لنَفس أن تَموت إلا بإذن الله كِتاباً مُؤَجَّلاً﴾ [آل عمران 145]. فالمَوت مَقرونٌ بـ﴿كِتاباً مُؤَجَّلاً﴾ ـ والكِتابُ ضَمٌّ وانتظام، والتَّأجيلُ بُلوغُ أَجَلٍ مَخصوص. فالمَوت قانونٌ يَنفُذ عند تَوَفّر شُروطه، لا أَمرٌ اعتباطي.
وكَذلك ﴿وما هم بضارّينَ به من أَحدٍ إلا بإذن الله﴾ [البقرة 102] ـ فالضَّرر لا يَقَع بسِحرٍ ولا اعتباط، بَل وَفقَ قَوانين. وفي ﴿ما أَصاب من مُصيبةٍ إلا بإذن الله﴾ [التغابن 11] ما يُؤَكّد أن المُصيبة نَفسها لا تَقَع إلا ضِمن قَوانين.

وعَلى هذا، فالإذن ـ بنيوياً ـ ليس خَرقاً لقَوانين الوجود، ولا تَعليقاً لها، ولا أمراً يَجري خارجها. بَل هو إخبارٌ بأن الحَدَث منضبِطٌ بالنِّظام الحاكِم للوجود. فحين يُقال إن أَمراً وَقَع «بإذن الله» أو «بإذن رَبّه»، فالمَقصود أنه لم يَقَع عَبَثاً ولا مُصادَفةً، بَل محكومٌ بقانون. فالإذن ليس القانونَ المُجَرَّد، ولا الواقعةَ المُجَرَّدة، بَل انضباطَ الواقعة بالقانون.

ولَعَلَّ في هذا ما يُمَيّز «الإذن» مما قَد يُخلَط به. فالإذن ليس تَفويضاً بخَرق النِّظام، ولا استثناءً منه، بَل هو لِسانُ النِّظام نَفسه وهو يَنفُذ. فكلّ «إذنٍ» في القرآن شاهدٌ على إحكام الوجود، لا على انخرامه ـ إذ يُثبِت أن الفعل، أياً كان، إنَّما يَقَع وَفقَ قانون. وبهذا يَكون لَفظُ «الإذن» ـ بَعيداً عن كَونه عِبارةَ تَبَرّكٍ عابرة ـ تَقريراً متَّصِلاً لانضباط الوجود بنظامٍ لا يَتَخَلَّف.

غَير أن هذا الانضباط بالنِّظام لا يُقرَأ على وَجهٍ واحد. فثَمَّة فَرقٌ بَين أن يَنضَبِط الحَدَث بنظامٍ يَحكُمه الإيقاعُ الزَّمني، وأن يَنضَبِط بنظامٍ يَحكُمه تَوَفّرُ الأَسباب بقَطع النَّظَر عن الزَّمن. وعَلى هذا التَّمييز يَقوم الفَرقُ بَين «الإذن الرَّبوبي» و«الإذن الإلهي» ـ وهو ما يَتَتَبَّعه القِسمان التاليان.

3.8.1.3 الإذن الرَّبوبي ـ ما كان مُتَعَلَّقه الزَّمن

حين يَرِد التَّعبير «بإذن رَبِّه» أو «بإذن رَبِّهم»، فإن السِّياق يَكون مُتَعَلِّقاً بمَقام الرَّبوبية ـ مَقامِ التَّدبير في الوجود. وقَد تَأَسَّس (2.2) أن الرَّبّ مَقامُ تَدبير الوجود في الزَّمن، رَبّ العالمين أجمَعين. ولَعَلَّ في استقراء آيات «بإذن الرَّبّ» ما يَكشف أَنها تَدور على ما يَجتَمِع فيه عُنصران: مُتَعَلَّقٌ يَحكُمه الإيقاعُ الزَّمني، وعُمومٌ يَسَع الناس كافَّةً.

فقَوله تعالى ﴿والبَلَدُ الطَّيِّب يَخرُج نَباتُه بإذن رَبِّه﴾ [الأعراف 58]، وقَوله ﴿تُؤتي أُكُلَها كلّ حينٍ بإذن رَبّها﴾ [إبراهيم 25] ـ مُتَعَلَّقهما النَّباتُ والثَّمَر، وهما مما يَحكُمه الإيقاعُ الزَّمني، إذ الثَّمَرُ نَتيجةُ دَورةٍ زَمنية مَضبوطة دَلَّ عَليها قَولُه ﴿كلّ حين﴾. وفي شَأن سليمان ﴿ومن الجِنّ مَن يَعمَل بَين يَدَيه بإذن رَبِّه﴾ [سبأ 12] ـ فالعَمَل خُضوعٌ لنظام تَسخيرٍ جارٍ في الوجود، في زَمنٍ مَخصوص.

ولَعَلَّ في قَوله تعالى ﴿تَنَزَّل المَلائكة والرُّوح فيها بإذن رَبّهم من كلّ أَمر﴾ [القدر 4] ما يُعَضّد المعنى من وَجهٍ دَقيق. فالمُتَنَزَّل هنا القرآن، والقرآن ـ كَما تَأَسَّس في فصل القرآن (3.3.1) ـ آياتٌ كَونية وقَصصٌ وسننٌ، مَضمونُه وُجودي. وهذا المَضمون يُنسَب إلى الرَّبّ ـ لا إلى الله بمَقام التَّشريع ـ إذ التَّشريع كُلّياتٌ فِكرية لا حُضورَ مادياً لها كآيات الرَّبوبية. فاقترانُ تَنَزّل القرآن بـ«إذن رَبّهم» يَتَّسق مع كَون مَضمونه كَونياً ربوبياً. ويُضاف إلى ذلك أَن التَّنزيل نَفسه مَقرونٌ بظَرفٍ زَمني ـ ﴿شَهرُ رَمَضان الذي أُنزِل فيه القرآن﴾ [البقرة 185] ـ فالإيقاعُ الزَّمني حاضرٌ في تَنَزّل القرآن، كَما هو حاضرٌ في النَّبات والثَّمَر.

ومن اللافت أَن آية إخراج الناس من الظُّلُمات تَقول ﴿لتُخرِج الناس من الظُّلُمات إلى النُّور بإذن رَبّهم﴾ [إبراهيم 1] ـ فجاء لَفظُ «الناس» الجامع. وفي هذه الآية يَجتَمِع عُنصرا الإذن الرَّبوبي: العُمومُ ـ إذ الخِطاب لـ«الناس» كافَّةً ـ والزَّمنُ ـ إذ الخُروج من الظُّلُمات يَجري عَبر إيقاعٍ زَمني من السَّماع والتَّدَبّر والتَّعَقّل، وعَبر تَركِ القَديم البالي إلى المُستَجَدّ الأَهدى. ولَعَلَّ في تَعاضُد هذه الآية مع آية القدر 4 ما يَزيد المعنى وُضوحاً ـ فالقرآن المُتَنَزَّل ﴿بإذن رَبّهم﴾ هو نَفسه المنارةُ التي يَخرُج بها الناسُ من الظُّلُمات ﴿بإذن رَبّهم﴾. ويُعَضّده أَن القرآن مَبذولٌ للناس كافَّةً ـ ﴿هُدىً للناس﴾ [البقرة 185] ـ فناسَبَ مَقامَ الرَّبّ، إذ هو رَبّ العالمين، يُدَبّر الوجود للناس أَجمَعين في الزَّمن.

ولَعَلَّ في قَوله تعالى ﴿وأُدخِل الذين آمَنوا وعَمِلوا الصالحات جَنّاتٍ... بإذن رَبّهم﴾ [إبراهيم 23] ما يُعَضّد المعنى. فدُخولُ الجَنَّة مُتَعَلّقٌ بالحِساب والجَزاء، والحِسابُ والجَزاءُ يَومَ القيامة شَأنٌ ربوبي ـ يَتَوَلّاه رَبّ العالمين، إذ هو مَقام التَّدبير بالنَّتائج ومآلاتها. ويُعَضّد هذا قَوله تعالى ﴿مَن آمَن بالله واليَوم الآخِر وعَمِل صالحاً فلهم أَجرُهم عند رَبّهم﴾ [البقرة 62] ـ إذ نُسب الإيمانُ إلى «الله» (شَأن العَقيدة)، ونُسب الأَجرُ إلى «الرَّبّ» (شَأن الجَزاء)، في صياغةٍ واحدة تَكشف التَّمييز.

ولَعَلَّ في كَون دُخول الجَنَّة ﴿بإذن رَبّهم﴾ ما يَكشف أَن الآخرة تَجري ضِمن نظامٍ ربوبيّ مُحكَم للحِساب والجَزاء. فالإذن ـ إذ هو انضباطُ الحَدَث بالنِّظام ـ لا يُحابي. فلا شَفاعةَ تُبَدّل نَفاذ القانون، ولا خاصّيةَ لطائفةٍ دون طائفة، ولا اعتبارَ لمَذهَبٍ في ذاته ـ بَل الحِسابُ والجَزاءُ على الأَعمال وَحدها. ويُعَضّد هذا قَوله تعالى ﴿وتلك الجَنَّة التي أُورِثتُموها بما كنتم تَعمَلون﴾ [الزخرف 72] ـ إذ حُصِرَ سَبَبُ الإيراث في العَمَل، لا في نَسَبٍ ولا انتماءٍ ولا وَساطة.

وعَلى هذا، فإن «بإذن الرَّبّ» يَدلّ على انضباط الحَدَث بالنِّظام فيما مُتَعَلَّقه الإيقاعُ الزَّمني، عاماً للناس أَجمَعين ـ النَّباتُ والثَّمَر، وتَنَزّلُ القرآن، وخُروجُ الناس من الظُّلُمات، ومآلُ الجَزاء. فكلّ ما يُقرَن بالرَّبوبية يَجري ضِمن الإيقاع الزَّمني للوجود، في عُمومٍ يَشمَل العالمين.

3.8.1.4 الإذن الإلهي ـ ما كان مُتَعَلَّقه الأَسباب

حين يَرِد التَّعبير «بإذن الله»، يَنتَقِل الخطاب إلى مَقام الأُلوهية ـ مَقامِ المُطلَق. وقَد تَأَسَّس (2.2) أَن الله مَقامُ المُطلَق خارج الزَّمن. ولَعَلَّ في استقراء آيات «بإذن الله» ما يَكشف أَنها تَدور ـ خِلافاً لآيات الرَّبّ ـ على ما مُتَعَلَّقه الأَسبابُ لا الزَّمن، وأَنها تَخصّ شَأن الإيمان والرُّسُل والمؤمنين، فلا تَكاد تَرِد آيةُ «بإذن الله» في عُمومٍ جامعٍ للناس.

فقوله ﴿وما كان لنَفس أَن تُؤمن إلا بإذن الله﴾ [يونس 100] ـ الإيمانُ مُتَعَلَّقه أَسبابُه، لا مُضيُّ زَمن. وقَوله ﴿وما أَرسَلنا من رَسولٍ إلا ليُطاع بإذن الله﴾ [النساء 64] ـ الطاعةُ مُتَعَلَّقها أَسبابُها، من قَوانينِ القيادة واقتناعِ المؤمن بالمَنطق، لا قَهرٌ ولا زَمن. وقَوله ﴿كَم من فِئةٍ قَليلةٍ غَلَبَت فِئةً كَثيرةً بإذن الله﴾ [البقرة 249] ـ الغَلَبةُ مُتَعَلَّقها أَسبابُها، من الصَّبرِ والثَّبات، إذ تَقَع مَتى تَوَفَّرَت أَسبابُها في أَيّ زَمن.

ولَعَلَّ أَدَقّ ما يَكشفه التَّأَمل أَن نِسبة هذه الأُمور إلى «إذن الله» تَتَّسق مع مَقام الأُلوهية. فالأَسبابُ ـ كآلياتِ النَّصر ـ قَوانينُ ثابتةٌ لا تَتَبَدَّل بمُضيّ الزَّمن، فهي من جِنس الثابت لا المُتَزَمّن. فناسَبَ أَن يُنسَب ما مُتَعَلَّقه الأَسبابُ الثابتةُ إلى الله ـ مَقامِ المُطلَق ـ وأَن يُنسَب ما يَحكُمه الإيقاعُ الزَّمني إلى الرَّبّ ـ مَقامِ التَّدبير في الزَّمن. وليس الفَرقُ في وُجود الأَسباب، إذ كلّ حَدَثٍ له أَسباب، بَل فيما يَحكُمه ابتداءً: أَفإيقاعٌ زَمنيٌّ مَضبوط، أَم تَوَفّرُ أَسبابٍ بقَطع النَّظَر عن الزَّمن.

وعَلى هذا، فإن الإذن الإلهي ليس تَوجيهاً للقَوانين ولا تَبديلاً لها ـ إذ القَوانين لا تُبَدَّل، كَما يُقَرّره قَولُه ﴿ولَن تَجِدَ لسُنَّةِ الله تَبديلاً﴾ ـ بَل هو كَشفٌ معرفي. فالله مَصدريةٌ مُطلَقة، وعِلمٌ كاملٌ خارج الزَّمن. فحين يُنسَب الأَمر إلى «إذن الله»، فالمَقصود انضباطُه بنظامٍ من الأَسباب الثابتة، معَ كَشفِ هذا النِّظام للمؤمنين ليَعلَموه. فالإذن الإلهي انضباطٌ بالنِّظام، يَزيد على الانضباط كَشفاً للوَعي.

ويَتَّضح هذا في قَوله تعالى ﴿وما أَصابكم يَومَ التَقى الجَمعان فبإذن الله وليَعلَم المؤمنين﴾ [آل عمران 166]. فالهَزيمةُ يَومَ أُحُد وَقَعَت «بإذن الله» ـ لا لأَن الله خَذَل المؤمنين اعتباطاً، بَل لأَنها جَرَت وَفقَ قانونٍ من الأَسباب: انخرامُ الصَّبر، ومُخالَفةُ أَمر الرَّسول. فلَمّا انخَرَمَ شَرطُ النَّصر، نَفَذَ قانونُ الهَزيمة. وخَتمُ الآية ﴿وليَعلَم المؤمنين﴾ يَكشف الوَجه الآخَر للإذن الإلهي ـ إذ كانت الهَزيمةُ كَشفاً معرفياً للمؤمنين بقانون النَّصر والهَزيمة، ليَعلَموا أَن النَّصر مَشروطٌ بأَسبابه، وأَن انخرامها يُنفِذ قانونَ الهَزيمة. فالإذن الإلهي هنا انضباطٌ بقانونٍ سَبَبي، معَ كَشفٍ للوَعي.

وكَذلك قَوله ﴿وما كان لنَفس أَن تَموت إلا بإذن الله كِتاباً مُؤَجَّلاً﴾ [آل عمران 145]. فالمَوت مُتَعَلَّقه أَسبابُه ـ بدَليل قَرنه بـ﴿كِتاباً مُؤَجَّلاً﴾، إذ الكِتابُ انتظامٌ، والتَّأجيلُ بُلوغُ غايةٍ تَتَوَفَّر عندها الشُّروط. ولَعَلَّ في هذا ما يَرفَع فَهماً موروثاً حَمَل ﴿كِتاباً مُؤَجَّلاً﴾ على تاريخٍ زَمنيٍّ مَرسوم، فجَعَل لحَياة الإنسان مُدَّةً زَمنيةً مَوقوتةً يَموت عند بُلوغها. والنَّصّ لا يَقول ذلك ـ إذ نَسَبَ المَوت إلى «إذن الله»، لا «إذن الرَّبّ». ولَو كان مُتَعَلَّقُ المَوت الزَّمنَ، لاقتَضى البناءُ نِسبتَه إلى الرَّبّ، إذ الرَّبوبيةُ مَقامُ ما يَحكُمه الزَّمن ـ فلَو قال النَّصّ «بإذن رَبّها» لقَرُبَ الفَهمُ الزَّمني. لكنّه قال «بإذن الله» ـ فدَلَّ على أَن مُتَعَلَّق المَوت الأَسبابُ لا الزَّمن.

ويُعَضّد هذا أَن القرآن يَصِف الأَجَل بأَنه ﴿مُسَمّى﴾ ـ ﴿ثُمَّ قَضى أَجَلاً وأَجَلٌ مُسَمّى عنده﴾ [الأنعام 2] ـ ولم يَقُل «أَجَلاً مُحَدَّداً». والتَّسميةُ في القرآن إسقاطُ صِفةٍ تَصِف وَظيفةَ المُسَمّى ـ لا تَعييناً رَمزياً كالتَّسمية البَشَرية. فالأَجَلُ «المُسَمّى» أَجَلٌ مَوسومٌ بصِفةِ آليته ـ أَي أَنه يَنعَقِد بأَسبابٍ ومُعطَيات، لا بنُقطةٍ زَمنية. ويُبَيّن آليتَه قَولُه ﴿لكلّ أَجَلٍ كِتاب﴾ [الرعد 38] ـ فلِكلّ أَجَلٍ كِتابٌ تَجتَمِع فيه أَسبابُه فيَنعَقِد بها. فثَلاثةُ أَلفاظ ـ «مُسَمّى» و«كِتاب» و«مُؤَجَّل» ـ تَنتَظِم على معنىً واحد: الأَجَلُ مُحكَمٌ تَمامَ الإحكام، لكنّ ضابطَه نظامُ الأَسباب، لا الساعةُ الزَّمنية. فنَفيُ التَّحديد الزَّمني لا يَنفي إحكامَ الأَجَل، بَل يَنقُله من ضابطِ الزَّمن إلى ضابطِ الأَسباب.

ويُضاف إلى ذلك أَن النَّفس ليست من مُكَوّنات العالَم المادي، بَل من المصدر الإلهي ـ مَلِكاً وخَلقاً ومَصدراً ـ فناسَبَ أَن يُنسَب خُروجُها إلى «إذن الله»، إذ هو فِعلٌ يَتَعَلَّق بمَصدر النَّفس نَفسه، لا بمَجرى الجَسد المادي الزَّمني. فتَلتَقي قَرينتان على نَسَقٍ واحد: مَصدرُ النَّفس إلهي، ومُتَعَلَّقُ مَوتها الأَسبابُ لا الزَّمن.

ولَعَلَّ في تَأَمّل آية الإيمان ﴿وما كان لنَفس أَن تُؤمن إلا بإذن الله﴾ ما يَكشف وَجهاً أَدَقّ. فالإيمانُ ـ إذ مُتَعَلَّقه الأَسباب ـ لا يَنعَقِد إلا بسَبَبه الصَّحيح: النَّظَرِ في كِتاب الله، والتَّعَقّلِ لآياته. فالكِتابُ هو السَّبَبُ المُوصِل ـ إذ به يَنتَقِل العَقلُ من النَّظَر في آيات الرَّبوبية المَنظورة إلى الإيمان بالمصدر المُطلَق. ولهذا خُتمَت الآية بقَوله ﴿ويَجعَل الرّجسَ على الذين لا يَعقِلون﴾ ـ فمُقابِلُ الإيمان ﴿بإذن الله﴾ تَعطيلُ العَقل. فالإيمانُ الإلهيُّ يَجري بالعَقل عَبر الكِتاب، لا عَبر رِواياتٍ وخُرافاتٍ تُورِث إيماناً زائفاً لم

يَجرِ على سَبَبه. ولَيس النَّظَرُ في الآيات مُؤَسّساً للإيمان فَحَسب، بَل هو مُثَبِّتٌ له ومُنمٍّ ـ إذ تَدَبّرُ الآيات يَحفَظ الفُؤاد من التَّزَعزُع ﴿كَذلك لنُثَبِّت به فُؤادك﴾ [الفرقان 32]، ويَزيد الإيمان رُسوخاً ﴿وإذا تُليَت عَليهم آياتُه زادَتهم إيماناً﴾ [الأنفال 2].

ولا يُفهَم من اقتران الإذن الإلهي بالمؤمنين أَن أُلوهية الله خاصّةٌ بفِئة. فالله إلهُ الناس كافَّةً ـ ﴿إله الناس﴾ ـ بمعنى أَنه الهادي الوَحيد لهم، إذ لا تَكمُن في الوجود حَقيقةٌ مُطلَقة تَهدي. لكنّ الإذن الإلهي ـ بوَصفه كَشفاً معرفياً ـ لا تَتَجَلَّى ثَمَرتُه إلا فيمَن قَبِله. فالكَشف مَبذولٌ، وثَمَرتُه تَظهَر فيمَن وافَقه ـ ولهذا اقترَن الإذن الإلهي، في الاستقراء، بالضَّمير العائد على المؤمنين، لا بالاسم الجامع «الناس».

3.8.1.5 خُصوصية المتَّقين وغِياب الإذن

ولَعَلَّ مما يُتِمّ بَيان الإذن الإلهي تَأَمّلَ مَواضعَ بَدا فيها التَّدَخّلُ الإلهيُّ الخاصّ، فغابَ عنها لَفظُ «الإذن». فقَد تَأَسَّس أَن «الإذن» انضباطُ الحَدَث بالنِّظام في مَجراه المُعتاد. ولَعَلَّ في غِيابه ـ حَيث يَكون تَدَخّلٌ خاصّ ـ دَلالةً بنيوية: أَن الجاريَ ليس القانونَ المُعتاد، بَل قانوناً أَرفَع غَلَبَه.

فالنِّظامُ ذو طَبَقات. فالقَوانينُ المادية المُعتادة طَبَقة، وثَمَّة طَبَقةٌ أَرفَع تَحكُمها ـ هي قانونُ الخُصوصية للمتَّقين، كَما يُقَرّره قَوله تعالى ﴿ومَن يَتَّقِ الله يَجعَل له مَخرَجاً ويَرزُقه من حَيث لا يَحتَسِب﴾ [الطلاق 2-3]. فهذا قانونٌ سَبَبيٌّ مُطَّرِد ـ التَّقوى سَبَبٌ، والمَخرَجُ نَتيجة ـ لا خَرقَ فيه. ولَعَلَّ في قَوله ﴿من حَيث لا يَحتَسِب﴾ ما يَكشف دِقَّةَ المعنى: فالمَخرَجُ يَأتي من جِهةٍ قائمة ـ إذ أَثبَتَ لها «حَيث» ـ لكنّها خارجةٌ عن حُسبان الإنسان، لا خارجةٌ عن النِّظام. فالمَنفيُّ حُسبانُ الإنسان، لا وُجودُ القانون.

ولَعَلَّ في قَوله تعالى ﴿حتى إذا كنتم في الفُلك وجَرَينَ بهم بريحٍ طَيِّبة وفَرِحوا بها جاءَتها رِيحٌ عاصِف وجاءَهم المَوجُ من كلّ مَكان وظَنّوا أَنهم أُحيطَ بهم دَعَوُا الله مُخلِصينَ له الدِّين... فلَمّا نَجّاهم﴾ [يونس 22] ما يُجَلّي هذا. فأَصحابُ السَّفينة ـ لَو جَرى الأمرُ على القانون المادي المُعتاد وَحده، الذي يُوصَف جَرَيانُه بالإذن ـ لكان مُقتَضى الرِّيح العاصِف والمَوج الغَرَقَ، إذ القَوانينُ المادية لا تُحابي. لكنّ النَّجاة وَقَعَت بأَن دَخَلَ المُعادَلةَ قانونٌ أَرفَع ـ هو قانونُ مَن دَعا الله مُخلِصاً. ولهذا غابَ لَفظُ «الإذن» عن المَوضِع ـ إذ الجاريُ ليس القانونَ المادي المُعتاد، بَل قانوناً أَرفَع غَلَبَه. فلَو نَجَوا «بإذن» لكانت نَجاتُهم جَرَياناً للقانون المُعتاد، ولا معنىً حينَئذٍ لتَخصيص المَوقف بالدُّعاء والإخلاص.

وليس في هذا خَرقٌ للنِّظام ولا تَبديلٌ للقَوانين. فقانونُ الرِّيح والمَوج لم يَتَبَدَّل، بَل ظَلَّ جارياً ـ والذي حَدَثَ أَن قانوناً أَرفَع (قانونَ الخُصوصية للمتَّقين) فُعّل، فرَجَّحَ كِفَّةَ النَّجاة. فهو تَراتُبُ طَبَقاتٍ في النِّظام الواحد ـ قانونٌ أَرفَع يَغلِب قانوناً أَدنى ـ كَما يَغلِب، في عالَم الأُمَم، قانونُ الوجود القانونَ البَشَريَّ المُعارِض له. فالنِّظامُ واحدٌ مُحكَم، ذو طَبَقاتٍ يَرجَح أَرفَعُها، لا نظامٌ يُخرَق ويُبَدَّل.

ومن هنا يَتَبَيَّن أَن غِياب «الإذن» ـ في مَواضع التَّدَخّل الخاصّ ـ ليس غِيابَ النِّظام، بَل غِيابَ القانون المُعتاد، إيذاناً بأَن قانوناً أَرفَع قَد فُعّل. فحُضورُ «الإذن» قَرينةٌ على جَرَيان الطَّبَقة المُعتادة، وغِيابُه قَرينةٌ على تَفعيل الطَّبَقة الأَرفَع ـ وكِلتاهما من النِّظام، لا خارجةٌ عنه.

3.8.1.6 التَّمييز بَين الإذن والسُّنَّة ـ عالَمُ التَّسيير وعالَمُ التَّخيير

تَأَسَّس أَن الإذن ـ بوَجهَيه الرَّبوبي والإلهي ـ انضباطُ الحَدَث بالنِّظام الحاكِم للوجود. ويَبقى أَن يُتَأَمَّل لَفظٌ آخَر كَثيراً ما خُلِط بالإذن ـ وهو «السُّنَّة». فهَل «الإذن» و«السُّنَّة» شَيءٌ واحد؟ أَم بَينهما تَمييزٌ بنيوي؟

ولَعَلَّ في استقراء لَفظ «السُّنَّة» في القرآن ما يَكشف الجَواب. فالسُّنَّة ـ حَيثما وَرَدَت ـ تَدور على نَسَقٍ واحد: أَحوالُ الأُمَم ومآلاتُها. يَقول تعالى ﴿فقَد مَضَت سُنَّةُ الأَوَّلين﴾ [الأنفال 38]، ويَقول ﴿سُنَّةَ الله في الذين خَلَوا من قَبل﴾ [الأحزاب 62]، ويَقول ﴿سُنَّةَ مَن قَد أَرسَلنا قَبلَك من رُسُلنا﴾ [الإسراء 77]. فلا يَكاد لَفظُ «السُّنَّة» يَرِد في القَوانين الكَونية المادية ـ كالإنبات والإثمار ـ بَل يَخصّ قَوانينَ الأُمَم في سُلوكها ومآلاتها. وهذا في ذاته قَرينةٌ على أَن «السُّنَّة» مَجالٌ غَيرُ مَجال «الإذن».

ولَعَلَّ التَّمييز بَينهما يَتَّضح بتَأَمّل ما يَحكُم كلَّ مَجال. فالإذن الرَّبوبي ـ كَما تَأَسَّس ـ يَخصّ القَوانين الطَّبيعية العامَّة للوجود، وهي قَوانينُ لا مشيئةَ فيها. فالموجوداتُ في عالَمها مُسَيَّرةٌ لا مُخَيَّرة ـ مَضبوطةٌ على مَسارٍ لا تَحيد عنه. فالشَّمسُ تَجري لمُستَقَرّ لها، والنَّباتُ يَخرُج بإذن رَبّه، لا خِيارَ لها في ذلك. أَمّا «السُّنَّة» فتَخصّ قَوانينَ الأُمَم ـ وهي قَوانينُ ذاتُ وَعي، تَنشأ عن معرفةٍ واختيار. فحين يَجتَمِع البَشَر، يُشَكّلون مُجتَمَعاً بقَوانينَ تَحكُم مَسارهم، وهذه القَوانينُ لا تَكون إلا بالوَعي.

فالفَرقُ بَينهما ـ في جَوهره ـ فَرقٌ بَين عالَمَين. فالإذن لِسانُ عالَمِ التَّسيير ـ ما لا مشيئةَ فيه ولا اختيار، حَيث الموجوداتُ مَضبوطةٌ على مَسارٍ واحد. والسُّنَّة لِسانُ عالَمِ التَّخيير ـ ما يَنشأ عن وَعيٍ وحُرّية، حَيث الأُمَّةُ تُنشِئ قَوانينَ سُلوكها. ومنشَأُ قَوانين السُّنَّة الأُمَّةُ الحُرَّة، لا الكَون ـ فهي قَوانينُ بَشَريةُ المنشَأ، تَنبثق من اختيار البَشَر، لا من تَسيير الوجود.

غَير أَن السُّنَّة ـ وإن كانت بَشَريةَ المنشَأ ـ ليست بالضَّرورة خاطئة. فقَد تُنشِئ الأُمَّةُ قانوناً سُلوكياً يَتَناغَم مع قَوانين الوجود، فيَدومُ ويَنمو. وقَد تُنشِئ قانوناً يُعارِضها، فيَنهار. إذ قَوانينُ الوجود أَقوى من القَوانين البَشَرية المُعارِضة لها، فإذا تَصادَمَتا، غَلَبَت قَوانينُ الوجود. ولَعَلَّ في إغراق قَوم نوحٍ شاهداً ـ إذ أَنشَأوا مَساراً سُلوكياً يُعارِض النِّظام، فلَمّا تَصادَمَ مع قَوانين الوجود، انهار. فالهَلاكُ نَتيجةُ تَصادُمٍ بَين قانونٍ بَشَريٍّ ضَعيف وقانونٍ كَونيٍّ أَقوى، لا عُقوبةٌ اعتباطية. ولهذا كان قَولُه ﴿ولَن تَجِدَ لسُنَّةِ الله تَبديلاً﴾ ـ إذ سُنَّةُ الله الحاكِمةُ لمآلات القَوانين البَشَرية لا تَتَبَدَّل: ما تَناغَمَ مع الوجود دامَ، وما عارَضَه انهار.

ولَعَلَّ هنا يَبرُز سؤالٌ: من أَين للبَشَر معرفةُ القَوانين التي بها يُنَظّمون اجتماعهم تَنظيماً يَتَناغَم مع الوجود؟ ولَعَلَّ الجَواب أَن البَشَر ـ متروكين لأَنفُسهم في ظُلُمات الجَهل ـ لا يَبلُغون ذلك من تِلقاء أَنفُسهم، إذ القَوانين الكَونية لا تُنتِج هدايةً ذاتية. فمعرفةُ بناء المُجتَمَع المُتَناغِم ـ كالنُّور ـ تُدرَج إدراجاً عَبر الرُّسُل، إذ يَحمِلون تَعليمَ الكَيفية التي بها يَنتَظِم الاجتماع. فالبَشَر يُنشِئون السُّنَّة، لكنّ أَصلَ معرفتهم بالإنشاء الصَّحيح ثَمَرةُ تَعليمٍ إلهيٍّ عَبر الرُّسُل. ومن هنا كان مبدأُ التَّنظيم الواعي أَمراً أَمَر الله به ـ لا كلُّ قانونٍ مُعيَّن، بَل مبدأُ أَن يُنَظّم البَشَر اجتماعهم بوَعي ـ بشَرط أَلّا تُعارِضَ القَوانينُ المُعَيَّنة المُرادَ الإلهي. فمَن انتَظَم بما عَلَّمَته الرُّسُل سار ونَما، ومَن خَرَج عنه خُروجاً يُعارِض قَوانين الوجود هَلَك.

وبهذا يَتَبَيَّن أَن الإذن والسُّنَّة لا يَتَعارَضان، بَل يَقتَسِمان نِظام الوجود: الإذنُ لِسانُ ما هو مُسَيَّرٌ بقَوانينَ لا مشيئةَ فيها، والسُّنَّةُ لِسانُ ما يَنشأ عن وَعي الأُمَم الحُرَّة. والإنسانُ ـ وَحده ـ يَقِف على مُلتَقى العالَمَين، إذ هو في بشريته مُسَيَّرٌ بالإذن، وفي اجتماعه الواعي مَوكولٌ إلى السُّنَّة ـ وهذا ما يَتَتَبَّعه القسمُ التالي في مَوقع الإنسان.

3.8.1.7 آياتُ الرُّسُل ـ كَشفٌ مُبَكّر لا خَرق، وميزانُ الرِّوايات

تَأَسَّس أَن الإذن الإلهي كَشفٌ معرفي ـ انضباطٌ بنظامٍ من الأَسباب الثابتة، معَ كَشفِ هذا النِّظام للوَعي. ولَعَلَّ في تَطبيق هذا على آيات الرُّسُل ما يَكشف وَجهاً دَقيقاً ـ يَرفَع عنها فَهمَ «الخَرق» الذي عَلِق بها في التَّداوُل، ويَضَع ميزاناً لما يُروى في شَأنها.

يَقول تعالى ﴿وما كان لرَسولٍ أَن يَأتيَ بآيةٍ إلا بإذن الله﴾ [الرعد 38]. فآياتُ الرُّسُل ـ كعَصا موسى ـ مَقرونةٌ بـ«إذن الله»، أَي بانضباطٍ بنظام الأَسباب الثابتة. فتَحَوّلُ المادَّة من حالٍ إلى حال ـ كتَحَوّل العَصا ـ ليس خَرقاً لقانون، إذ تَحَوّلُ المادَّة قانونٌ قائمٌ في الوجود. لكنّ العِلمَ بأَسبابه لم يَكن قَد بَلَغه البَشَر في زَمن موسى. فالآيةُ كَشفٌ مُبَكّر لقانونٍ قائم ـ تَقديمٌ لعِلمٍ في تَسخير الأَسباب، قَبل أَوان بُلوغ البَشَر إياه بمَجراهم الزَّمني.

ولَعَلَّ في نِسبة الآية إلى «إذن الله» ـ لا «إذن الرَّبّ» ـ ما يَكشف هذا المعنى. فالإذن الرَّبوبي يَجري في المَجرى الزَّمني المُعتاد، والبَشَر يَبلُغون عِلمَ الأَسباب عَبر هذا المَجرى بُطئاً وتَدَرّجاً. أَمّا الآيةُ فمَنسوبةٌ إلى «الله» ـ مَقامِ المصدر المُطلَق، والعِلمِ الكامل خارج الزَّمن. فحين تُنسَب إلى «إذن الله»، يَخرُج التَّأييدُ من المَجرى الزَّمني البَطيء إلى المصدر المُطلَق العابر للزَّمن ـ فيَنكَشِف من القانون القائم ما لم يَبلُغه عِلمُ البَشَر بَعد. فالآيةُ ليست خَرقاً للنِّظام، بَل كَشفٌ مُبَكّرٌ لطَبقةٍ منه، نُسبَت إلى الله لأَنها من عِلمه المُطلَق العابر للزَّمن.

ولَعَلَّ ما بَدأَ العِلم الحَديث يُلامِسه ـ من تَحَوّل المادَّة، وإحياء الخَلايا، وفَهم آلياتِ ما كان يُعَدّ مُستَعصياً ـ يُعيد آيات الرُّسُل إلى سِياقها الوُجودي، لا الأُسطوري. فما كان يُرى خَرقاً لقَوانين الوجود، يَتَبَيَّن أنه كَشفٌ مُبَكِّر عنها ـ سَبَقَ عِلمُه أَوانَه الزَّمني، إذ جاء من المصدر الذي لا يَجري عَليه الزَّمن.

وعَلى هذا الأَساس، فإن كلَّ روايةٍ تُنسَب إلى الدِّين وتَدَّعي خَرقاً لقَوانين الوجود يَجِب أَن تُعرَض على الميزان القرآني. فإن ناقَضَت بنيةَ الوجود كَما قَرَّرها القرآن، أَو خَلَطَت بَين المادي وغَير المادي، أَو افتَرَضَت انتقالاً بَلا أَسبابٍ ولا نظام، فإنها تُرَدّ منهجياً ـ لا طَعناً في الإيمان، بَل حِفظاً لاتّساق الحَقّ مع العَقل. إذ الآيةُ ـ كَما تَأَسَّس ـ كَشفٌ معرفيٌّ لنظامٍ قائم، لا إبطالٌ له. فما وافَقَ هذا فمَقبول، وما ناقَضَه فمَردودٌ وإن نُسب إلى الدِّين.

ويَقوم هذا الميزان على أَصلٍ جامِع: أَن آيات الرُّسُل لم تُؤَيَّد بها رِسالاتُهم لتَهدِم العَقل أَو تُكَرّس الأُسطورة، بَل لتُخرِج الناس من الوَهم إلى الحَقّ. فجَوهرُ الرِّسالة هَدمُ الأَساطير، لا إحلالُ أُسطورةٍ مَحلَّ أُخرى. ولَو كانت الآيةُ خَرقاً مُطلَقاً للنِّظام، لتَحَوَّلَت الرِّسالةُ نَفسها إلى أُسطورةٍ تُناقِض مَقصِدها. فالآيةُ ـ بوَصفها كَشفاً معرفياً مُبَكّراً ـ تَخدِم العَقل وتُرَقّيه، إذ تُريه من نظام الوجود ما لم يَبلُغه، لا أَن تُعَطِّله بما يُناقِضه.

ولَيس في هذا الميزان إنكارٌ لتَأييد الرُّسُل، بَل حِفظٌ لمعناه الحَقّ. فالتَّأييد ثابتٌ ـ ﴿وما كان لرَسولٍ أَن يَأتيَ بآيةٍ إلا بإذن الله﴾ ـ لكنّه تَأييدٌ بكَشفٍ معرفيٍّ من المصدر المُطلَق، لا بخَرقٍ يُناقِض النِّظام الذي جاءَت الرِّسالةُ لتُبَيّنه. فالميزانُ يَصون الرِّسالةَ من أَن تُحَمَّل ما يُناقِض جَوهرها، ويَرُدّ إليها وَظيفتها ـ إخراجَ الإنسان من الوَهم إلى الحَقّ.

3.8.1.8 مَوقعُ الإنسان بَين الإذن والسُّنَّة

تَبَيَّن مما سَبَق أَن نِظام الوجود يَنتَظِم على مَجالَين: مَجالُ الإذن ـ حَيث القَوانينُ الطَّبيعية تُسَيّر الموجودات تَسييراً لا مشيئةَ فيه؛ ومَجالُ السُّنَّة ـ حَيث الأُمَمُ الواعيةُ تُنشِئ قَوانينَ اجتماعها عن وَعيٍ واختيار. ويَبقى أَن يُتَأَمَّل: أَين يَقِف الإنسانُ من هذَين المَجالَين؟

ولَعَلَّ التَّأَمل يَكشف أَن الإنسان لا يَقِف في مَجالٍ واحد، بَل على مُلتَقى المَجالَين. فهو ـ في بَشَريته، أَي جانبِه المادي الجَسدي ـ مُسَيَّرٌ بالإذن، شأنُه شأنُ سائر الموجودات: يَخضَع جَسدُه لقَوانين الوجود، يَأكُل ويَشرَب ويَمرَض ويَهرَم ويَموت بإذن الله، لا خِيارَ له في ذلك. وهو ـ في إنسانيته، أَي جانبِه الواعي الفِكري ـ مَوكولٌ إلى السُّنَّة: يُنشِئ مع بَني جِنسه قَوانينَ مُجتَمَعه، ويَختار مَسارَه، ويَتَحَمَّل تَبِعةَ ما يَختار.

فالإنسان ـ وَحده من بَين الموجودات ـ كائنٌ ذو وَجهَين: مُسَيَّرٌ في بَشَريته، مُخَيَّرٌ في إنسانيته. ولَعَلَّ في هذا ما يُمَيّزه عن الموجودات المُنقادة كلِّها. فالشَّمسُ والنَّباتُ والحَيَوانُ في عالَم التَّسيير وَحده، لا حَظَّ لها من التَّخيير. والإنسانُ جُمِع له الوَجهان ـ فهو يَحمِل في بَشَريته انقيادَ المُسَيَّر، ويَحمِل في إنسانيته حُرّيةَ المُخَيَّر. ولَعَلَّ في اللَّفظَين نَفسهما ما يُشير إلى هذا، إذ «البَشَرة» ظاهرُ الجَسد المادي، و«الإنسانية» مَنوطةٌ بالوَعي والفِكر والبَيان ـ فناسَبَ أَن يُوصَف الوَجهُ المُسَيَّر بالبَشَرية، والوَجهُ المُخَيَّر بالإنسانية.

ومن هنا كان الإنسانُ هو الكائنَ الذي يُحاسَب. فالموجوداتُ المُسَيَّرةُ لا تُحاسَب، إذ لا اختيارَ لها ـ ولا يُحاسَب الإنسانُ على بَشَريته المُسَيَّرة، إذ لا خِيارَ له فيها. وإنَّما يُحاسَب على ما يَنشأ عن إنسانيته الواعية ـ على القَوانين التي يُنشِئها، والمَسار الذي يَسلُكه في عالَم التَّخيير. فمَوقعُ المُحاسَبة هو مَوقعُ الحُرّية، لا مَوقعُ التَّسيير.

ولَعَلَّ في هذا ما يَضبِط فَهمَ مَوقع الإنسان من القَوانين. فالإنسانُ لا يَقِف خارج النِّظام، ولا فَوقَه ـ إذ بَشَريتُه مُسَيَّرةٌ بالإذن. ولا يُختَزَل ـ في الوَقت نَفسه ـ إلى مُجَرَّد كائنٍ مُسَيَّر، إذ إنسانيتُه مَوكولةٌ إلى التَّخيير. بَل هو فاعلٌ واعٍ يَتَعامَل مع السنن بقَدر إدراكه لها. فالقَوانينُ لا تَعمَل لصالحه تِلقائياً، ولا تُنتِج أَثَرها بمَعزلٍ عن وَعيه، بَل تَستجيب له حين يَفهَمها ويُحسِن تَوظيفها ويَصوغ أَفعاله في انسجامٍ معها. فمَن انتَظَم مع قَوانين الوجود نَما، ومَن صادَمَها انهار ـ لا لأَن القَوانين تَغَيَّرَت، بَل لأَن وَعيَه هو الذي تَغَيَّر.

وبهذا تَلْتَئِم دائرةُ الإذن والسُّنَّة في مَوقع الإنسان. فالإذنُ يُسَيّر بَشَريتَه، والسُّنَّةُ تَحكُم مآلَ اجتماعه في إنسانيته، والإنسانُ ـ بَينهما ـ يُحاسَب بقَدر ما يَعقِل ويَختار. فلا جَبرٌ يُلغي وَعيَه، ولا انفلاتٌ يُخرِجه عن النِّظام ـ بَل مَوقعٌ وَسَطٌ دَقيق، يَجمَع انقيادَ المُسَيَّر في البَشَرية وحُرّيةَ المُخَيَّر في الإنسانية، وعَليه مَدارُ التَّكليف والحِساب.

3.8.1.9 خاتمة ـ المنظومة الجامعة للإذن

يَتَبَيَّن من مُجمَل ما سَبَق أَن «الإذن» في الخطاب القرآني ليس لَفظاً تَعَبّدياً زائداً، ولا تَعليقاً لَفظياً على الأَحداث، بَل مفهومٌ وُجوديٌّ دَقيق، يُحَدّد كَيفية انضباط الفعل بالنِّظام الحاكِم للوجود.

فالإذن ـ في أَصله ـ إخبارٌ بأَن الحَدَث محكومٌ بقانون، لا واقعٌ اعتباطاً. فلا يَقَع شَيء «بإذن الله» أَو «بإذن رَبّه» إلا وَفقَ نظامٍ مُحكَم. وهو بهذا لِسانُ إحكام الوجود، لا انخرامِه ـ يَرفَع عن الفعل تَوَهّمَ المُصادَفة، ويَرُدّه إلى النِّظام.

وهو ـ في نِسبته ـ وَجهان. فالإذن الرَّبوبي يَخصّ ما مُتَعَلَّقه الإيقاعُ الزَّمني ـ النَّباتُ والثَّمَر، وتَنَزّلُ القرآن، وخُروجُ الناس من الظُّلُمات، ومآلُ الجَزاء ـ ويُلازِمه العُمومُ للناس كافَّةً، إذ الرَّبّ رَبّ العالمين.

والإذن الإلهي يَخصّ ما مُتَعَلَّقه الأَسبابُ الثابتةُ بقَطع النَّظَر عن الزَّمن ـ آلياتُ النَّصر، ومَوتُ النَّفس، وتَأييدُ الرُّسُل، والإيمان، والطاعة ـ ويُلازِمه الخُصوصُ للمؤمنين، إذ هو كَشفٌ معرفيٌّ تَتَجَلَّى ثَمَرتُه فيمَن قَبِلَه.

وليس الإذن الإلهي ـ في شَيءٍ من مَوارده ـ تَوجيهاً للقَوانين ولا تَبديلاً لها، إذ القَوانين لا تُبَدَّل. بَل هو كَشفٌ معرفيٌّ من المصدر المُطلَق العابر للزَّمن ـ يَنكَشِف به من النِّظام القائم ما لم يَبلُغه مَجراه الزَّمني. ولهذا كانت آياتُ الرُّسُل كَشفاً مُبَكّراً لقَوانينَ قائمة، لا خَرقاً لها ـ ومن هنا كان ميزانُ الرّوايات: ما وافَقَ نظامَ الوجود فمَقبول، وما ناقَضَه فمَردودٌ وإن نُسب إلى الدِّين.

ويَتَمَيَّز «الإذن» عن «السُّنَّة» تَمَيّزَ عالَمَين. فالإذن لِسانُ عالَم التَّسيير ـ القَوانينِ الطَّبيعية التي تُسَيّر الموجوداتِ بَلا مشيئةٍ منها. والسُّنَّةُ لِسانُ عالَم التَّخيير ـ القَوانينِ التي تُنشِئها الأُمَمُ الواعيةُ في اجتماعها، بَشَريةِ المنشَأ، تَدومُ إن تَناغَمَت مع نظام الوجود، وتَنهارُ إن عارَضَته.

وفي هذا الإطار يَتَحَدَّد مَوقعُ الإنسان ـ على مُلتَقى العالَمَين. فهو في بَشَريته مُسَيَّرٌ بالإذن، وفي اجتماعه الواعي مَوكولٌ إلى السُّنَّة، ويُحاسَب بقَدر ما يَعقِل ويَختار ـ لا على وُجوده المُسَيَّر، بَل على ما يَنشأ عن وَعيه. فلا جَبرٌ يُلغي الإنسان، ولا فَوضى تُخرِجه عن النِّظام ـ بَل انضباطٌ بنظامٍ مُحكَم، ووَعيٌ يُحاسَب على ثَمَرته.

وبهذا يَزول التَّوَهّمُ الذي جَعَل الإذن عِبارةَ تَبَرّكٍ أَو خَرقاً للسنن. فالإذن تَقريرٌ لإحكام الوجود، والعَقلُ والنَّصُّ كِلاهما يَلتَقيان على نظامٍ واحدٍ لا يَتَخَلَّف ـ نظامٍ تَجري فيه القَوانينُ بإذن الله، ويَنكَشِف للمؤمنين منه ما يَزيدهم عِلماً وهُدىً.

3.8.2 المشيئة

3.8.2.1 المشيئة ـ مَدخَل مفاهيمي

من أَكثَر المفاهيم القرآنية تَعَرّضاً للخَلط عَبر التاريخ مفهومُ المشيئة. فقَد جَرى التَّعامُل معها في الوَعي الديني العامّ بوَصفها قُوَّةً غامضة تُلغي السَّبَبية، وتُعَطّل السؤال، وتُفرِغ الفعل الإنساني من معناه ومَسؤوليته، حَتى صار كَثير من الناس يَظُنّون أَن المشيئة نَقيضٌ للعَمَل، وأَن الإيمان بها يَقتَضي التَّسليم السَّلبي لا الفَهم ولا الاجتهاد.

ولَعَلَّ هذا الفَهم ناشئٌ عن إسقاطاتٍ كلامية لاحقة، لا عن استقراء النَّصّ القرآني نَفسه. فحين تُجمَع مَواضع المشيئة في القرآن، ويُدَع بَعضها يُبَيّن بَعضاً، يَنبثق معنىً مغاير، أَدَقّ وأَعمَق، يَجعل المشيئة مفهوماً بنيوياً مُحكَماً، لا لَفظاً غامضاً يُعَلَّق عَليه ما يَعجِز الفَهم عن تفسيره.

والمشيئة في هذا القسم لا تُدرَس بوَصفها قُدرةً مُطلَقة تَشمَل الخَير والشَّرّ على السَّواء، بَل بوَصفها مفهوماً له بنيةٌ دَقيقة، ومَنشأٌ مَخصوص، ومَسارٌ مَعلوم. فثَمَّة سؤالٌ بنيوي يَتَقَدَّم سائرَ الأسئلة: ما المشيئة في أَصلها؟ وأَين تَبدأ؟ وأَين تَسير؟ ومَن يَملِكها؟ وهذا ما يَتَتَبَّعه هذا القسم، استنطاقاً للنَّصّ، لا إسقاطاً عَليه.

3.8.2.2 المشيئة ـ التَّأسيس البنيوي

خَير ما يُبتَدَأ به استنطاق المشيئة تَأَمّلُ صِلتها بـ«الشَّيء» في اللسان العَربي. فلَعَلَّ بَين الفعل «شاء» والاسم «الشَّيء» بنيةً تَكشف المشيئة على مَسارَين متَتاليَين. فالفعل «شاء» يَخصّ المَسار المعنوي ـ تَعيينَ الأَمر مُمكناً في المعنى قَبل تَجَلّيه ـ والاسم «الشَّيء» يَخصّ المَسار المادي، أي صَيرورة ذلك الممكن «شَيئاً» قائماً في الوجود. والمشيئة بهذا تَسبِق التَّشَيّؤ، كَما يَسبِق الفِكر تَجَلّيَه واقعاً. ولَعَلَّ هذا يَتَّسق مع ما تَأَسَّس في المنظومة من انتقال الوجود من المعنى إلى المادَّة، فالمشيئة معنىً سابق، والتَّشَيّؤ تَجَلٍّ تالٍ.

ومن ثَمَّ، حين يَرد في القرآن نَفيُ المشيئة ـ كقَوله ﴿ولَو شاء الله ما أَشرَكوا﴾ [الأنعام 107] ـ فالمَنفيّ هو المعنى السابق، وإذا انتَفى المعنى لم يَتَشَيَّأ شَيء، إذ لا يَصير الأَمر شَيئاً في الوجود إلا بمشيئةٍ تَسبِقه. وفي قَوله ﴿وما تَشاؤون إلا أَن يَشاء الله﴾ [الإنسان 30] ما يُعَضّد هذا، إذ تَشَيّؤُ مشيئةِ الإنسان ـ صَيرورتُها فِعلاً قائماً ـ مَشروطٌ بمشيئة الله السابقة.

ولَعَلَّ مما يَنبَغي ضَبطه ـ قَبل المُضيّ ـ التَّمييزُ بَين المشيئة والاختيار، إذ قَد يَلتَبِسان. وفي قَوله تعالى ﴿ورَبّك يَخلُق ما يَشاء ويَختار﴾ [القصص 68] ما يَكشف أَنهما مَقامان مُتَغايران، إذ عُطف «يَختار» على «يَشاء»، والعَطف يَقتَضي المُغايَرة. ولافتٌ أَن الفِعلَين نُسبا إلى «رَبّك»، إذ الاختيار مَبدأٌ كَوني يَخصّ تَدبير الوجود، فناسَبَه مَقام الرَّبّ. فالاختيار تَبَدّلٌ بَين نِقاطٍ قائمةٍ في الوجود الطَّبيعي، لا يَشترِط دِقَّةً ولا معرفة، حَتى إن الحَيَوان يَختار بَين أَنواع الطَّعام إذا تَعَدَّدَت أَمامه. أَمّا المشيئة فأَعمَق من ذلك، إذ تَتَعَلَّق بمَسارٍ لم يَكن من المَعلوم الطَّبيعي القائم، بَل أُدرِج في الوجود إدراجاً ـ كالنُّور والهداية ـ ثُمَّ يَتَمَحوَر دَور الإنسان حَول فَهمه واستيعابه واعتماده مَساراً مغايراً لما كان عَليه.

وإذا تُؤُمِّل أَصلُ المشيئة على هذا الوَجه، تَبَيَّن أَنها ليست إرادةً مُطلَقة تَستوعِب الخَير والشَّرّ على السَّواء، ولا مُجَرَّد تَبَدّلٍ بَين نِقاطٍ طَبيعية. بَل المشيئة في جَوهرها معرفةُ الأَصَحّ من المَسارات، وهي مُلازِمةٌ للفِكر والوَعي. فإذا عَرَف الإنسان الأَصَحّ، مالَ إليه بفِطرته، إذ الفِطرة تَنزِع إلى الأَفضل لصاحبها. فالمشيئة معرفةٌ يَتلوها مَيلٌ فِطري، لا مُجَرَّد اختيار. ولَعَلَّ هذا يَتَّضح بتَأَمّل قَوله تعالى ﴿لِمَن شاء منكم أَن يَستقيم﴾ [التكوير 28]، إذ قُرِنَت المشيئة بالاستقامة ـ والاستقامة سَيرٌ على المَسار الأَصَحّ. فالمشيئة هنا معرفةُ مَسارِ الاستقامة الذي دَلَّ عَليه الهُدى، ومَيلٌ إليه، لا انتقاءٌ بَين نِقاطٍ طَبيعية حاضرة.

ولَعَلَّ في كَون المشيئة معرفةً للأَصَحّ يَتلوها مَيلٌ فِطري ما يَكشف أَنها أَمرٌ إيجابي في أَصله. فمعرفةُ الأَصَحّ والمَيلُ إليه حَركةُ وَعيٍ نَحو الخَير. ومن هنا يَتَبَيَّن أَن مَن عَلا استكبارُه على الهُدى ليس صاحبَ مشيئةٍ في الأَسوأ، بَل هو مَن عَطَّل مشيئته. فالمُستَكبِر قَد بَلَغَته معرفةُ الأَصَحّ، لكنّه حَجَب عن نَفسه المَيلَ الفِطري إليه بحاجزِ الكِبر. فاستكبارُه تَعطيلٌ للمشيئة، لا صورةٌ منها. ولهذا لا يَنسِب القرآن إلى المُستكبِرين مشيئةً، بَل يَصِفهم بالإباء والاستكبار ـ كَما في ﴿أَبى واستَكبَر﴾ ـ إذ المشيئة معرفةٌ ومَيلٌ نَحو الأَصَحّ، والاستكبارُ قَطعٌ لهذا المَيل.

وهذا التَّأسيس يُمَيّز المشيئة عمّا خُلِطَت به في الفَهم الشائع. فهي ليست القَدَر، إذ القَدَر تَقديرٌ يَجري، والمشيئة معرفةٌ ومَيلٌ يُمارَسان. وليست الإرادةَ المُجَرَّدة، إذ الإرادة قَد تَندَفِع بَلا وَعي، والمشيئة لا تَكون إلا عن وَعي. وليست الاختيارَ الطَّبيعي، إذ الاختيار تَبَدّلٌ بَين نِقاطٍ قائمة يُشارِك فيه الحَيَوان، والمشيئة معرفةُ مَسارٍ مُدرَجٍ لا تَكون إلا للعاقل. فالمشيئة ـ في أَصلها البنيوي ـ معرفةُ الأَصَحّ من المَسارات المُدرَجة، يَتلوها مَيلٌ فِطري إلى الأَفضل، تَنبثق من معنىً سابق، ثُمَّ تَتَشَيَّأ فِعلاً في الوجود.

3.8.2.3 المشيئة للعاقل ـ تَبدأ من العِلم

إذا كانت المشيئة معرفةً واعيةً للأَصَحّ من المَسارات، يَتلوها مَيلٌ فِطري إليه، فإنها ـ بهذا التَّعريف ـ لا تَكون إلا لكائنٍ يَعقِل. فمعرفةُ الأَصَحّ تَستلزم وَعياً يُدرِكه ويُمَيّزه، والمشيئة تَبدأ من الفِكر، فلا تَنعَقِد لمَن لا فِكر له. ومن هنا يَتَبَيَّن أَن المشيئة خاصّةٌ بالإنسان، إذ هو الكائن الذي وُهب العَقل، فصار قادراً على تَلَقّي المَسار المُدرَج وفَهمه ومعرفةِ أَصَحّه.

ولَعَلَّ في تَأَمّل سائر الموجودات ما يُعَضّد هذا. فالسنن تَجري في الوجود بَلا مشيئة، إذ لا خِيار لها. فالشَّمس تَجري لمُستَقَرّ لها، والماء يَنحَدِر، والنَّبات يَخرُج بإذن رَبّه ـ كلّ ذلك يَسير في مَسارٍ واحد لا يَملِك عنه تَحَوّلاً. والحَيَوان وإن كان يَختار ـ بَين نِقاطٍ طَبيعية تَعرِض له ـ فلَيس له مشيئة، إذ المشيئة معرفةُ الأَصَحّ من مَسارٍ مُدرَجٍ، وذلك مما اختُصّ به العاقل. فالإنسان وَحده ـ بما وُهب من عَقل ـ جُعِل كائناً يُمكنه أَن يَشاء.

غَير أَن وُجود العَقل شَرطٌ لازم للمشيئة، لا كافٍ وَحده. فالمشيئة ـ إذ هي معرفةُ الأَصَحّ ـ لا تَنعَقِد إلا بعِلمٍ يُمَيّز الإنسان به الأَصَحّ من سِواه. فمَن لا يَعلَم لا يُمارِس مشيئةً حَقيقية، إذ معرفةُ الأَصَحّ تَستلزم عِلماً بالمَسارات وما بَينها من تَفاوُت. فالمشيئة تَبدأ من العِلم، ولا تَسير في ظَلام الجَهل.

ولَعَلَّ هذا يَتَّضِح بمِثالٍ من التَّكليف. فمَن عَلِم أَن السَّرِقة مُحَرَّمة، ثُمَّ امتَنَع عنها ـ فقَد مارَس مشيئةً، إذ عَرَف ـ عن عِلم ـ المَسار الأَصَحّ ومالَ إليه. أَمّا مَن لم يَبلُغه عِلمٌ بحُكمٍ ولا هداية، فلا يُقال إنه فَعَل أَو تَرَك بمشيئته، إذ لا معرفة لديه يُمَيّز بها الأَصَحّ. فالمشيئة لا تُنسَب إلا لمَن يَعلَم، إذ هي معرفةٌ واعية، والوَعي فَرعُ العِلم.

ومن ثَمَّ، فالمشيئة لا تَنعَقِد لمَن لم يَعرِف إلا مَساراً واحداً لا ثانيَ له. فمَن لم يَبلُغه إلا الظَّلام لا مشيئة له، إذ المشيئة معرفةُ الأَصَحّ، ولا أَصَحَّ حَيث لا يُعرَف إلا مَسارٌ واحد. ولَولا إدراجُ المَسار الجَديد في وَعيه لَما كان للمشيئة معنىً. وهذا ما يَكشف صِلة المشيئة بالعِلم صِلةً وَثيقة، إذ العِلم هو الذي يُدخِل في وَعي الإنسان المَسار المُدرَج الذي تَنعَقِد به معرفةُ الأَصَحّ.

3.8.2.4 المشيئة ـ مَسارٌ مُوازٍ للنُّور المُتَنَزّل

تَأَسَّس أَن المشيئة معرفةُ الأَصَحّ من مَسارٍ مُدرَجٍ في الوجود، وأَنها تَبدأ من العِلم. ويَبقى أَن يُتَأَمَّل: من أَين يَأتي هذا المَسار المُدرَج؟ وما مَصدر العِلم الذي تَبدأ منه المشيئة؟ ولَعَلَّ في استنطاق آيةِ الظُّلُمات والنُّور ما يَكشف الجَواب.

يَقول تعالى ﴿اللهُ وَلِيّ الذين آمَنوا يُخرِجهم من الظُّلُمات إلى النُّور﴾ [البقرة 257]. وفي قَوله ﴿يُخرِجهم﴾ ما يَدلّ على أَن الظُّلُمات حالةٌ أَصلية يُخرَج منها، وأَن النُّور أَمرٌ يُؤتى إليه. فالظُّلُمات هي الحالة الأُولى للإنسان قَبل الهداية ـ حالةُ الجَهل وانعدامِ الوَعي بغاية الوجود ومعناه. والنُّور ليس أَصلاً يَنبُع من الوجود، بَل يَتَنَزَّل ـ ولَو كان النُّور كامناً في الوجود لَما احتاج الإنسان إلى إخراجٍ إليه، ولَما احتاج إلى رُسُلٍ وكتاب.

ولَعَلَّ في بنية اللَّفظَين ما يُعَضّد هذا. فالقرآن يَذكُر «الظُّلُمات» جَمعاً، و«النُّور» مُفرَداً ـ ﴿من الظُّلُمات إلى النُّور﴾. والظُّلُمات ـ بوَصفها الحالة الأَصلية المتروكة ـ مُتَعَدّدة مُتَشَعّبة، إذ الجَهل صُوَرٌ شَتّى ومَسالك مُختلفة لا يَجمَعها جامع. والنُّور ـ بوَصفه المُتَنَزّل من مَصدرٍ واحد ـ واحدٌ، إذ مَصدره واحد لا يَتَعَدَّد. فتَعَدّد الظُّلُمات يُناسب كَونها أَصلاً متروكاً، ووَحدة النُّور تُناسب كَونها مُنزَّلةً من مَصدرٍ واحد.

وهذا أَمرٌ تَقتَضيه بنية الوجود نَفسها. فالمَسار الكَوني ـ بسننه ـ لا يُنتِج هدايةً ذاتية لموجوداته, ولا يَكشف لها غايةَ وُجودها. فالسنن تَشرَح كَيف يَعمَل الوجود، لكنّها لا تُجيب لماذا وُجد، ولا ما غايته. والحَقيقة التي تَهدي ـ غايةُ الوجود ومعناه ـ ليست من الوجود، بَل تَتَنَزَّل من عالَم الأمر، من الثابت المُطلَق. ولَو كانت الحَقيقة من الوجود لبَلِيَت معه، إذ الوجود يَجري فيه الزَّمن المُهلِك، وكلّ ما فيه يَشيخ ويَزول. أَمّا الحَقيقة الهادية فثابتةٌ لا تَبلى، إذ مَصدرها خارج الزَّمن. فثَباتُ الحَقيقة شَرطٌ في كَونها هاديةً، ولا ثَباتَ لشَيءٍ في الوجود الزائل.

ويُعَضّد هذا قَوله تعالى ﴿ونُنَزّل من القرآن ما هو شِفاء ورَحمة للمؤمنين﴾ [الإسراء 82]. فصياغة ﴿نُنَزّل﴾ تَكشف أَن النُّور المعرفي إدراجٌ في الوجود لما لا تُنتِجه السنن. والشِّفاء ـ كَما تَأَسَّس ـ تَنويرٌ معرفي للعُقول، لا رُقيةٌ جَسدية. فالقرآن يَتَنَزَّل بالشِّفاء، فيُخرِج من ظُلُمات الجَهل ـ ممّا يُؤَكّد أَن النُّور مُنزَّلٌ لا أَصليّ.

وعَلى هذا، يَتَبَيَّن مَوقع المشيئة من النُّور. فإن كان الإنسان في أَصله في ظُلُمات، والسنن لا تُنتِج له هدايةً ذاتية، فالمشيئة ـ التي تَبدأ من العِلم ـ لا تَنفَتِح له إلا حين يَتَنَزَّل النُّور. فالنُّور المُنزَّل ـ الوَحي والكتاب ـ هو الذي يُدرِج في وَعي الإنسان المَسار الذي تَنعَقِد به معرفةُ الأَصَحّ، إذ يَنقُله من ظُلُمات الجَهل، حَيث لا مشيئة، إلى النُّور، حَيث يَصير العِلم مُمكناً، فتَصير المشيئة مُمكنة. فالمشيئة مَسارٌ يَجري مُوازياً للنُّور المُتَنَزّل، لا يَنفَصِل عنه ـ إذ بالنُّور يُدرَج المَسار، وبالعِلم الذي يَحمِله النُّور تَنعَقِد المشيئة. فالظُّلُمات حالةُ انعدامِ المشيئة، والنُّور المُنزَّل هو الذي يَهَب الإنسان شَرطها.

3.8.2.5 مشيئة الرَّبّ ومشيئة الله

تَرِد المشيئة في القرآن منسوبةً تارةً إلى «الله»، وتارةً إلى «الرَّبّ». ولَو كان الاسمان مُترادفَين لَما كان لاختلاف النِّسبة معنىً. لكنّ منهج استنطاق النَّصّ ـ إذ لا تَرادُف فيه ـ يَقتَضي أَن يُتَأَمَّل: هَل بَين مشيئةٍ تُنسَب إلى الله ومشيئةٍ تُنسَب إلى الرَّبّ فَرقٌ بنيوي؟ وقَد تَأَسَّس في موضعٍ سابق (2.2) أَن الله مَقام الأُلوهية، والرَّبّ مَقام التَّدبير في الوجود ـ رَبّ العالمين أَجمَعين. ولَعَلَّ استقراء آيات المشيئة يَكشف أَن هذا التَّمييز يَطَّرِد فيها.

فمشيئة الرَّبّ ـ حَيثما وَرَدَت ـ يُلازِمها لَفظ «الناس» الظاهر، الاسمُ الجامع للبَشَر كافَّةً. يَقول تعالى ﴿ولَو شاء رَبّك لآمَن مَن في الأَرض كلّهم جَميعاً﴾ [يونس 99]، ويَقول ﴿ولَو شاء رَبّك لجَعَل الناس أُمَّةً واحدة ولا يَزالون مُختَلِفين﴾ [هود 118]. ففي الآيتَين يُصَرَّح بـ«الناس» و«مَن في الأَرض كلّهم» ـ ومُتَعَلَّق المشيئة فيهما سُنَّةُ الاجتماع البَشَري: الاختلافُ والتَّعَدّد، وامتناعُ الإكراه على الإيمان. وهذا يُناسب مَقام الرَّبّ، إذ هو رَبّ العالمين، يُدَبّر الوجود للناس كافَّةً، فمشيئته تَسَع البَشَر أَجمَعين، ومُتَعَلَّقها سُنَّةٌ من سنن الاجتماع.

أَمّا مشيئة الله ـ حَيثما وَرَدَت ـ فيُلازِمها ضَميرٌ يَعود على فِئةٍ مَخصوصة في سِياقها، لا الاسمُ الجامع. ففي قَوله ﴿ولَو شاء الله لأَعنَتَكم﴾، و﴿ولَو شاء الله لسَلَّطَهم علَيكم﴾، و﴿ولَو شاء الله لجَمَعهم على الهُدى﴾، و﴿ولَو شاء الله ما أَشرَكوا﴾ ـ يَرِد الضَّمير (كُم، هُم) عائداً على جَماعةٍ بعَينها ذُكِرَت في السِّياق: المؤمنين، أَو المُحاربين، أَو المُشرِكين. والضَّمير ـ في اللسان العَربي ـ لا يَستقِلّ بدَلالته، بَل يُحيل إلى مَرجِعٍ مَخصوص. فاقترانُ مشيئة الله بالضَّمير العائد على فِئةٍ بعَينها، واقترانُ مشيئة الرَّبّ بالاسم الجامع «الناس» ـ قَرينةٌ لُغوية تُعَضّد التَّمييز.

ولَعَلَّ مما يُعَضّد ذلك أَن مُتَعَلَّق مشيئة الله ـ حَيثما وَرَدَت ـ هو الهُدى والإيمان والشِّرعة، أَي شَأن الوَعي والدِّين. يَقول تعالى ﴿لِكلٍّ جَعَلنا منكم شِرعةً ومِنهاجاً ولَو شاء الله لجَعَلكم أُمَّةً واحدة﴾ [المائدة 48] ـ والسِّياق سِياق الشِّرعة. ويَقول ﴿ولَو شاء الله لجَمَعهم على الهُدى﴾ [الأنعام 35]. ويَقول ﴿قُل فلِلَّه الحُجَّة البالغة فلَو شاء لهَداكم أَجمَعين﴾ [الأنعام 149]. فمُتَعَلَّق مشيئة الله الهدايةُ والإيمان ـ وهذا يُناسب مَقام الأُلوهية، إذ الأُلوهية مَقام الهداية.

ولا يُفهَم من هذا أَن أُلوهية الله خاصّةٌ بفِئةٍ دون فِئة. فالله إلهُ الناس كافَّةً ـ ﴿قُل أَعوذ برَبّ الناس ۝ مَلِك الناس ۝ إله الناس﴾ ـ بمعنى أَنه الهادي الوَحيد لهم، إذ لا هاديَ في الحَقيقة سِواه، ولا تَكمُن في الوجود حَقيقةٌ مُطلَقة تَهدي، بَل تَتَنَزَّل من عالَم الأَمر. فالأُلوهية ـ بمعنى مِلكِ الحَقيقة والهدايةِ إليها ـ عامّةٌ لله على الناس أَجمَعين. غَير أَن مَقام الأُلوهية لا يَعمَل بالإكراه، بَل بالمشيئة. فالهداية مَبذولةٌ للناس كافَّةً، لكنّها لا تَتَجَلّى فِعلاً إلا فيمَن وافَقها فمالَ إليها بمشيئته ـ أَي فيمَن فَعَّل مشيئته. فمَن قَبِل الهداية صار الله إلهَه الهادي بالفِعل، ومَن أَعرَض لم تَنتفِ عنه أُلوهية الله، لكنّ الهداية لم تُثمر فيه. فالأُلوهية عامّةٌ، وتَجَلّي ثَمَرتها الهادية خاصٌّ بمَن قَبِل.

ومن هنا يَتَبَيَّن وَجهُ التَّمييز. فمشيئة الرَّبّ تَتَعَلَّق بسُنَّة الاجتماع البَشَري، وتَسَع الناس كافَّةً، إذ السنن الكَونية عامّةٌ لا تُحابي ـ كَما أَن العَطاء الرَّبوبي غَير مَحظور على أَحد، يَقول تعالى ﴿كلاً نُمِدّ هؤلاء وهؤلاء من عَطاء رَبّك وما كان عَطاء رَبّك مَحظوراً﴾ [الإسراء 20]، فالعَطاء يَشمَل الفَريقَين، المُقبِل والمُعرِض. ومشيئة الله تَتَعَلَّق بالهداية والإيمان، وتَتَجَلّى ثَمَرتها فيمَن

قَبلها، إذ الهداية ليست كالرِّزق يَعُمّ، بَل ثَمَرةٌ تُثمر في القَلب المُتَهَيّئ. فما كان من السنن فعامٌّ ربوبيٌّ للناس كافَّةً، وما كان من الهداية فمَوصولٌ بالأُلوهية، يَتَجَلّى فيمَن وافَقه بمشيئته.

ولَعَلَّ في هذا التَّمييز ما يَكشف أَن مشيئة الإنسان نَفسها تَجري على مَرتَبتَين متَتاليتَين. فالمَرتَبة الأُولى أَن يَشاء الإنسانُ قَبولَ الهداية المُدرَجة من الله ـ أَن يَعتَمِد مَسار الهُدى، فيَنتَقِل من الظُّلُمات إلى النُّور. وهذه المَرتَبة تَجري في مَجال مشيئة الله، إذ مُتَعَلَّقها الإيمانُ والدِّين. والمَرتَبة الثانية أَن يَشاء الإنسانُ ـ بَعد دُخوله مَسار الهداية ـ التَّفاضُلَ والتَّقَدّمَ داخله، فلا يَستَكينَ إلى نَمَطٍ، ولا يَجمُد على حالٍ مع وُجود ما هو أَهدى. وهذه المَرتَبة تَجري في مَجال مشيئة الرَّبّ، إذ مُتَعَلَّقها السَّيرُ في سُنَّة التَّطَوّر التي أَودَعها الرَّبّ في الوجود. فمشيئة الإنسان تَنتَظِم بَين المشيئتَين ـ يَبدأ بقَبول هُدى الله، ثُمَّ يَسير مُتَفاضِلاً ضِمن سُنَّة الرَّبّ، لا يَقِف عند حَدّ.

ولَعَلَّ في قَوله تعالى ـ على لِسان بَني إسرائيل ـ ﴿وإنّا إن شاء الله لَمُهتَدون﴾ [البقرة 70] ما يُعَضّد أَن مُتَعَلَّق مشيئة الله الهداية. فقَد عَلَّقوا اهتداءَهم على مشيئة الله ـ ﴿إن شاء الله لَمُهتَدون﴾ ـ ولم يُعَلّقوا عَليها سِواه. ولافتٌ أَنهم قالوها عند ذِكر الاهتداء بالذات، لا عند ذِكر الذَّبح. فالاهتداءُ ـ بوَصفه معرفةَ المَسار الأَصَحّ ـ مَوقوفٌ على أَن يَشاءَه الله، أَي أَن يُدرِج في الوَعي مَسارَ الهُدى الذي تَنعَقِد به المعرفة. فالآيةُ تُؤَكّد أَن مشيئة الله مَدارُها الهداية والوَعي، لا تَسييرُ الكَون ـ ويَتَّسق هذا مع ما تَأَسَّس من أَن المشيئة معرفةُ الأَصَحّ، مَسارٌ في عالَم الوَعي لا في عالَم القَوانين المُسَيِّرة.

3.8.2.6 المشيئة أَمرٌ إيجابي ـ شَهادة الاستقراء

تَأَسَّس أَن المشيئة معرفةُ الأَصَحّ من مَسارٍ مُوَجَّهٍ نَحو الأَفضل، وأَنها ـ بهذا ـ أَمرٌ إيجابي في أَصله. ولَعَلَّ في استقراء آيات المشيئة ما يُعَضّد هذا تَعضيداً قاطعاً، إذ يَتَبَيَّن أَن مُتَعَلَّق المشيئة ـ حَيثما نُسبَت إلى الله ـ خَيرٌ في جُمهوره الأَغلَب.

فحين تُنسَب المشيئة إلى الله في مَقام العَطاء، يَكون مُتَعَلَّقها المَغفرةَ والنَّصرَ والرِّزقَ والفَضلَ والرَّحمة. يَقول تعالى ﴿يَغفِر لِمَن يَشاء ويُعَذّب مَن يَشاء واللهُ غَفورٌ رَحيم﴾ [المائدة 40]. ولَعَلَّ القارئ يَقِف هنا مُتَسائلاً: كَيف يُقال إن مُتَعَلَّق المشيئة الخَير، والآية تَذكُر العَذاب؟ وجَوابه يَتَبَيَّن بتَأَمّل مَوقع العَذاب من المَغفرة. فالعَذاب في الآية مُقابِلٌ للمَغفرة، والمَغفرة ـ كَما سيَأتي تَفصيله ـ تَكون للذَّنب الواقع في مَسار الهداية، لا للسَّيّئة الواقعة في مَسار الجَهل. فالآية تَتَكَلَّم عمَّن هو على مَسار الهداية ابتداءً ـ أَي عمَّن عَلِم المَسار ومارَس مشيئته. فمَن أَذنَب منهم ثُمَّ تاب، وَصَلَت المَغفرةُ مَسارَه الذي تَعَطَّلَت فيه المشيئةُ لَحظةَ الهَفوة. ومَن أَذنَب ثُمَّ أَبى التَّوبة وتَعَنَّت ـ وهو عالِمٌ بالمَسار ـ فقَد قَطَع مَسارَه الهادي عن وَعيٍ سابق، فكان إباؤه ارتداداً عن معرفةٍ ومشيئةٍ تَأَسَّسَتا له. فالعَذاب لا يَقَع على جاهل، بَل على عالِمٍ بالمَسار أَبى التَّوبة عن وَعي ـ ولهذا لم يَكن مُتَعَلَّقاً ابتدائياً للمشيئة كالمَغفرة، بَل جَزاءً يَترَتَّب على ارتدادٍ عن وَعي. ويَقول تعالى ﴿واللهُ يُؤَيّد بنَصره مَن يَشاء﴾ [آل عمران 13]، ويَقول ﴿إنَّ الله يَرزُق مَن يَشاء بغَير حِساب﴾ [البقرة 212]، ويَقول ﴿إنَّ الفَضل بيَد الله يُؤتيه مَن يَشاء﴾ [آل عمران 73]، ويَقول ﴿يَختَصّ برَحمته مَن يَشاء﴾ [البقرة 105]. فهذه المُتَعَلَّقات ـ المَغفرة والنَّصر والرِّزق والفَضل والرَّحمة ـ كلّها خَير. ولَعَلَّ مما يُعَضّد ذلك خَواتيمُ هذه الآيات، إذ تُختَم بـ﴿غَفورٌ رَحيم﴾، و﴿ذو الفَضل العَظيم﴾، و﴿واسعٌ عَليم﴾ ـ فالخَواتيم تُؤَكّد أَن سِياق المشيئة سِياقُ فَضلٍ ورَحمة.

وإذا عاد التَّأَمل إلى قَوله ﴿يَغفِر لِمَن يَشاء ويُعَذّب مَن يَشاء﴾، تَبَيَّن أَن العَذاب فيه لا يَجري مَجرى المَغفرة في تَعَلّقه بالمشيئة. فالمَغفرة مُتَعَلَّقٌ مَقصودٌ للمشيئة ـ إذ هي خَيرٌ يُؤتى. أَمّا العَذاب فجَزاءٌ يَترَتَّب على مَن أَبى المَسار وهو عالِمٌ به، لا أَمرٌ تَتَّجِه إليه المشيئة ابتداءً. ولَعَلَّ في تَقديم المَغفرة على العَذاب في نَظم الآية ـ ﴿يَغفِر... ويُعَذّب﴾ ـ ما يُشير إلى هذا، إذ المَغفرة هي الأَصل المُقَدَّم، والعَذاب تالٍ، لِمَن صَرَف نَفسه عن مَسار الخَير بَعد معرفته. فالمشيئة في ذاتها مُتَعَلَّقها الخَير، والعَذاب نَتيجةٌ لازمةٌ لمَن خَرَج عن مَسار المشيئة باختياره، لا صورةٌ من صُوَرها.

ومما يُعَضّد كَون المشيئة أَمراً إيجابياً أَن القرآن يُثبِتها لأَهل الجَنَّة في دار الجَزاء. يَقول تعالى ﴿لهم ما يَشاؤون فيها ولَدَينا مَزيد﴾ [ق 35]. فالمشيئة تَبقى متاحةً في الجَنَّة، حَيث الخَير الخالص الذي لا يُخالِطه شَرّ. ولَو كانت المشيئة تَستوعِب الشَّرّ في بنيتها، لَما بَقيَت في دارٍ لا شَرّ فيها. فبَقاؤها في الجَنَّة شاهدٌ بنيوي على أَنها من جِنس الخَير، إذ لا يَدخل الجَنَّةَ إلا خَير.

ولَعَلَّ أَبلَغ ما يَكشفه الاستقراء أَمرٌ سالب: أَنه لا تَكاد تُوجَد آيةٌ تَنسِب المشيئة إلى أَهل النار بوَصفهم «شاؤوا النار»، ولا إلى مَن جَهِل وظَلَم نَفسه. فأَهل الباطل ـ في القرآن ـ يُوصَفون بالإباء والاستكبار واتِّباع الآباء، لا بالمشيئة. فغِيابُ نِسبةِ المشيئة إلى أَهل النار ـ في عُموم القرآن ـ شاهدٌ صامتٌ ناطق: المشيئة مَسارٌ لا يَسلُكه إلا مَن سار نَحو الخَير، إذ هي معرفةُ المَسار الأَصَحّ ومَيلٌ إليه، وأَهل النار لم يَعرِفوه أَو عَرَفوه فعَطَّلوا المَيلَ إليه بالاستكبار.

ولَعَلَّ في التَّمييز بَين الظَّلام والظُّلم ما يُتِمّ هذا البَيان. فالظَّلام ـ ضِدّ النُّور ـ هو انعدامُ العِلم والوَعي، حالةٌ معرفية. والظُّلم ـ الاعتداء على حُقوق الغَير ـ نَتيجةٌ من نَتائج الظَّلام، لا الظَّلامُ نَفسه، إذ الجاهلُ بحُقوق الغَير يَعتَدي عَليها. فمَن كان في ظَلام الجَهل لا مشيئة له، إذ هو على مَسارٍ أُحاديٍّ بَلا معرفة، والمشيئة لا تَنعَقِد بَلا مَسارٍ مُدرَجٍ يُقابِل. فظُلمُه ثَمَرةُ جَهله، لا ثَمَرةُ مشيئة. وبهذا يَتَبَيَّن أَن أَصل المشيئة العِلمُ والوَعي، يُكتَسَبان من هداية الله المُتَنَزّلة من خارج الوجود ـ فلا مشيئةَ بَلا عِلم، ولا عِلمَ هادياً بَلا تَنَزّلٍ من النُّور.

3.8.2.7 الذَّنب والسَّيِّئة ـ والمَغفرة عَودةُ المشيئة

تَأَسَّس أَن المشيئة معرفةُ الأَصَحّ، مَسارٌ واعٍ يَجري مُوازياً للنُّور. ويَبقى أَن يُتَأَمَّل: ماذا يَكون حين يَنحَرِف الإنسان عن هذا المَسار؟ ولَعَلَّ في استنطاق لَفظَين قُرآنيَّين ـ «الذَّنب» و«السَّيِّئة» ـ ما يَكشف أَن الانحراف نَوعان، لا نَوعٌ واحد، وأَنهما عُومِلا في الفَهم الشائع كمُتَرادفَين، وهما ـ على منهج عَدم التَّرادف ـ مُتَغايران.

فالذَّنب معصيةٌ تَقَع عن وَعي ـ صاحبُها يَعلَم أَنه أَذنَب. وهي لَحظةٌ ظَلامية تَتَخَلَّل مَساراً واعياً، لا مَسارٌ ظَلاميٌّ قائم. فصاحبُ الذَّنب على مَسار الهداية ابتداءً، عَرَف الأَصَحّ ومالَ إليه، ثُمَّ اعتَرَت مَسارَه لَحظةٌ تَفَوَّقَت فيها غَريزةٌ على وَعيه ـ إذ في الإنسان ضَعفٌ يَعلَمه الله، كَما في قَوله ﴿وخُلِقَ الإنسانُ ضَعيفاً﴾ [النساء 28]. فالذَّنب تَعَطّلٌ لَحظيٌّ للمشيئة، لا إلغاءٌ لها ـ إذ المَسار يَبقى مَسارَ وَعي، تَخَلَّلَته ثُلمةٌ عابرة.

أَمّا السَّيِّئة فسُلوكٌ يَقَع عن غَير وَعي ـ صاحبُها لا يَعلَم أَنه أَساء. وهي ليست لَحظةً في مَسار واعٍ، بَل فِعلٌ يَقَع عن جَهلٍ بأَثَره. وقَد يَقَع عن جَهلٍ أَوَّليٍّ في مَسارٍ ظَلاميٍّ لم يَستَنِر بَعد، وقَد يَقَع من المؤمن نَفسه حين يَجهَل أَمراً فيُسيءُ دون أَن يَعلَم أَنه أَساء. فالجامعُ في السَّيِّئة أَن صاحبها لا يَعلَم، فتَقَع خارج موضِع المشيئة ـ إذ المشيئة لا تَنعَقِد إلا بعِلم، وموضِعُ السَّيِّئة مَجهولٌ لصاحبه ـ سَواءٌ أَكان في مَسارٍ ظَلاميٍّ كامل، أَم كان مؤمناً جَهِل أَمراً جُزئياً.

ولَعَلَّ في تَأَمّل ما يُقرَن بكلٍّ منهما ما يُعَضّد التَّمييز. فالذَّنب يُقرَن به طَلَبُ المَغفرة ـ ﴿واستَغفِر لذَنبك﴾ [محمد 19] ـ إذ المُذنِب يَعلَم، فيَطلُب السَّتر. والسَّيِّئة تُقرَن بالتَّكفير ـ ﴿إن تَجتَنِبوا كَبائر ما تُنهَون عنه نُكَفّر عنكم سَيِّئاتكم﴾ [النساء 31] ـ إذ تُغَطّى بأَثَرِ العَمَل الصالح، لا بطَلَبٍ مُفرَدٍ لكلّ سَيّئة. فالمَغفرة سَترٌ يُطلَب لذَنبٍ معلوم، والتَّكفير تَغطيةٌ تَلحَق ما وَقَع عن جَهلٍ عند الاستنارة.

ولَعَلَّ في هذا ما يُفَسّر كَيف يُكَفَّر المَسارُ السابق بالاهتداء. فمَن كان على الإشراك ـ دِينِ الآباء عن غَير عِلمٍ بالحَقّ ـ ثُمَّ آمَن، يُكَفَّر عنه ما سَلَف بإيمانه، إذ ما وَقَع عن جَهلٍ لا يُصلَح تَفصيلاً، فيُغَطّى جُملةً عند الاستنارة. ولا يَختَصّ هذا بمَن كان في مَسارٍ سابق، بَل قَد يَقَع المؤمنُ نَفسُه في سَيّئاتٍ عن غَير عِلمٍ منه بأَنها سَيّئة، فتُكَفَّر عنه بالعَمَل الصالح ـ كَما في قَوله ﴿ومَن يُؤمِن بالله ويَعمَل صالحاً يُكَفّر عنه سَيّئاته﴾ [التغابن 9]. ولهذا قُرِنَت الصَّدَقاتُ والإنفاقُ بتَكفير السَّيِّئات، إذ هي عَمَلٌ صالحٌ يُغَطّي ما وَقَع عن جَهل. فالضابطُ في التَّفريق بَين ما يُغفَر وما يُكَفَّر ليس كَونَ صاحبه في مَسارٍ هادٍ أَو ظَلامي، بَل عِلمُه بالفِعل أَو جَهلُه به: فما عَلِم صاحبُه أَنه خَطيئةٌ فهو ذَنبٌ يُطلَب له المَغفرة، وما لم يَعلَم فهو سَيّئةٌ تُكَفَّر بالاهتداء والعَمَل الصالح.

أَمّا المَغفرة ـ في حَقّ الذَّنب ـ فلَيست مَحوَ أَثَرٍ مُجَرَّداً، بَل لها بنية. فهي سَترٌ يَعقُب إصلاحاً وتَوبةً ومعرفةً بما حَصَل، كَيلا يَتَكَرَّر. فالمُذنِب ـ إذ يَعلَم ذَنبه ـ يَتوب ويُصلِح، فتَكون المَغفرةُ عَودةَ المشيئة إلى مَسارها الواعي بَعد لَحظةِ الظُّلمة. ولهذا اشتُرِطَت «المعرفةُ بما حَصَل» في المَغفرة، وهي مُنتَفِيةٌ في السَّيِّئة ـ إذ صاحبُها لا يَعلَم ـ فلا تَنعَقِد فيها المَغفرة، وإنَّما يُكَفَّر مَسارُها بالعَمَل الصالح.

وعَلى هذا، يَتَبَيَّن أَن الذَّنب والمَغفرة كِلَيهما يَقَعان داخل مَسار المشيئة الواعي. فالمشيئة خَطوةٌ إيجابية في مَسار الوَعي، والذَّنب لَحظةٌ ظَلامية تَتَخَلَّله، وطَلَبُ المَغفرة عَودةُ المشيئة إلى مَسارها. والمُحاسَبةُ تَقَع على اللَّحظة الظَّلامية بقَدرها، لا على المَسار، إذ المَسار يَبقى مَسارَ وَعي. فلا تُحاسَب المشيئةُ بوَصفها «مشيئةَ شَرّ» ـ إذ لا مشيئةَ للشَّرّ ـ بَل يُحاسَب الإنسانُ على ثُلمةٍ في اتّصال وَعيه، فَرَّط في حِفظه يَقِظاً.

3.8.2.8 خاتمة القسم ـ المنظومة الجامعة للمشيئة

يَتَبَيَّن من مُجمَل ما سَبَق أَن المشيئة في الخطاب القرآني ليست لَفظاً غامضاً يُعَلَّق عَليه ما يَعجِز الفَهم عن تَفسيره، ولا قُوَّةً تُلغي السَّبَبية وتُفرِغ الفعل الإنساني من معناه، بَل هي مفهومٌ بنيويٌّ مُحكَم، له أَصلٌ وبنيةٌ ومَنشأٌ ومَسار.

فالمشيئة في أَصلها معرفةُ الأَصَحّ من المَسارات، يَتلوها مَيلٌ فِطري إلى الأَفضل. وهي تَنبثق من معنىً سابق ـ إذ «شاء» تَخصّ المعنى، و«التَّشَيّؤ» تَجَلّيه ـ ثُمَّ تَتَشَيَّأ فِعلاً في الوجود. وهي تُغايِر الاختيار، إذ الاختيار تَبَدّلٌ بَين نِقاطٍ طَبيعية قائمة يُشارِك فيه الحَيَوان، والمشيئة معرفةُ مَسارٍ مُدرَجٍ من خارج الوجود لا تَكون إلا للعاقل.

ولأَنها معرفةٌ واعية، فهي لا تَكون إلا لكائنٍ يَعقِل، وتَبدأ من العِلم، ولا تَسير في ظَلام الجَهل. ولأَن المَسار الذي تَعرِفه مُدرَجٌ في الوجود من عالَم الأَمر ـ إذ السنن لا تُنتِج هدايةً ذاتية ـ فهي تَجري مُوازيةً للنُّور المُتَنَزّل، لا تَنفَتِح للإنسان إلا حين يَبلُغه النُّور.

وهي ـ في نِسبتها ـ تَنتَظِم بَين مَقامَين: مشيئةُ الرَّبّ تَتَعَلَّق بسُنَّة الاجتماع البَشَري وتَسَع الناس كافَّةً، ومشيئةُ الله تَتَعَلَّق بالهداية وتَتَجَلّى ثَمَرتها فيمَن قَبِلها. ومشيئةُ الإنسان تَجري بَينهما على مَرتَبتَين ـ قَبولِ الهداية أَوَّلاً، ثُمَّ التَّفاضُلِ والتَّقَدّمِ داخلها.

وهي ـ في جَوهرها ـ أَمرٌ إيجابي، شَهِد الاستقراءُ بأَن مُتَعَلَّقها الخَير، وأَنها تَبقى في الجَنَّة حَيث لا شَرّ، وأَنها لا تُنسَب إلى أَهل النار. فما يُقابِلها ـ من إباءٍ واستكبار ـ ليس مشيئةً في الأَسوأ، بَل تَعطيلٌ للمشيئة. والذَّنبُ الذي يَعتَري صاحبَها لَحظةٌ ظَلامية تَتَخَلَّل مَسارَها، لا إلغاءٌ لها، تَعقُبها المَغفرةُ فتَعود المشيئةُ إلى مَسارها.

ومن ثَمَّ، لا يَعود السؤال الصَّحيح: هَل يَشاء الإنسان أَم لا يَشاء؟ بَل: متى تَنفَتِح له المشيئة، وعَلى أَيّ عِلمٍ تَقوم، وفي أَيّ مَسارٍ تَسير؟ فالمشيئة فِعلٌ واعٍ مَسؤول، يَبدأ بقَبول الهُدى المُدرَج من الله، ويَسير مُتَفاضِلاً ضِمن سُنَّة الرَّبّ في الوجود ـ لا جَبرٌ يُلغي الإنسان، ولا فَوضى تُغرِقه، بَل معرفةٌ ومَيلٌ نَحو الأَصَحّ، يَهديه إليهما النُّور.

3.9التسبيح

3.9.1 مدخل منهجي: إشكالية فهم التسبيح

جرت العادة في الوعي الديني الموروث أن يُختزل مفهوم التسبيح في كونه قولًا تعبديًا باللسان، يتمثل في ترديد ألفاظ مثل «سبحان الله» بوصفها تنزيهًا مجردًا لله تعالى. وقد ترتب على هذا الفهم حصر التسبيح في دائرة الشعائر اللفظية، وفصله عن حركة الوجود، وعن وظيفة الإنسان، وعن نظام الكون كله. وبذلك صار التسبيح في الوعي العام أقرب إلى «تميمة لفظية» تُقال، لا إلى مفهوم يفسّر علاقة الموجودات بغاياتها وسننها.

غير أن هذا الفهم لا يصمد أمام الاستعمال القرآني الواسع لمفهوم التسبيح، حيث نراه منسوبًا إلى الملائكة، وإلى الأنبياء، وإلى الإنسان، وإلى الجبال، وإلى الطير، وإلى الليل والنهار، وإلى الشمس والقمر، بل إلى كل ما في السماوات والأرض. وهو ما يفرض إعادة بناء مفهوم التسبيح من جذره اللغوي، ثم تتبّع دلالته القرآنية بوصفه حقيقة وجودية لا مجرد لفظ تعبدي، لأن القرآن حين يعمّم نسبة التسبيح إلى الكون كله فهو يفتح بابًا لفهمه باعتباره قانونًا في الوجود، لا مجرد ذكر باللسان.

3.9.2 التعريف اللغوي للتسبيح

التسبيح في اللغة مأخوذ من الفعل «سَبَحَ»، وهو يدل على الحركة السريعة المستمرة، والانطلاق في مسار غير معيق، وعدم التوقف أو الحبس. ومن هنا كان عكس التسبيح هو الحبس، أي تعطيل الحركة، أو إخراج الشيء عن مساره، أو منعه من أداء وظيفته. وهذا مهم جدًا، لأن اللفظ القرآني لا ينقلنا أولًا إلى «التنزيه» قبل أن يرسّخ معنى «الحركة والسباحة»؛ فالسباحة حركةٌ في وسط ـ ماءٍ أو هواءٍ أو فلك ـ وفق قوانين تضبطها، وليست حركة فوضوية. وهذا المعنى اللغوي هو المفتاح لفهم التسبيح في القرآن.

3.9.3 التسبيح بوصفه حركة ضمن الغاية

بناءً على الأصل اللغوي، فإن التسبيح في المفهوم القرآني هو حركة المخلوق ضمن الغاية التي خُلق لها، وفق السنن التي أودعها الله في الوجود. وعليه، فكل موجود يسبّح الله بحركته المنضبطة، وكل خروج عن الغاية تعطيلٌ للتسبيح، وكل حبسٍ أو فسادٍ أو إخلالٍ بالنظام نقيضٌ للتسبيح. وبهذا يصير التسبيح مفهومًا يفسّر انتظام الكون: لا لأن الموجودات «تقول»، بل لأنها «تسبح»، أي تتحرك وفق الغاية والمسار والسنن.

3.9.4 التسبيح في خطاب الملائكة والاستخلاف

قال تعالى ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾. وهذا القول ليس اعتراضًا على أمر الله، بل سؤال استفهامي مبني على المشاهدة الكونية؛ فالملائكة ـ بحكم وظيفتهم ـ تشهد أن الإفساد وسفك الدماء يعطّل النظام ويكسر اتزان الوجود، بينما هم يقومون بوظيفة التسبيح، أي تسيير الوجود وفق سننه. فقولهم ﴿نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾ ليس مفاضلة ذاتية، بل توصيف لوظيفتهم الوجودية؛ فهم يسبّحون الله من خلال تنفيذ ما وُكّل إليهم من مهامّ كونية، أي إن تسبيحهم ليس قولًا مجردًا، بل أداء وظيفة وجودية في تسيير السنن وحفظها.

وأما قولهم ﴿وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ فالتقديس هنا حفظ المسار الكوني على ما بدأ عليه، ومنع الزمن من أن يتحكم فيه بتغيير وظائفه. فالحركة تولّد الزمن، والزمن يستهلك الموجودات ويغيّرها، فجاء التقديس تعديلًا للمسار الكوني كلما دعت الحاجة، ليبقى مستمرًا على حاله، خارجًا عن تآكل الزمن وتغييره. وهذا يتّسق مع ما تأسّس في موضعه من أن القدس جعل الشيء خارج التغيير والنقص والتماهي؛ فالملائكة بتقديسها تحفظ المسار الكوني من فعل الزمن المُغيِّر، فيبقى مقدَّسًا أي محفوظًا من التبدّل. وبذلك يظهر أن التسبيح والتقديس في هذا الموضع ليسا أذكارًا، بل وصفٌ لدورٍ كوني منضبط ـ التسبيح تسييرٌ للسنن، والتقديس حفظٌ لها من التغيّر.

3.9.5 «سبحانك» بوصفها تنزيهًا وجوديًا

قال تعالى ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾، وقال ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ﴾. فلفظة «سبحانك» تأتي دائمًا في سياق تنزيه الله عن أن يُقاس بالمخلوق؛ فالمخلوق محدود بالإدراك، وهو فاعلٌ وفعلٌ ومفعول، أما الله فإرادته عين فعله، وقوله هو الفعل ذاته ﴿كُن فَيَكُونُ﴾. فالتسبيح هنا تنزيهٌ لله عن الدخول في منطق الزمان والمكان، وعن الخضوع لقوانين الحركة التي يخضع لها الخلق، أي تنزيه الذات الإلهية عن القياس والتشبيه والتمثيل. وهذا معنى «سبحان» في المقامات العقدية: نفي المماثلة، وردّ الوصف البشري عن الله.

3.9.6 تسبيح الملائكة وحقيقة طبيعتهم

قال تعالى ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾، وقال ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾. وهذا التسبيح الدائم المستمر يدل على أن الملائكة ليست مخلوقات مادية، لأن المادة تخضع للزمن، وكل ما هو مادي يفنى؛ فلو كانت الملائكة مادة لما أمكنها حركة لا تفتر. ومن هنا يُفهم ـ في حدود ما يخصّ التسبيح ـ أن الملائكة تقوم بدور النُّظم الحاكمة للوجود، المسخّرة لتسيير السنن الكونية بأمر الله؛ فوصفها بالتسبيح الدائم يُقرأ في إطار دورها في انتظام الوجود، لا في إطار كونها كياناتٍ مادية تجري عليها سنن الفناء.

3.9.7 تسبيح الكون كله

قال تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾، وقال ﴿لَا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ﴾. فالتسبيح هنا الالتزام الدقيق بالمسار؛ فلا الشمس تتجاوز مجالها، ولا الليل يسبق النهار. وهذا تسبيح المخلوقات غير الواعية، أي الحركة المنضبطة بالقانون. فـ«السباحة» هنا حرفيًا حركة الأفلاك وفق الغاية التي خُلقت لها ضمن سننٍ لا تختل، وهذا من أوضح أدلة التسبيح بوصفه قانونًا كونيًا.

3.9.8 التسبيح الإنساني والوعي

قال تعالى ﴿إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾. والفرق هنا أن على الإنسان أن يسبّح عن وعي، فيدرك غايته، وتكون حركته التسبيحية مقرونة بالحمد، أي بإدراك الهداية. فسائر الخلق في هذا الوجود منضبطٌ بتسبيح خالقه، لا يحيد عن مساره لما خُلق له، كما قال تعالى ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾. فليس الفرق أن غير الإنسان لا يسبّح بحمد الله، بل إن الإنسان وحده قد يفقه هذا التسبيح أو يجهله، وقد يدخل فيه عن وعيٍ بالحق أو يخرج عنه بالفساد. وهنا تظهر خصوصية «التسبيح بالحمد» عند الإنسان: لا من حيث وقوعه، بل من حيث فقهه له وقيامه به عن هداية وطمأنينة، لا عن غفلة أو جهل.

3.9.9 التسبيح بكرةً وأصيلًا

قال تعالى ﴿وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾، وقال ﴿وَاذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا﴾. ولمّا كان التسبيح الإنساني ـ كما تأسّس ـ حركةً واعية ضمن الغاية، مقرونةً بالحمد، وكانت غاية الإنسان الواعي إخراج نفسه وغيره من الظلمات إلى النور، فإن تسبيحه يكون قيامًا بهذه الغاية الهدائية. ومن هنا يتبيّن أن «بكرةً وأصيلًا» ظرفٌ يكشف أن هذه الحركة الهدائية تجري في زمن الناس اليومي المنتظم، لا في انعزالٍ عنه؛ فالبكرة والأصيل طرفا النهار العملي، لا وقتَي خلوةٍ منقطعة. فالتسبيح بكرةً وأصيلًا قيامٌ بوظيفة الهداية ضمن حركة الحياة، لا تعطيلٌ لها، وهو مرتبط بالتذكير والبلاغ لا بالانعزال عن الناس. وبهذا يبيّن أن التسبيح في القرآن ليس مجرد تكرار لفظ، بل قيامٌ بوظيفة الهداية في سياق الزمن اليومي للناس.

3.9.10 الفرق الدلالي بين تسبيح الله وتسبيح الرب

3.9.10.1 تمهيد

يُلاحظ المتدبّر للخطاب القرآني أن الأمر بالتسبيح لا يَرِد على نسقٍ واحد، بل يَرِد أحيانًا مقرونًا باسم الله، وأحيانًا أخرى مقرونًا باسم الرب، كما في قوله تعالى ﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾، وقوله ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ﴾. وهذا التنوّع ليس تنويعًا لفظيًا أو بلاغيًا فحسب، بل يحمل دلالة مفهومية عميقة تتعلّق باختلاف المقام والسياق. ومن ثمّ فإن توحيد معنى التسبيح في الموضعين يُفضي إلى خلطٍ بين مقام الربوبية ومقام الألوهية، وهو خلطٌ أوقع الفهم التراثي في تضييق مفهوم التسبيح وحصره في التنزيه اللفظي.

3.9.10.2 التوضيح المفهومي

يأتي تسبيح الرب في القرآن مرتبطًا بمقام الربوبية، أي مقام التدبير والتفعيل والحساب والتكليف داخل نظام الوجود، حيث تتجلّى ربوبية الله في إدارة الكون وسننه، وفي تنزيل الوحي وما يتضمنه من بيان آيات الخلق والسنن والقصص والتكليف، وفي الجزاء والمآل. فالرب هو المتولي لشؤون الخلق في حركتهم ضمن الزمان والمكان، ولذلك يكون التسبيح باسمه تعبيرًا عن الانضباط داخل هذا النظام، والاعتراف بحكمة التدبير وعظمة النظام الكوني وسننه.

أما تسبيح الله فيأتي مرتبطًا بمقام الألوهية، أي مقام الهداية والتوحيد والتنزيه المطلق للذات الإلهية عن الشرك والتمثيل والمماثلة. فالله ـ من حيث هو إله ـ متعالٍ عن الزمان والمكان، لا تحكمه قوانين الفعل والانفعال، ولا يُقاس بالمخلوق في إدراكه أو فعله. ومن هنا يكون تسبيحه إعلانًا إيمانيًا خاصًا بمن آمن به إلهًا وحده، واجتهد بوعيه في تنزيه الذات الإلهية، ونفي الشرك، وإثبات التفرد في الهداية والمرجعية العليا للوعي الإنساني.

3.9.10.3 الاستدلال عبر الآيات

أولًا: تسبيح الرب في سياق التدبير والتكليف والحساب. قال تعالى في سياق النظر في الوجود وتسخير النار ومنافعها ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * أَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ * نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكِرَةً وَمَتَاعًا لِّلْمُقْوِينَ * فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾. فالسياق هنا سياق تسييرٍ كوني وتدبيرٍ وجودي، فجاء الأمر بالتسبيح باسم الرب لا باسم الله، لارتباط المقام بالربوبية. وقال تعالى في سياق الحساب والجزاء ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ * فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾، فالحساب والجزاء من خصائص الربوبية، ولذلك خُتم الخطاب بالتسبيح باسم الرب. وكذلك في سياق تنزيل القرآن والتكليف ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ... وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ * فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾، حيث يرتبط الوحي هنا بالقرآن، أي بآيات الخلق والقصص والأمر والنهي والقيم الأخلاقية، ولا يرتبط بالوحي الإيماني الذي يُعنى بمقام المؤمنين الخاص. ونعني بالوحي الإيماني الخطاب الإلهي الموجَّه إلى المؤمنين خاصة، المتعلّق بالهداية والوعي والتزكية، وما يتجاوز الضابط الاجتماعي العام من حلالٍ وحرام إلى مقام القرب والعبودية الواعية، بخلاف التكليف الربوبي الذي يُخاطَب به الناس جميعًا ويُحاسَبون عليه. كما يتبين ذلك بقوله تعالى ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾، بمعنى أن خصوص السياق ما نزل من آياتٍ متعلقة بالوجود الكوني من خلقٍ وسننٍ وقصصٍ ونظم الوجود، وهو تدبير رب العالمين.

ثانيًا: تسبيح الله في سياق التوحيد والهداية والتنزيه. قال تعالى في مقام الدعوة ونفي الشرك ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ... وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾، فالتسبيح هنا تنزيهٌ لله عن الشريك في الهداية والمرجعية. وقال ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ﴾، وقال ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ... سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾. وفي هذه المواضع كلّها يأتي تسبيح الله ردًّا على تصوّراتٍ عقدية فاسدة، وتنزيهًا للذات الإلهية عن التمثيل والتعدّد. وقال تعالى ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾، وهو تسبيحٌ يكشف ـ على فهمنا للتسبيح ـ تنزيه الله في فعلٍ إلهي يجري عند الإمساء والإصباح، لا أمرًا بذكرٍ لفظي في هذين الوقتين؛ فالنوم توفٍّ عند الإمساء، واليقظة ردٌّ عند الإصباح، وهو فعلٌ لا يشاركه فيه أحد، يتّصل بمصدر النفس الإلهي، فجاء منسوبًا إلى الله لا إلى الرب، بدليل قوله تعالى ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾. ولو كان السياق تدبيرًا كونيًا زمنيًا لاقتضى نسبته إلى الرب، لكنّ نسبته إلى الله قرينةٌ تؤيّد أن متعلَّقه فعلٌ إلهي خاصّ بمصدر النفس، لا ذكرٌ لفظيٌّ زمني.

3.9.10.4 خلاصة الفقرة

يتبيّن من مجموع الاستعمال القرآني أن تسبيح الرب متعلّقٌ بالفعل الإلهي داخل نظام الوجود تدبيرًا وتكليفًا وحسابًا وتنظيمًا، وأن تسبيح الله متعلّقٌ بالذات الإلهية في مقام التوحيد والهداية والتنزيه، ونفي الشرك والتمثيل. وبهذا التفريق الدلالي ينضبط مفهوم التسبيح، ويخرج من التعميم المخلّ، ويُفهم كل موضعٍ في القرآن بحسب مقامه وسياقه، دون خلطٍ بين الربوبية والألوهية. وبذلك يتبيّن أن الخلط بين المقامين أحد أسباب اختزال التسبيح في اللفظ، وفصل الدين عن حركة الوجود.

3.9.11 خاتمة جامعة

يتبين من مجموع الآيات أن التسبيح ليس لفظًا مجردًا، ولا طقسًا معزولًا، بل قانونٌ وجوديٌّ شامل. فكل شيء يسبّح الله بحمده: إما بحركته الغريزية المنضبطة التي تُظهر نعمة الخلق، وإما بحركته الواعية الهادية التي تفقه هذا التسبيح وتقوم به عن اختيار.

3.10 المستقر والمستودع

يقع مفهوم المستقر والمستودع في قلب التصور القرآني لبنية الوجود، لأنهما لا يصفان مكانًا بالمعنى المكاني فقط، بل يصفان طورين وجوديين: طور الإقامة في الحيز الزمكاني حيث الفعل والحركة والتجربة، وطور الإيداع حيث الاسترداد والإمساك والانتظار خارج منطق الحركة الزمنية. ولهذا لم يأتِ القرآن بهما منفصلين، بل جاء بهما في صيغة تقابلٍ تشي بأن الوجود الإنساني ـ وسائر الدواب ـ يتحرك بين مستقرٍ ومستودعٍ قبل يوم الحساب. قال تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ

وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾، وقال ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾.

واللافت أن الآية الثانية تجعل المستقر والمستودع داخل عبارةٍ فاصلة ﴿كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾، وهو ما يفتح سؤالًا منهجيًا: كيف يكون كل ذلك في كتابٍ مبين ـ أي ضمن نظام الوجود وكتاب الحركة ـ مع أن القرآن يقرر أن الله يتوفّى الأنفس حين موتها، أي يستردّها من هذا الحيز؟ هنا يبدأ الفصل الدلالي بين كتاب الوجود بوصفه نظامًا، وبين فعل التوفي بوصفه استردادًا خارج منطق الربوبية التدبيرية داخل الزمان والمكان.

3.10.1 التعريف اللغوي والبلاغي

المستقر من «استقرّ»: ثبت واستقام واستوطن، ولزم موضعًا بعد حركة. فهو يدل لغويًا على محل الإقامة الفعلية، ويدل بلاغيًا في السياق القرآني على مجال التجربة والحركة، أي المجال الذي تجري فيه السنن، ويقع فيه الكسب، وتتحقق فيه الوظيفة، كما قال تعالى ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾. ولهذا جاء في الآية ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ... وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا﴾، فالأرض هي المستقر لكل من يدبّ عليها، عاقلًا وغير عاقل، لأنهما يشتركان في الإقامة داخل الوجود.

والمستودع من «أودع»: جعل الشيء وديعةً عند غيره، أي سلّمه حفظًا لا تصرّفًا، مع دلالةٍ ضمنية على الاسترداد. فالمستودع لغويًا ليس قبرًا بالضرورة، ولا مكانًا أرضيًا بالضرورة، بل هو موضع الإيداع الذي تُحفظ فيه الوديعة حتى يستردّها مالكها أو حتى يحين أجلها. وهنا تظهر مفارقةٌ منهجية: إذا كان المستقر مشتركًا بين الجميع داخل الوجود، فإن المستودع ليس واحدًا للجميع، لأنه مرتبط بنوع المودَع وطبيعة الاسترداد.

3.10.2 المستقر داخل الوجود: قاعدة عامة لكل دابة

يحسم القرآن أن كل دابةٍ في الأرض، وأن رزقها على الله، وأن علم المستقر والمستودع محيطٌ بها، في قوله ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا﴾. فهذا يقرر قاعدة: المستقر أرضيٌّ وجودي، أي داخل الحيز الزمكاني. فالوجود هنا مجال الفعل والحركة، وهذا معنى الاستقرار من جهة الوظيفة: إقامةٌ في حيّز السنن.

3.10.3 المستودع بين العاقل وغير العاقل

إذا كان المستقر واحدًا ـ الأرض والوجود ـ فإن المستودع يختلف. فغير العاقل لا يحمل تكليفًا ولا مساءلة، ولا نفسًا بمعنى الوعي الذي تُستردّ به المسؤولية، ومن ثمّ فمستودعه يكون ضمن الأرض بوصفها وعاء دورة الوجود، أي عودة المادة إلى الأرض. أما العاقل ـ الإنسان ـ فله نفسٌ تُحاسب، وله وعي، وله غاية تتجاوز الدوران المادي، ولذلك فمستودعه عند الله، لا بمعنى مكانٍ داخل الوجود، بل بمعنى خروج النفس من الحيز الزمكاني بفعلٍ منسوبٍ إلى الله لا إلى الرب الذي يُعنى به مقام التدبير داخل الوجود. وهنا يأتي الدليل المفصلي: التوفي.

3.10.4 التوفي: استرداد النفس «حين موتها» لا بعده

لا يقول القرآن إن الله يتوفى الأنفس عند موتها أو بعد موتها، بل يقول ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾. وقوله «حين موتها» يحسم نقطتين: أن التوفي ليس مرحلةً زمنية لاحقة، بل فعلٌ يسبق الموت العضوي أو يلاصق حدثه؛ وأنه ليس مجرد انتهاء حياة، بل استردادٌ للنفس، بدليل قوله ﴿فَيُمْسِكُ... وَيُرْسِلُ﴾، إذ الإمساك والإرسال لا يكونان إلا على شيءٍ خرج من دائرة الفعل المعتاد.

ومن هنا يصير التوفي ـ وفق منطق الآيات ـ استرداد ما أُودع في مجالٍ ما، أي استرداد النفس من مجال الوجود الزمكاني. وتتأكد هذه الدلالة بكون الإسناد هنا لله مباشرة لا للرب، لأن الربوبية تدبيرٌ سننيٌّ داخل الوجود، أما التوفي فخروجٌ من الحيز يقطع العلاقة به. ولهذا جاء بصيغ تؤكد إسناده لله ﴿وَلَٰكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ﴾، ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ﴾. وهنا تظهر قاعدةٌ تستحق التثبيت: التوفي لم يُقرن بالربوبية بل بالله؛ ولو ورد «ربكم الذي يتوفاكم» لتبدّل البناء، لأن الرب تدبيرٌ داخل الحيز،

بينما التوفي خروجٌ من الحيز. وهذا يتّسق مع ما تأسّس في موضعه من أن العروج وما يتجاوز النسيج يُنسب إلى الله، وأن التدبير داخل النسيج يجري بمقام الرب.

3.10.5 حفظةٌ ورسل: التنفيذ داخل السنن مع بقاء الإسناد الأعلى لله

قد يرد التوفي منسوبًا إلى الرسل والملائكة باعتبارهم أدوات تنفيذ السنن، دون أن يُلغى الإسناد الأعلى لله، كما في قوله ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ * ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾. فالمشهد يثبت طبقتين: طبقة التنفيذ ـ رسلنا والحفظة ـ وطبقة المرجع والمستودع ﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ﴾. فالرد إلى الله بعد التوفي قرينةٌ قوية على أن المستودع، بالنسبة للنفس العاقلة، ليس داخل الأرض. وتفيد كلمة «الرد» بدقّة ترادفها مع مفهوم التوفي، إذ تعني الاسترداد لشيءٍ كان مودَعًا أصلًا، والكلام عن النفس.

ولا تناقض بين كون الملائكة أدوات تنفيذٍ داخل النسيج وبين كون التوفي خروجًا منه، لأن للملائكة حركتين: حركةً داخل النسيج تدبّر بها السنن وتباشر بها قبض النفس من طرف الوجود، وحركةً عارجةً تتجاوز النسيج، كما قال تعالى ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾. فالعروج «إليه» ـ وهو مما يُنسب إلى الله المتجاوز للنسيج ـ يكشف أن الملائكة، وإن عملت في الوجود ضمن السنن، لها استقلالٌ عن النسيج الزمكاني تعرج به. فتباشر طرف القبض من داخل الوجود، ثم تعرج بالمستردّ إلى الله خارج النسيج، فيلتئم عملها التنفيذي في الوجود مع كون غاية الفعل ـ الاسترداد عند الله ـ متجاوزةً له.

» 3.10.6 كتاب مبين» ومعنى الزمن صفر للنفس المتوفاة

قوله ﴿كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ لا يناقض خروج النفس من الزمكان، بل يضبطه. فالكتاب المبين هنا كتاب الوجود: نظامٌ وجوديٌّ منتظم يعقب بعضه بعضًا بتتابعٍ نسيجيٍّ كوني، يحكم بالسنن، ويشمل المستقر والمستودع بوصفهما طورين، ويشمل أيضًا فعل التوفي بوصفه انتقالًا مضبوطًا خارج الحيز الزمكاني. وهذا هو المعنى نفسه الذي تأسّس في فصل الكتاب المبين والإمام المبين، من أن الكتاب المبين بنية الوجود وسننه المنتظمة، تُقرأ كونًا وظواهر، لا نصًّا تشريعيًا ـ وهي الآية نفسها التي ورد بها الإنسان مدرَجًا في الكتاب المبين بوصفه مقروءًا بالسنن.

وعندما تخرج النفس من الحيز الزمكاني بفعل التوفي، فإن الزمن ـ باعتباره خاصية وجودية ـ لا يعود معيارًا عليها. ولذلك يصح تقرير أن التوقيت صفرٌ بالنسبة للنفس المتوفاة، أي أنها لا تجد زمنًا بين موتها وبعثها، لأن الزمن كان من توابع الحيز الذي خرجت منه. ويعضد هذا ما يستشعره أهلُ البعث من قِصَر المكث، كما في قوله تعالى ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا﴾، وقوله ﴿قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ * قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾، وقوله ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ﴾. فاستشعارهم انقضاء المدة الطويلة كأنها ساعةٌ أو بعض يوم قرينةٌ على أن الزمن لم يعد يجري عليهم بعد خروجهم من النسيج.

3.10.7 العودة إلى الله والرجوع إلى الرب: دقّة المقامين ودقّة الفعل

قوله تعالى ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ لا يعبّر عن عودة النفس إلى أصلها الأول، بل عن رجوعها إلى مقامٍ آخر. فالقرآن يفرّق بدقّة بين العودة والرجوع: إذ تفيد العودة بلوغ الشيء إلى حيث كان عليه ابتداءً، أي إلى الأصل دون تغيّرٍ في الهيئة أو الوظيفة، بينما يفيد الرجوع الانتقال إلى وجهةٍ أخرى أو طورٍ مختلف، لا يلزم أن يكون الموطن الأول ولا الحالة الأولى.

وبناءً على هذا التفريق، فإن التوفي ـ الذي يعبّر عنه القرآن بقوله ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ ـ يمثّل عودة النفس إلى الله من جهة الإيداع والاسترداد، لأن المستودع الأعلى للنفس عند الله، خارج الحيز الزمكاني. وتعبير ﴿حِينَ مَوْتِهَا﴾ لا يدل على لحظةٍ زمنية منتهية، بل على طور الموت نفسه، أي المرحلة التي يبدأ فيها انفصال الجسد عن الحياة، وقد تطول أو تقصر. وخلال هذا الطور يقع التوفي بوصفه استردادًا للنفس، تمامًا كما يقع في النوم، حيث تُتوفّى النفس مع بقاء الجسد حيًّا ثم تُرسَل مرة أخرى. وبهذا يُفهم أن التوفي في حقّ المؤمن رحمةٌ إلهية تفصل مسار النفس عن معاناة الجسد أثناء الاحتضار، قبل اكتمال الانقطاع الجسدي.

أما قوله ﴿ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾، فلم يأتِ بلفظ «عودي»، ولم يأتِ بقول «إلى الله»، لأن المقام هنا ليس مقام الإيداع، بل مقام التدبير والحساب والجزاء. فالربوبية مقام الفصل وإظهار الحكم ووزن الأعمال داخل نظام المُلك، ومن هنا كان الرجوع إلى الرب لا إلى الله، لأن النفس بعد أن أُودِعت عند الله بالتوفي ترجع إلى مقام الربوبية للدخول في طورٍ جديد: طور الحساب والمآل. وبهذا تتكامل الدلالة القرآنية: توفٍ يطابق الاسترداد والعودة إلى الله خارج منطق الزمان، ثم رجوعٌ يطابق الانتقال إلى مقام الرب للحساب داخل نظام الحكم والجزاء. وهذا التمييز الدقيق بين الفعلين والمقامين يكشف نسقًا داخليًا بالغ الإحكام، ويمنح مفتاحًا لفهم حركة النفس بين المستقر والمستودع، دون خلطٍ بين الإيداع والحساب والجزاء.

3.10.8 موت الكافر وتوفيه: اختلاف الإسناد بوصفه بلاغة جزائية لا نفيًا لخروج النفس

ثمّة حزمة آيات يظهر فيها أن التوفي يُسند إلى الملائكة أو رسلنا أو ملك الموت، خصوصًا في مقام الكافرين، كقوله ﴿فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ﴾، وقوله ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ﴾، وقوله ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾، وقوله ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾.

وتُضبط المسألة منهجيًا كما تشير الآيات، لا كترقيع تراثي. فالأصل الوجودي العام أن التوفي قانونٌ منسوبٌ إلى الله، والإسناد إلى الملائكة لا يعني نفي أصل الفعل عنه، بل يُبرِزُ الوجه الجزائي التنفيذي في قبض النفوس، خصوصًا للكافرين، فتظهر الصورة في هيئة ضربٍ وتذوّقٍ للعذاب، لأن مماتهم ليس كممات المؤمنين، كما يعضده قوله ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾. فالفارق في كيفية التوفي وصورته وأثره، لا في أصل وقوعه. وهذا يُبقي اتساق القرآن، ويمنع النتيجة المتعجلة التي قد تقول إن الكافر لا يخرج من الزمكان، لأن الآيات نفسها تختم بمرجعية الرجوع والحساب التي يسبقها التوفي ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾.

3.10.9 خلاصة تقريرية

يتبيّن مما سبق أن المستقر لكل دابةٍ في الأرض ـ عاقلٍ وغير عاقل ـ هو الإقامة داخل الوجود، أي الأرض والحيز الزمكاني. وأن المستودع يختلف باختلاف طبيعة النفس: فغير العاقل مستودعه في الأرض ضمن دورة الوجود، والعاقل مستودعه عند الله بفعل التوفي حين موتها، أي استرداد النفس من الحيز الزمكاني. وأن قوله ﴿كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ ليس منافيًا لخروج النفس، بل تقريرٌ أن المستقر والمستودع والتوفي نفسها أطوارٌ سننية مكتوبة في كتاب الوجود، انتقالاتٌ مضبوطة لا فوضى فيها. وأن عدم اقتران التوفي بالربوبية قرينةٌ منهجية: فالتوفي ليس تدبيرًا داخليًا، بل استردادٌ أعلى، ولذلك نُسب إلى الله. وأن اختلاف إسناد التوفي للمؤمن والكافر يُفسَّر بوصفه بلاغةً جزائية في كيفية التوفي، لا نفيًا لأصل القانون.

خاتمة الباب الثالث

بَلَغَ البابُ غايتَه التي انطَلَقَ إليها: أَن يَستَبين الإنسانُ في منظومة الوجود كياناً ووعياً ومعرفةً ومآلاً، استقراءً من النصّ لا إسقاطاً عَليه. وقد تَكَشَّفَ ـ في مَجموع فُصوله ـ أَن الإنسانَ ليس بَدَناً تَنحَلّ فيه النَّفسُ، ولا مَجموعَ وَظائفَ بَيولوجية، بَل كيانٌ مُرَكَّبٌ تَتَمَحوَر فيه نَفسٌ معرفيةٌ واعيةٌ مَنسوبةٌ إلى الله، يُدرَج في الجَسد زَوجِها التَّكويني، ويُلقى إليه عَبر الرُّوح ما يَملأ وعاءَه من معرفة.

فالنَّفسُ ـ في حَصاد الفصل الأَوَّل ـ خاصَّةٌ بالإنسان دون سائر الكائنات، تَخرُج إلى عالَم الشَّهادة فارغةً فتَكتَسِب باجتهادها، وتَتَجَلّى أَمّارةً أَو لَوّامةً أَو مُطمَئنَّةً بحَسَب ما يُملأ من وعائها، ثُمَّ تُتَوَفّى لتُحاسَب على كَسبها. والرُّوحُ ليست كياناً مُوازياً لها، بَل معنىً معرفيٌّ مُدرَجٌ فيها، مَساراتُه إلهيةٌ للتشريع والتوحيد، وربوبيةٌ للكونيات والتدبير. وبهذا التَّمييز انفَصَلَ ما الْتَبَسَ في التداوُل العامّ بَين النَّفس والرُّوح، وبَين الإنسان وما يُشارِكه الحَيِّزَ من نَوعيات.

وامتَدَّ النظرُ من الكيان إلى ما يَتَلَقّاه: فالقرآنُ نظامٌ معرفيٌّ كونيٌّ متشابهٌ مَنسوبٌ إلى رَبّ العالمين، والكتابُ رسالةٌ تشريعيةٌ مَنسوبةٌ إلى الله بصفات الأَزلية والثبات، والفُرقانُ فصلٌ بَين الحَقّ والباطل يَتَنَزَّل على مراتب. وقد جَرى ذلك كلُّه على قاعدة

«صفة الآية صفة مصدرها» ـ فما كان وجودياً كونياً فربوبيٌّ مرن، وما كان تشريعياً قيمياً فإلهيٌّ ثابت ـ والمعيارُ طبيعةُ المضمون لا الفاعلُ اللفظي. ثُمَّ تَبَيَّنَ نظامُ الوعي تَدَرّجاً متماسكاً: من المعرفة الخام، إلى تَقليب القَلب، إلى رَبط العَقل، إلى تَنقية التَّفَكّر، إلى فِقه الواقع، إلى يَقين الفؤاد ـ منظومةٌ مترابطةٌ لا ألفاظٌ مترادفة.

وعند سؤال الخَلق والاستخلاف تَكَشَّفَ التَّمييزُ بَين البَشَر امتداداً أحيائياً متَدَرّجاً من الماء والطين، والإنسانِ المُستَخلَف الذي فَصَلَته نفخةُ الوعي عمّا سِواه، فاصطُفِيَ آدمُ خليفةً من بَين موجودين، وتَأَسَّسَ فيه الوعيُ الذي تَراكَمَ في ذُرّيته حَتى بَلَغَ مَرتبةَ المُخاطَبة والشهادة على المُدَبّر. وبهذا انضَبَطَت حركةُ الإنسان في الوجود: يَجري فِعلُه بَين الإذن الذي يَضبِط الحَدَثَ بالنظام، والمشيئة التي تَبدأ من العِلم فتكون مَساراً مُوازياً للنور المُتَنَزّل؛ ويَنتَظِم وجودُه كلُّه في تسبيحٍ شاملٍ يَجري بالحركة الغريزية المنضبطة أو بالحركة الواعية المختارة؛ ويَتَوَزَّع بَين مستقرٍّ في الحَيّز الزمكاني، ومستودَعٍ عند الله تُستَرَدّ إليه النَّفسُ بالتوفّي خارجَ منطق الزمان.

وبهذا يَتِمّ تصوُّرُ الإنسان كياناً يَنفُذ في أطوار الوجود، واعياً يَكتَسِب ويُحاسَب، مَوكولاً إلى مآلٍ يَتَجاوَز الحَيّزَ الذي خَرَجَ منه. وإذا كان البابُ الأوَّل قد أَسَّسَ الذاتَ ومقامَ تدبيرها، والثاني منظومةَ الرحمن في الخلق والأمر، فقد أَسَّسَ هذا البابُ الكائنَ المُخاطَبَ بهما. وما استَقَرَّ هنا من بنيةٍ للإنسان والوعي والمعرفة والمآل يُمَهّد لما يَلي ـ حَيث يَنتَقِل النظرُ من الكَينونة إلى الفِعل والقِيمة والمصير الوجودي، قائماً على هذا الأساس الذي تَحَرَّرَ من النصّ، لا من سِواه.

الباب الرابع

ميزان الفعل الإنسانيّ

بين يدي الباب الرابع

لمّا تَأَسَّسَ في الباب السابق الإنسانُ كياناً ووعياً ومعرفةً ومآلاً، وانتَهى النظرُ إلى أنه كائنٌ يَنفُذ في أطوار الوجود يَكتَسِب ويُحاسَب، بَقِيَ أن يُستَقرأ ما يَصدُر عن هذا الكيان من فِعلٍ، وما يَنتَظِمه من قِيَمٍ يُوزَن بها. فالإنسانُ إذ خُوطِبَ بالأمر وأُهِّلَ للاستخلاف، صار فِعلُه مَناطَ التكليف، وموضعَ الكَسب الذي عَليه يُحاسَب. ومن هنا يَنتَقِل النظرُ من سؤال «ما الإنسان؟» إلى سؤال «بِمَ يُوزَن فِعله؟» ـ لا إسقاطاً لمنظومةٍ أخلاقيةٍ سابقة، بَل استقراءً يَدَع النصَّ يُحَدّد مفاهيمَه ومَوازينَه.

وهذا البابُ يَستَنطِق منظومةَ الفِعل والقِيمة كما يَبنيها القرآنُ من داخله، فيُفتَتَح بالبِرّ بوَصفه بنيةً وجوديةً شاملةً لا مجردَ طاعةٍ تُؤدّى، يُقابِله الإثمُ انغلاقاً. ثُمَّ يُمَيّز الخَطأ في ظِلّ الوعي من الخَطأ في ظِلّ الجَهل ـ الذنبَ والسيئة ـ ويَتَتَبَّع نتائجَ الفِعل في النظام الوجودي حَيث تَنتَظِم الأفعالُ وآثارُها في كتاب الحركة الكونية، فلا حَسَنةَ تَضيع ولا سيئةَ تُهمَل.

ومن الفِعل وآثاره يَتَّسِع النظرُ إلى ما يُلابِس الفِعلَ الإنسانيَّ من مفاهيم: الحَظّ والنصيب بَين تصويب المنهج وواقع الحال؛ والجبتُ والطاغوتُ والبيت بوَصفها مَدارَ الولاء بَين الباطل المعبود والحَقّ المقصود؛ والكفرُ والإيمان موقفَين وجوديَّين لا هويَّتَين ثابتتَين؛ والركوعُ والسجود حركتَين تَكشفان القبولَ والخضوعَ الواعي؛ والموتى والأمواتُ تمييزاً بَين الموت الفكري والموت العضوي.

ويَختِم البابُ بثلاثية الاتزان ـ العدلِ والقسط والميزان ـ حَيث يَنتَظِم الفِعلُ الإنسانيُّ في نَسَقٍ كونيٍّ واحد: العدلُ قيمةٌ تشريعيةٌ مطلقةٌ نُسِبَ أمرُها إلى الله، والقسطُ تدبيرٌ يُراعي الحالَ المتغيرةَ نُسِبَ أمرُه إلى الرَّبّ، والميزانُ سُنّةٌ تَضبِط الوجودَ كلَّه فتَربِط الأسبابَ بالنتائج في الدنيا والآخرة. وما يُؤَسَّس هنا من بنيةٍ لقِيَم الفِعل وموازينه يُمَهّد لما يَلي ـ حَيث يَنتَقِل النظرُ إلى المنظومة الاجتماعية والتشريعية التي تَنتَظِم فيها أفعالُ الناس بَعضِهم مع بَعض، على هذا الأساس الذي تَحَرَّرَ من النصّ لا من سِواه.

4.1 البِرّ والإثم

4.1.1 مقدمة: البِرّ منهج حياةٍ لا مجرد طاعة

جرت العادة في وعي كثيرٍ من الناس أن يُختزل البِرّ في دائرةٍ ضيّقة، فيُحصر في صدقةٍ تُعطى، أو طاعةٍ تُؤدّى، أو طقسٍ يُمارَس. غير أن القرآن في آية البِرّ الكبرى يرفض هذا الاختزال من جذره، إذ يقول ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ...﴾. فالبِرّ في هذه الآية ليس قائمة أعمالٍ تُحصى، بل رسمٌ لملامح إنسانٍ متكامل، لا يعيش في قوقعة الهوية، بل يتحرّك في فضاءٍ مفتوحٍ من المعرفة والمسؤولية والانفتاح على الكون والإنسان. فهو بنيةٌ وجودية شاملة، تبدأ من عمق الإيمان، وتمتدّ إلى سعة العطاء، وتُتوَّج بالوفاء والصبر في أصعب الظروف.

4.1.2 الجذر اللغوي: البِرّ سعةٌ والإثم انغلاق

يدور الجذر اللساني العربي «ب ر ر» على الاتّساع والانكشاف، والانطلاق بلا عائق، والسهولة واليسر، وترك التضييق والحدود. ومنه سُمّيت اليابسة «بَرًّا»، لأنها فضاءٌ مفتوحٌ بلا حدود، مقابلًا للبحر الذي يُحيط ويَحصر. وعلى هذا المعنى سُمّي البِرّ بِرًّا، لأنه سلوكٌ غير محبوس، لا تُسيّجه هويةٌ ولا يَحدّه اتجاه. ولهذا يقابله القرآن دائمًا بالإثم، كما في قوله ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾. فالإثم في هذا التقابل انغلاقٌ عقليّ وتأخّرٌ وجوديّ وجمودٌ معرفيّ وتعصّبٌ أعمى، والبِرّ انفتاحٌ وتقدّمٌ وسعةٌ وحركةٌ في فضاء الوعي والوجود. وهذا التقابل ليس زخرفًا بلاغيًا، بل هو الناظم الذي تنتظم عليه مفاصل الآية كلّها.

4.1.3 الإيمان بالله واليوم الآخر: تأمّلٌ وجوديّ ينتهي بقراءة نهاية الكون

لا يربط القرآن البِرّ بالإيمان بوصفه كلمةً تُقال، بل بوصفه منهاج وعيٍ متكامل، يبدأ من التأمّل في الكون وينتهي بإدراك حتمية نهايته. فاليوم الآخر ليس فكرةً تُفرض على العقل فرضًا، بل حقيقةٌ يدلّ عليها الوجود نفسه للمتأمّل فيه: فكلّ ذرّةٍ تتحلّل، وكلّ نجمٍ ينطفئ، وكلّ جسدٍ يفنى، وكلّ نظامٍ يُدرَك فيه أثر الفناء. وهذه ليست عوامل عشوائية، بل سننٌ مودَعةٌ في الوجود تشير إلى أن هذا الكون، بكل جلاله، مُعَدٌّ للتحوّل، كما قال تعالى ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾.

والإيمان باليوم الآخر في سياق البِرّ أن تقرأ هذه الإشارات المودَعة في الوجود، فتراها دلالاتٍ توثّق اليوم الآخر وتشهد له, لا أن تكتفي بفكرةٍ مجرّدة لا يربطها حقٌّ في الوجود. فتتبّع هذه العلامات جزءٌ من الإيمان باليوم الآخر، لا بديلٌ عن حقيقته الوجودية. ولهذا دعا القرآن إلى التأمّل في قوله ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾، فالإيمان هنا لا يبدأ من النصّ وحده، بل من استنطاق الكون الذي يصدّق النصّ، إذ يتفكّر الإنسان فيدرك أن هذا البناء العظيم لم يُخلق باطلًا، وأن له غايةً ونهايةً وحسابًا.

وبهذا يصير اليوم الآخر محرّكًا للمسؤولية لا أداة تخويف، إذ يعيش الإنسان وكأنه يرى عاقبة أفعاله ماثلةً في قوانين الوجود الآن، لا غافلًا كأنّ الفناء لن يبلغه. فالإيمان بالله واليوم الآخر في سياق البِرّ أن ترى في الكون آيةً مزدوجة: آية الوجود تدلّ على الخالق، وآية الفناء تدلّ على الحساب. ومن أدرك أن الكون يتّجه إلى نهايته من خلال سننه الداخلية، لا من خلال الإخبار النصّي وحده، فقد آمن باليوم الآخر إيمان عالمٍ متبصّر، لا إيمان متّبعٍ غافل. وليس المنفيّ هنا حقيقة البعث بوصفه طورًا وجوديًا، فقد تأسّس في فصل المستقر والمستودع أن النفس تُتوفّى وتُسترَدّ ثم تُبعث وترجع إلى مقام الرب للحساب، وإنما المنفيّ الانتظار الخامل الذي يَعزل اليوم الآخر عن شواهده القائمة في الوجود.

4.1.4 الإيمان بالملائكة: إدراك انتظام الوجود وسننه

الملائكة في القرآن ليست كائناتٍ شبحيةً ذات أجنحة، بل هي السنن العاملة في الوجود والنُّظم الحاكمة التي تُنفّذ أمر الله في الكون بدقّةٍ لا تشوبها شائبة، كما تأسّس في فصل الإيمان بالغيب والملائكة، وكما يدلّ عليه قوله ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾. فالإيمان بالملائكة إيمانٌ بانتظام الوجود: بقوانينه، ونظام الحياة والموت فيه، وسنن الاجتماع، ودقّة التوازن الكوني. والبِرّ أن تدرس هذه القوانين لتسير فيها بوعي، لا أن تهرب منها إلى الخرافة.

ومن هذا الباب يُفهم جبريل، فهو في حقّ الوحي ضابطٌ معرفيّ يضمن دقّة الوحي ووضوحه على قلب النبيّ، فلا يختلط الربّانيّ بالبشريّ ولا يلتبس الوحي بالوهم. وليس المقصود نفي وظيفته، بل ضبط حقيقتها: فهو لا يُدرج الوحي بوصفه نقلًا ماديًا، ولا بوصفه انبثاقًا من العقل البشري، بل بوصفه آلية صياغةٍ تُدرج المعنى على قلب النبيّ محرَّرًا دقيقًا، على ما تأسّس تفصيله في فصل الروح عند الكلام على روح القدس. فهذا الفصل يذكر الوظيفة إجمالًا، وفصل الروح يبسط آليتها. وعلى المنوال نفسه يُفهم ملك الموت بوصفه نظام الفناء الذي يوازن دورة الحياة. فعكس البِرّ أن نُلبِس الملائكة ريشًا ونتجاهل قوانينها، والبِرّ أن نرى في كل نظامٍ كونيٍّ مَلَكًا لا يعصي أمر ربه.

4.1.5 الإيمان بالكتاب: تفاعلٌ مع روح التشريع لا تحنيطٌ ولا انفلات

الكتب ليست نصوصًا محنّطة، بل مناهج حياةٍ تُراعى في تطبيقها أحوال الزمان، كما يدلّ قوله ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾. والإيمان بالكتاب في سياق البِرّ تفاعلٌ واعٍ مع التشريع في موضعه الصحيح، لا تمسّكٌ جامدٌ بظاهر اللفظ، ولا انفلاتٌ من جوهره. غير أن هذا التفاعل يقتضي تمييزًا دقيقًا تأسّس في فصل القرآن والكتاب والفرقان بين طبقات التشريع، حتى لا تُفهم المرونة على إطلاقها. فثمّة محكماتٌ كليةٌ ثابتةٌ لا تتبدّل، هي جوهر العدل والكرامة وصون الإنسان، وهذه أصلٌ راسخ لا يطاله التغيّر. وثمّة تفصيلٌ تطبيقيّ يتنزّل على أحوال المجتمعات، وهو موضع النظر والاجتهاد في كيفية تحقيق الكليات الثابتة في الواقع المتغيّر.

فالبِرّ أن نثبت على المحكمات الأخلاقية الكلية، وأن نجتهد في تفصيل تطبيقها بما يحقّق مقصدها. ومن هنا يصحّ التعامل مع ما استجدّ من نظمٍ تطبيقية ما دامت تخدم المقصد الثابت الذي أرساه الوحي من عدلٍ وكرامة، دون أن يكون ذلك مساسًا بالكليات نفسها. فمن تمسّك بحرفٍ تطبيقيٍّ تجاوزه الواقع وأهمل المقصد الكلّيّ فقد جمّد روح الكتاب، ومن حافظ على الكلّيات الثابتة واجتهد في تفصيلها الحيّ فقد تفاعل مع الكتاب على وجهه. فالكتاب في جوهره منظومة عدلٍ وجودية، أصولها ثابتة وتفصيلها يُجتهد فيه ضمن حدود تلك الأصول.

4.1.6 الإيمان بالنبيّين: خروجٌ من تقديس الماضي إلى حرية المستقبل

لم يُرسَل الأنبياء ليُقدّسهم الناس، بل ليُخرجوهم من تقديس الآباء والركون إلى ما ألفوه، كما يكشف قوله ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾. فالبِرّ في الإيمان بهم اتّباع منهجهم لا تقديس أشخاصهم، إذ النبيّ في جوهره من يفتح الأفق لا من يُغلقه باسم الاتّباع. فالأنبياء جاؤوا ليُخرجوا الناس من تقديس الماضي والركون إلى العادات والانغلاق على الذات، إلى التفكّر والنقد والانفتاح على المستقبل، كما يدلّ قوله ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللَّهِ﴾. فالنبوّة منهجٌ يوقظ المنساق من غفلته، ويربط المخلوق بخالقه بلا وسائط.

4.1.7 الأركان السلوكية للبِرّ: العطاء والوفاء والصلاة والصبر

ثمّ ينتقل النصّ من ملامح الوعي إلى أركانه السلوكية. فأولها العطاء، كما في قوله ﴿لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾، إذ البِرّ أن يُؤلمك العطاء لأنك تعطي جزءًا من نفسك ـ وقتك وعقلك وطاقتك ـ لا أن تجود بما فضل عنك. ويليه ما تقيمه الصلاة والزكاة، فليستا حركتين منعزلتين، بل اتصالٌ دائمٌ بالله وبالناس. فالزكاة ليست ضريبةً تؤخذ، بل تزكيةٌ للنفس عبر العطاء والمشاركة، على ما تأسّس في فصل الزكاة من أنها حالة نماءٍ دائم لا معاملة مالية. والبِرّ ألّا تنغلق في قوقعة العبادة الفردية الشكلية، بل أن ترى في الصلاة سموًّا بالنفس والمجتمع، وفي الزكاة وسيلةً لبناء الجماعة، إذ لا تسمو الأمم بالطقوس وحدها، بل بالتواصل وتبادل المعرفة والرقيّ الجماعيّ.

ويأتي بعد ذلك الوفاء بالعهد، حتى مع المختلِف، لأن العهد قيمةٌ أخلاقية لا رابطة انتماء، فالبِرّ أن تفي بعهدك مع الآخر وإن خانك، لأنك تعاهد الحقّ لا الشخص. ويُختم بالصبر، وليس استسلامًا، بل ثقةٌ بأن لكل داءٍ دواءً ولكل محنةٍ قانون انفراج، كما يدلّ قوله ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ﴾. فالمصيبة ليست عقابًا عشوائيًا، بل نظامٌ يمكن فهمه والتعامل معه، والصبر بهذا المعنى اكتشافٌ وتعاونٌ وتضامنٌ وبحثٌ عن الحلول، فالبِرّ أن ترى في كل كارثةٍ دعوةً للتفكير لا نذير نهاية.

4.1.8 آية الأهلّة ودخول البيوت من أبوابها

يقول تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ۗ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾. ولفظ «البيت» يرجع في أصله إلى جذر «ب ي ت» الدائر على المبيت والاستقرار، فالبيت ما بات الناس عليه واستقرّ بعد نظرٍ وتمحيصٍ وتجربة، لا مجرّد بناءٍ يُقام بالطوب. فهو نظامٌ عقديّ أو تشريعيّ أو معرفيّ يستقرّ في وعي المجتمع بعد اختباره بالمنطق والواقع، على ما تأسّس في فصل الحجّ من أن البيت منظومةٌ مفاهيمية لا جدران.

ويعضد هذا أن القرآن يستعمل «البيت» في غير المكان الماديّ، كقوله ﴿وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ﴾، فهو نظامٌ بُني على وهنٍ لا مأوى من خيوط. ومن هذا المنظور يُفهم قوله ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ﴾ لا إشارةً جغرافيةً وحدها، بل دلالةً على أوّل منظومةٍ بشريةٍ مستقرّة وُضعت للناس على القصد والتوحيد والعدل، حين نشأ المجتمع فاحتاج إلى نظامٍ يحكم العلاقات لا يقوم على الهوى، بل على أسسٍ تعيد الوجود إلى توازنه. فالبيوت في الآية أنظمةٌ باتت مستقرّةً بعد تمحيص، وبيت الله النظام الذي أقامه الله في الكون والوحي على العدل والاستمرار، وبيت العنكبوت نظامٌ بُني على الأوهام والمصالح الآنية، مهما برقت شعاراته، فهو ينهار عند أول اختبارٍ وجوديّ.

وعلى هذا فقوله ﴿لَيْسَ الْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ تحذيرٌ من الدخول العشوائيّ إلى الأنظمة المعرفية والتشريعية بلا فهمٍ ولا تمحيص، كمن ينقاد إلى فكرٍ لبريق عباراته، أو يقلّد نظامًا لمجرّد شهرته. وقوله ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ توجيهٌ إلى التمحيص العقليّ، إذ الدخول من الباب أن تفهم أسس النظام وتختبره، فتنظر أيبني أم يهدم، أيُحيي أم يُميت، أيحقّق العدل أم يُخفي وهنًا داخليًا كبيت العنكبوت. فالبِرّ ألّا تنقاد هوًى ولا تتعصّب لمذهبٍ مغلقٍ يقيّدك عن التفكّر الحرّ الواسع، بل أن تُخضع كل جديدٍ لمحكّ الفهم القرآنيّ والتماسك الوجوديّ. ومن دخل بيتًا من ظهره، أي بلا تمحيص، فقد خرج من دائرة البِرّ وإن ظنّ أنه يُصلح أو يجدّد.

4.1.9 آية التعاون على البرّ والتقوى

يقول تعالى ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾، فيجتمع في الآية أربعة معانٍ متقابلة. فالبِرّ الانفتاح المعرفيّ والسعة الوجودية والمسؤولية الأخلاقية، يقابله الإثم بوصفه انغلاقًا عقليًا وتعصّبًا وتمسّكًا بالأهواء دون تمحيص. والتقوى الوقوف عند حدود المنطق والوحي والتفكير قبل التصرّف والنهل من المعرفة قبل التبنّي، يقابلها العدوان بوصفه تجاوزًا للحدود وتسرّعًا ودخولًا في المواقف بلا تمحيص. وعلى هذا يكون التعاون على البِرّ والتقوى واجبًا جماعيًا، هو بناء مجتمعاتٍ تتأمّل وتُعطي وتجدّد، بينما التعاون على الإثم والعدوان إغلاقٌ جماعيّ للوعي يُفضي إلى التخلّف والانهيار.

4.1.10 وصف الله بالبِرّ

يقول تعالى ﴿إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلُ نَدْعُوهُ ۖ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ﴾، فالله هو البِرّ بذاته، لا انحياز فيه ولا تحيّز ولا تمييز على أساس عِرقٍ أو نسب. فرحمته شاملة، وعدله ناظم، وعفوه قائمٌ على الإدراك، إذ يعفو عمّا يعلم أن الإنسان لم يكتمل وعيه بشأنه. فالبِرّ الإلهيّ هو النموذج الكلّيّ: سعةٌ في الحكم، وشمولٌ في الرعاية، واتزانٌ في العدل. ومن أراد أن يكون بارًّا فليتّصف بسعة الله لا بضيق البشر.

4.1.11 خاتمة: البِرّ هو الإنسان الحرّ في فضاء الله

يتبيّن من مجموع هذه الآيات أن البِرّ في القرآن ليس قناعًا خلقيًا يُرتدى، بل حالة وعيٍ مستمرّة: عقلٌ مفتوحٌ على الكون، وقلبٌ واسعٌ على الآخر، ويدٌ تعطي من جوهرها، وعهدٌ أمينٌ حتى مع المختلف، وصبرٌ منتجٌ لا جزع فيه. أمّا الإثم، نقيضه، فهو أن يقول الإنسان آمنتُ ثم يكفّ عن التفكير، وأن يعطي من فضلته ويُبقي جوهره، وأن يفي لمن ينتمي إليه وحده، وأن يستسلم للمحن، وأن يقدّس الماضي وينكر المستقبل. فالقرآن لم يُنزَّل ليُحبس في المذاهب، بل ليُطلق الإنسان في فضاء البِرّ الواسع إلى ربه، بضميرٍ حرٍّ وعقلٍ ناضجٍ وقلبٍ لا يعرف الحدود. فالبِرّ ليس أن تكون تابعًا، بل أن تكون بكل ما فيك إنسانًا حرًّا في فضاء الله.

4.2 الذنب والسيئة: التمييز الوجوديّ بين الخطأ بالمعرفة والخطأ بالجهل

4.2.1 تمهيد

السيئة ليست درجةً أخفّ من الذنب، بل نمطٌ مختلفٌ من الخطأ في الجذر والمنهج. فالقرآن لا يخلط بين نوعَي الخطأ، بل يميّز بينهما تمييزًا دقيقًا، ليس من باب التفصيل اللفظيّ، بل لأن لكلٍّ منهما جذورًا وجودية مختلفة، وعلاجًا منهجيًا مغايرًا، ومعاملةً مغايرة في مقام الرحمة والعدل. والخلط بينهما، كما هو شائع، يُفضي إلى مفسدتين متقابلتين: يأس المذنب كأنه لا رجعة له، أو وهم البراءة للمسيء كأنه لا حاجة به إلى التدبّر. ويقوم التمييز القرآنيّ على عنصرين جوهريين: هل يعلم الفاعل أن فعله خطأ، وهل خطؤه ناتجٌ عن ضعفٍ مؤقّت في السلوك أم عن جهلٍ جذريّ في المنهج.

4.2.2 الذنب: الخطأ بالمعرفة، والغفلة في ظلّ الوعي

الذنب ارتكابُ معصيةٍ مع علم الفاعل أنها محرّمة. وقد يدفعه إليها شهوةٌ غالبة، أو ضعفٌ نفسيّ، أو غفلةٌ عابرة، أو في حالاتٍ نادرة تحدٍّ متعمَّد بعد نهيٍ صريح. لكنّ ما يميّزه أنه لا يجهل الحكم. ويظهر هذا جليًّا في قول موسى عليه السلام ﴿وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنبٌ فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ﴾، فموسى رغم نبوّته وحسن نيّته يُدرك أن ما فعله، وإن كان دفاعًا عن مظلوم، كان تجاوزًا وقع خارج ميزان العدل مع العلم به، ولذلك سمّاه القرآن ذنبًا. وهو ما يدلّ على أن الذنب لا يُنسب إلا لمن يعلم أنه أخطأ.

ولهذا يطلب المؤمنون المغفرة لذنوبهم حين يقعون في هذا النوع من الخطأ، كما في قوله ﴿رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾. وأوضح تجسيدٍ له قوله ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾. فالمذنب يعلم، فيُطالَب بالتوبة: أن يعترف بخطئه، وأن يُقلع عنه، وأن يُصلح إن أضرّ بغيره، وأن يعزم على ألّا يعود. فإن تاب غُفر له، لأن خطأه كان سلوكيًا لا منهجيًا، وإن أبى التوبة حوسب، لأنه لا عذر له، إذ عَلِم ثم عصى.

ويجدر التذكير أن الذنب ليس حكرًا على المؤمنين، بل قد يرتكبه من لا يؤمن بالله متى بلغه نهيٌ صريح فخالفه عن وعيٍ وإصرار. فقوم ثمود حين نهاهم نبيّهم عن عقر الناقة ﴿فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا﴾ عاقبهم الله ﴿بِذَنبِهِمْ﴾، لأنهم لم يجهلوا التحريم، بل تحدّوه بعد أن عُلّموا. وهذا يُثبت أن جوهر الذنب ليس في الانتماء الإيمانيّ، بل في العلم بالخطأ مع الإصرار عليه. فمن علم أن فعلًا محرّمٌ ثم أقدم عليه، مؤمنًا كان أو غير مؤمن، فقد ارتكب ذنبًا يستحقّ عليه عقوبةً إن لم يَتُب، أو غفرانًا إن تاب وهو في دار التكليف. ويُشير القرآن إلى خطورة تكراره في قوله ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾، فالإسراف هنا كثرة الذنوب، أي التكرار في ارتكاب المحرّمات المعلومة، وهو دليلٌ على أن المخاطَب مؤمنٌ يعرف الحلال من الحرام، وإنما ضعف أو تهاون.

4.2.3 السيئة: الخطأ بالجهل المنهجيّ، والانحراف في ظلّ الإيمان الناقص

يقول تعالى ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾، وهذا العدل في الجزاء يؤكّد أن السيئة ليست عقوبةً زائدة، بل نتيجةٌ طبيعية لاختلالٍ في المنهج. فالسيئة ليست بالضرورة ناتجةً عن كفرٍ أو نفاق، بل

قد يرتكبها مؤمنٌ مخلص، لكنّ إيمانه ناقصٌ منهجيًا: يصلّي ويصوم ويحبّ الله، لكنه يروّج خرافةً باسم الدين، أو يعالج بالوهم بدل العلم، أو يقدّس تقليدًا يخالف العدل، وهو موقنٌ أن ما يفعله حقٌّ أو عبادة. وهذا جوهر السيئة: ليست انتهاكًا لمعلوم، بل انحرافًا منهجيًا ناتجًا عن جهلٍ بالنظام الوجوديّ الذي بناه الله.

ومن أمثلة ذلك من يمنع ابنته من التعليم ظنًّا منه أنه يحفظ دينها ويصون أخلاقها، فهو مخلصٌ في نيّته حسنٌ في قصده، لكنه يتحرّك ضمن منهجٍ معطوبٍ يربط الفضيلة بالجهل، ويقدّم الوهم الاجتماعيّ على سنن الله في العلم والعمران. فخطؤه هنا ليس ذنبًا لأنه لا يعلم أنه يسيء، بل سيئةٌ ناتجة عن جهلٍ بالمنهج، لا تُعالَج باللوم ولا بالتوبة السلوكية، بل بالبيان والهدى وتصحيح الفهم. ولهذا لا تُطلب من صاحب السيئة توبةٌ سلوكية مباشرة، لأن التوبة تفترض إدراكًا مسبقًا للخطأ، بينما هو يتحرّك وفق منهجٍ يظنّه صوابًا، فيسبق التوبةَ تصحيحُ المنهج وبناءُ الوعي. بل إن الله برحمته لا يؤاخذه على ما سلف متى أصلح منهجه حين بلغه الهدى، ولا يُطالَب أن يعيد سنواتٍ من العمل الخاطئ، لأن ذلك تكليفٌ بما لا يُطاق ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾.

ومن هنا يُفهم دعاء المؤمن الصادق ﴿رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا﴾، فهو لا يقول «اغفر لنا سيّئاتنا» بل «كفّر»، أي غطّ عنها وتجاوز عنها فلا تؤاخذنا بها، لأنها كانت عن جهلٍ لا عن قصد. فلا تكون المؤاخذة على جهة الإصرار والعناد إلا بعد قيام البيان ووضوح الميزان. ويقع هذا التكفير حين يُصلح العبد منهجه ويبدأ من جديد دون أن يُؤاخَذ بعبء ماضيه. على أن هذا التكفير سترٌ وتغطيةٌ وتبديلٌ لقيمة الفعل، لا محوٌ للواقعة من السجلّ الوجوديّ، على ما تأسّس في فصل الكتاب المبين والإمام المبين من أن المسار يُحفظ كاملًا، وإنما يقع التبديل في القيمة التي يَنطق بها الكتاب لا في وجود الواقعة نفسها.

ويتّسق هذا مع قوله ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾، فالسيئة في هذه الآية ما يقع على الإنسان غير مرغوبٍ له من ضررٍ ومصيبة، لا الفعل المرتكَب. والنصّ يُرجع هذا الواقع إلى سلوك النفس ابتداءً، فالإنسان يحصد ما زرع. فمن امتنع عن أهمّ المعطيات المتطورة من علمٍ وتقنية امتثالًا لتعصّب بعض أولي الأمر للماضي، فقد يُحيله قراره إلى التخلّف والضرر. فالسيئة المُصيبة ثمرةُ اختيارٍ منهجيٍّ خاطئ سابق، يرتدّ أثره ضررًا واقعًا على صاحبه، فتلتئم بذلك السيئة الواقعة مع السيئة المرتكَبة، إذ كلتاهما تنبع من خللٍ في المنهج: إحداهما الخلل نفسه، والأخرى أثره المرتدّ. ولا يُعاقَب عليها بعد التوبة المعرفية، بل يُتجاوَز عنها برحمة الله.

4.2.4 التجاوز عن السيئات: وعدٌ لمن بلغ الوعي الكامل

يجد هذا المنطق تجسيده الأوضح في نموذج الإنسان عند بلوغ أشدّه، في قوله ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾، ثم ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَنَتَجَاوَزُ عَن سَيِّئَاتِهِمْ﴾. ولا تتحدّث الآيتان عن فردٍ بعينه، بل عن الإنسان حين يبلغ طور الوعي الكامل، فينتقل من التديّن الموروث والسلوك الغريزيّ إلى الإسلام الواعي القائم على الإدراك والشكر والعمل الصالح.

وعند هذه النقلة المفصلية لا يُحاسَب الإنسان على كل ما سبق، بل يُعامَل بمعيارٍ جديد: قبول أحسن ما عمل لا مجموع أعماله، والتجاوز عن سيئاته لا المحاسبة عليها. والتجاوز هنا ليس مغفرة ذنبٍ معلوم، بل تكفيرٌ لما كان ناتجًا عن جهلٍ سابقٍ في المنهج، فلا يُبقي الله المؤاخذة على أخطاء ارتُكبت قبل اكتمال الوعي والهداية متى أصلح الإنسان مساره وسلّم وجهه للحقّ. وهذا التجاوز، كالتكفير، رفعٌ للمؤاخذة وتبديلٌ للقيمة، لا إلغاءٌ لوقوع الفعل في الوجود. وبهذا النصّ يُحسم الفرق بين الذنب والسيئة: فالذنب يُغفَر بعد توبةٍ عن علم، أما السيئة فيُتجاوَز عنها بعد هدًى وإصلاحٍ منهجيّ، دون تحميل الإنسان عبء ما فعله حين لم يكن يملك ميزان التمييز الكامل. وبذلك يتأكّد أن منطق القرآن ليس عقابيًا بل تربويٌّ سننيّ: الوعي يسبق المسؤولية، والهدى يسبق المحاسبة، والإصلاح يمحو أثر الجهل السابق لا أن يعيد إنتاجه.

4.2.5 التقوى للعالم والهدى للجاهل

ينعكس الفرق بين الذنب والسيئة على الطريق إلى الإصلاح. فالمؤمن الذي يخشى أن يذنب، أي أن يحيد عن طريقٍ يعرفه، يُطلب منه التقوى: أن يحذر، وأن يتجنّب مداخل الهوى، وألّا يدنو من أبواب المحرّمات، كما يُشير قوله في معيار الكرامة ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾. فالتقوى هنا ليست عبادةً شكلية، بل حالة وعيٍ وقائيّة عند من يدرك سنن الله ويخشى أن ينحرف عنها تحت تأثير الشهوة أو الغفلة.

أما من يسيء، أي يسلك طريقًا خاطئًا وهو يظنّه صوابًا، فلا يُقال له «اتّقِ»، لأن التقوى تتطلّب معرفةً مسبقة بالحقّ وهو لا يملكها بعد، بل يُقال له اطلب الهدى، أي ابحث عن المعرفة وتأمّل في الآيات وغيّر منهجك. وهذا التسلسل الوجوديّ من البيان إلى الهدى إلى التوبة هو ما يريده الله لعباده، كما قال ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾. فأولًا يُبيّن، أي يوضّح الحقّ لمن كان في جهل، ثم يهدي، أي يُصلح المنهج لمن كان ضالًّا وهو صاحب السيئة، ثم يتوب، أي يغفر لمن أذنب بعد أن علم وهو المذنب. فالهدى يسبق التوبة كما أن المعرفة تسبق المسؤولية. ومن هنا لا يؤاخذ الله أحدًا على سيئةٍ ما دام لم يبلغه هدًى يميّز به الصواب من الخطأ، لكنه يؤاخذ على الذنب، لأن الذنب لا يُرتكب إلا بعد أن تبيّن السبيل.

4.2.6 خلاصة التقابل الوجوديّ بين الذنب والسيئة

الفرق الجوهريّ بين الذنب والسيئة لا يكمن في درجة الخطورة، بل في طبيعة الجذر الوجوديّ لكلٍّ منهما. فالذنب ينبع من غفلةٍ أو ضعفٍ في السلوك رغم المعرفة الكاملة بالحكم، أما السيئة فتنبع من جهلٍ منهجيٍّ رغم الإيمان العامّ بالله. ومن هنا يختلف الوعي بالخطأ: فالمذنب يعلم أن فعله محرّم فيتأنّب ضميره ويسرع إلى الاستغفار، أما المسيء فلا يدرك خطأه بل قد يرى في فعله عبادةً أو إصلاحًا، لأنه يتحرّك وفق منهجٍ معطوبٍ في فهمه للوجود.

ويختلف المطلوب من كلٍّ منهما: فعلى المذنب أن يتوب، أي يعترف بخطئه ويُقلع عنه ويُصلح إن أخطأ في حقّ غيره ويعزم على ألّا يعود، أما المسيء فلا يُطلب منه توبةٌ عن أمرٍ لم يدرِ أنه خطأ، بل يُطلب منه أن يطلب الهدى ليجدّد معرفته ويُصلح منهجه ويبدأ من جديد. ويختلف ردّ الفعل الإلهيّ: فالمذنب إن تاب غُفر له، وإن أصرّ عوقب، لأنه لا عذر له بعد المعرفة، أما المسيء فيكفّر الله عنه سيّئاته، أي يتجاوز عنها برحمته دون أن يكلّفه إصلاح سنواتٍ من العمل الخاطئ، لأن ذلك تكليفٌ بما لا يُطاق، والله لا يؤاخذ نفسًا إلا وفق ما أوصل إليها من هدى.

ويتجلّى هذا التمايز في دعاء المؤمن الصادق ﴿فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا﴾، فهو يطلب المغفرة للذنوب التي أدركها وارتكبها، ويطلب التكفير للسيئات التي عملها عن جهلٍ منهجيّ. فلا غفرانَ للسيئة كأنها ذنب، ولا تكفيرَ عن الذنب كأنه سيئة، بل لكلٍّ نظامُه وعلاجه وعلاقته بالرحمة والعدل. وبهذا يتبيّن أن القرآن في تمييزه بين الذنب والسيئة لا يطبّق قانونًا جزائيًا مجرّدًا، بل يُعيد الإنسان إلى نظام الوجود ذاته: من يفهم الميزان يُطلب منه أن يصونه بالتقوى، ومن يجهله يُطلب منه أن يسعى إلى الهدى. فدين الله دينُ نظامٍ قائم على السنن، لا دينُ امتثالٍ أعمى ولا محاسبةٍ قبل البيان. وهكذا يصير التمييز بين الذنب والسيئة مدخلًا لفهم عدل الله الكونيّ الذي يجعل الرحمة سابقةً للغضب، والبيان سابقًا للمحاسبة.

4.3 نتائج الفعل في النظام الوجوديّ:

من الذنب والسيئة إلى التفاعل الكونيّ

4.3.1 الكون نظامٌ حيٌّ تفاعليّ: لماذا تُضاعَف الحسنة ولا تُضاعَف السيئة؟

بعد أن ميّز القرآن بين الذنب بوصفه خطأً مع المعرفة، والسيئة بوصفها خطأً مع الجهل المنهجيّ، ينتقل إلى مستوًى أعمق، ليس مستوى الحكم الأخلاقيّ وحده، بل مستوى التفاعل الوجوديّ بين الفعل الإنسانيّ والنظام الذي أقامه الله في الكون. فالقرآن لا يعرض الحسنة والسيئة أعمالًا تُسجَّل في سجلٍّ غيبيٍّ معزولٍ عن الواقع، بل أفعالًا تدخل في نسيج الوجود نفسه، وتُقابَل باستجابةٍ من النظام الكونيّ وفق سننه.

ولهذا يقرّر مبدأً لافتًا في قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾. فالتضعيف هنا ليس مجرّد زيادةٍ عدديةٍ في الثواب، بل كشفٌ عن طبيعة الفعل المنسجم مع الوجود، إذ الحسنة، بما هي فعلٌ مطابقٌ للسنن، تدخل في نظامٍ حيٍّ تفاعليّ، فيُقبل عليها الوجود، ويُيسّر مسارها، ويُنمّي أثرها، والمضاعفة من لدن الله أثرٌ لانسجام الفعل مع سننه لا تفضّلًا منفصلًا عن طبيعته. ولهذا قال ﴿وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا﴾، وقال ﴿وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ﴾. والمشيئة هنا ليست اعتباطًا، بل متعلّقة بالفعل الإنسانيّ نفسه، بمدى وعيه وإتقانه وانسجامه مع قوانين الله في الخلق. فمن يُحسن التوظيف ويجتهد ويُبدع ضمن السنن يُفتح له باب التضاعف.

أمّا السيئة فلا تُضاعَف، لأن النظام الكونيّ لا يتفاعل إيجابًا مع فعلٍ يناقض بنيته، ويتجلّى عدل هذا التقابل في قوله ﴿مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾، فالحسنة بعشرٍ لأنها تدخل نظامًا يُنمّيها، والسيئة بمثلها لأنها لا تجد في الوجود ما يضاعفها. فالسيئة تُعاد إلى صاحبها كما هي، لا ظلمًا، بل لأن الوجود لا يُنمّي ما لا ينسجم معه، ولا يُكافئ فعلًا يناقض قوانينه. ومن هنا يُفهم قوله ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾، إذ الحسنة ليست هبةً خارجةً عن النظام، بل نتيجة انسجامٍ مع سنن الله في الوجود، أمّا السيئة الواقعة فارتداد أثرٍ نشأ من اختيارٍ غير منسجمٍ مع هذا النظام، يرتدّ ضررًا على صاحبه، على ما تأسّس في فصل الذنب والسيئة من أن السيئة المُصيبة ثمرةُ سلوك النفس ابتداءً.

وبهذا المعنى يكون الكون حيًّا بنظمه التفاعلية: يقبل ما ينسجم معه، ويُنمّي ما يدخل في قوانينه، ويَلفِظ دون ظلمٍ ما يعاكس سننه، مصداقًا لقوله ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾، إذ يلفظ الوجود الباطل الذي لا نفع فيه كما يلفظ السيل زبده، ويُبقي ما ينفع الناس لأنه المنسجم مع سننه. فلا تكون مضاعفة الحسنة امتيازًا أخلاقيًا فحسب، بل قانون وجود، ولا يكون عدم تضاعف السيئة عقوبةً إضافية، بل نتيجةً طبيعية لفعلٍ لم يجد في الوجود ما يتجاوب معه. وهكذا تنتقل الآيات من مستوى الوعظ إلى مستوى الكشف: أن الإنسان لا يتحرّك في فراغ، بل داخل نظامٍ حيٍّ يتفاعل مع فعله، ويكشف له عاجلًا أو آجلًا طبيعة اختياره.

4.3.2 الإمام المبين: أين تظهر نتائج هذا التفاعل؟

إذا كان الكون نظامًا حيًّا تفاعليًا يستجيب للفعل الإنسانيّ المنسجم مع سننه بالقبول والتضاعف، فإن السؤال الذي يفرضه المنطق القرآنيّ هو أين تُرى نتائج هذا التفاعل، وأين تتكشف حصيلة انسجام الإنسان أو تنافره مع النظام الوجوديّ. ويجيب القرآن بمفهومٍ محوريٍّ بالغ العمق في قوله ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾. فليس الإمام المبين في هذا السياق سجلًا غيبيًا مؤجّلًا للآخرة فحسب، ولا دفترَ حسابٍ منفصلًا عن الواقع، بل واجهةٌ كاشفةٌ تظهر فيها آثار التفاعل بين الفعل الإنسانيّ وسنن الوجود، على ما تأسّس في فصل الكتاب المبين والإمام المبين.

ويؤكّد هذا المعنى نصٌّ يربط بين الفعل والانكشاف والنتيجة دون وسائط غيبية منفصلة عن الواقع، في قوله ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ﴾. فالسعي هنا ليس نيةً مجرّدة ولا رغبةً داخلية، بل فعلٌ أُدخِل في نظام الوجود. وكون السعي «يُرى» يعني أنه ينكشف في الواقع، ويظهر أثره أمام الإنسان، فردًا كان أو مجتمعًا، في صورة مسارٍ حياتيّ، أو نتيجةٍ عملية، أو نمطٍ وجوديٍّ متكرّر. وهذا الانكشاف هو بعينه وظيفة الإمام المبين: ليس أن يُخزّن الأفعال في سجلٍّ مغلق، بل أن يُظهر نتائجها وفق السنن، فيرى الإنسان أمامه حصيلة ما قدّمه للوجود، لا ما تمنّاه ولا ما ادّعاه.

وبذلك يصير الإمام المبين موضع الرؤية التي وعدت بها الآية: رؤية السعي بعد أن تفاعل مع النظام الكونيّ، ورؤية العدل في كونه لا يُنسب إلى الإنسان إلا ما سعى به فعلًا. فالإحصاء هنا ليس عدًّا رقميًا، بل ضبطٌ سننيّ: كل فعلٍ يدخل النظام، ويُعاد

إنتاجه أثرًا، ويظهر أمام الإنسان نتيجةً واقعية يمكن إدراكها في مسار الحياة. وبهذا المعنى يصير الإمام المبين مرآةً للارتداد الوجوديّ: ما يزرعه الإنسان في نظام السنن يراه ماثلًا أمامه في صورة واقعٍ أو مسارٍ أو نمط حياةٍ فرديٍّ أو حضاريّ.

ولهذا لا يقول القرآن «سنُخبره لاحقًا»، بل يقرّر أن كل شيءٍ مُحصًى ومكشوف، أي أن نتائج الفعل ليست غائبة، بل حاضرة في بنية الواقع ذاته، وإن غفل الإنسان عن قراءتها. ومن هنا يتّسق هذا المفهوم مع قوله ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾، أي من انسجامك مع سننه، ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾، أي من اختيارك مسارًا لا يتوافق مع هذا النظام. فالإمام المبين ليس سببًا مستقلًا، بل موضع الانكشاف الذي يرى فيه الإنسان، فردًا أو مجتمعًا، حصيلة تفاعله مع الوجود. وكما تُظهر الأسواق نتائج قرارات المتعاملين فورًا أو تراكمًا، وكما تعكس البيئة آثار تعامل الإنسان معها خصوبةً أو تصحّرًا، كذلك يعكس الإمام المبين نتائج الأفعال الإنسانية في صورة واقعٍ معاش، لا يحتاج إلى تأويلٍ غيبيٍّ معقّد، بل إلى وعيٍ بقراءة السنن.

ومن هنا يُفهم لماذا لا يُظلم الإنسان في قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾، لأن ما يراه أمامه ليس حكمًا اعتباطيًا، بل ارتدادًا دقيقًا لفعلٍ أُدخِل في نظامٍ منضبط. وبذلك لا يعود الإمام المبين مفهومًا تجريديًا، بل البنية التي تُظهر عدل النظام الوجوديّ: كل فعلٍ له أثر، وكل انسجامٍ له تضخيم، وكل تنافرٍ له حدٌّ لا يتجاوزه. ومن هذا الموضع ينفتح السؤال التالي ضرورةً لا خيارًا: إذا كانت النتائج تظهر بهذه الدقة، فما طبيعة الفعل نفسه؟ وبأيّ لغةٍ يخاطب الإنسان الوجود؟

4.3.3 الكتاب المبين: نظام الحركة الوجودية الذي تنتظم فيه الأفعال والنتائج

يقول تعالى ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ ۚ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾. وتلفت هذه الآية النظر إلى حقيقةٍ لافتة، إذ لا تفصل بين فعل الإنسان وحركة الوجود، بل تجمعهما في سياقٍ واحد، وكأنها تتحدّث عن نظامٍ واحدٍ يشمل الطرفين معًا. فهي تبدأ بالفعل الإنسانيّ ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ... وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ﴾، ثم تنتقل إلى مستوًى كونيٍّ شامل ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ﴾، لتختم بالإطار الجامع ﴿إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾.

وهذا الجمع ليس عَرَضيًا، بل مقصودٌ لبيان أن الفعل الإنسانيّ ليس خارج النظام الكونيّ ولا طارئًا عليه، بل واقعٌ داخله، خاضعٌ لنفس منطق الضبط والانتظام الذي تخضع له الذرّة والمجرّة. ومعنى الشهود في قوله ﴿كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ﴾ لا يدلّ على مراقبةٍ غائية مؤجّلة، بل على حضورٍ سننيّ حيٍّ يلازم الفعل الإنسانيّ أثناء وقوعه، حضورٍ يجعل الفعل جزءًا من شبكةٍ وجودية متفاعلة، تشهد الحركة وتُنتج أثرها في آنٍ واحد. ولهذا لم يقل النصّ «لا يعزب عن الله»، بل قال ﴿عَن رَّبِّكَ﴾، لأن الربوبية مقام التدبير الجاري في الوجود ومجال عمل السنن، لا مقام الذات المتعالية عن الكون، على ما تأسّس من التمييز بين مقامَي الألوهية والربوبية.

وأمّا قوله ﴿إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ فلا يُراد به سجلٌّ غيبيٌّ للأرشفة، بل نظام حركةٍ محكم. فالكتاب في أصله اللغويّ الجمع والربط والانتظام، وكونه مبينًا يعني أن آثاره قابلة للظهور والقراءة في الواقع، لا محجوبة عن الوعي. وبذلك يكون الكتاب المبين حركة الوجود نفسها: تتابع الأسباب والنتائج، وتوالي الأدوار والمراحل، حيث كل حركةٍ تُمهّد لما بعدها، ولا تقع واقعةٌ خارج هذا النسق. ومن هنا يُفهم قوله ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾، أي أن كل شيءٍ في الوجود مُدرَجٌ داخل هذا النظام الجامع، مضبوطٌ غير متروكٍ للفوضى، لا بمعنى العدّ الرقميّ، بل بمعنى الإحاطة والضبط والسننية. فالوجود كتابٌ لأنه مقروءٌ في قوانينه، ومبينٌ لأن نتائجه تُرى لمن تدبّر.

وعند هذا المستوى تتجلّى صلة الآية بقوله ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ﴾، فالسعي لا يُرى لأنه يُعرض لاحقًا فحسب، بل لأنه يتحوّل إلى واقعٍ داخل نفس الكتاب الذي تحرّك فيه. يرى الإنسان أثر فعله لأنه يتحرّك في نظامٍ حيٍّ يعكس إليه نتائج تفاعله، كما واجه الوجودَ بفعله. وبذلك لا يكون الإمام المبين شاشةً غيبية منفصلة عن الحياة، بل واجهة الوجود ذاته، حيث تظهر حصيلة التفاعل الإنسانيّ مع السنن، ويواجه الإنسان ما زرع، لا قهرًا، بل وفق قانونٍ محكمٍ لا يحابي ولا يظلم.

4.3.4 الفعل الإنسانيّ: لغة التفاعل مع الوجود

إذا كان الكون نظامًا حيًّا محكومًا بالسنن، وكانت نتائج التفاعل الإنسانيّ تظهر في الإمام المبين ضمن كتابٍ مبينٍ منضبط، فإن السؤال الحاسم يصبح: بأيّ وسيلةٍ يتفاعل الإنسان مع هذا الوجود؟ والجواب القرآنيّ والوجوديّ معًا هو بالفعل لا بالفكرة المجرّدة. فالكون مادّةٌ منظّمة وحركةٌ وطاقةٌ ونُظمٌ فيزيائية متشابكة، ولا يمكن التفاعل معه أو التأثير فيه إلا عبر أفعالٍ من جنسه، مستخرَجةٍ من قوانينه، منسجمةٍ مع بنيته. ولهذا لا يتجاوب الوجود مع التمنّي، ولا مع التصوّر الذهنيّ المنفصل عن الواقع، ولا مع أفعالٍ متخيَّلةٍ لا أصل لها في السنن، كما لا يمكن الطيران بعصا سحرية، ولا تجاوز الزمن بالرغبة، ولا تغيير المادة دون فهم خصائصها.

فالفعل الإنسانيّ الفاعل ليس اختراعًا ذهنيًا حرًّا، بل اكتشافٌ وتوظيف: اكتشافٌ لقوانين الوجود، وتوظيفٌ واعٍ لها في الواقع. ومن هنا تتجلّى مشيئة الإنسان الحقيقية، لا في أن يتوهّم أفعالًا لا وجود لها، بل في أن يختار أن يتعلّم ويفهم ويستخرج من الوجود أفعاله الممكنة ثم يُحسن توظيفها. فمن أراد أن يطير لم يخترع الطيران من الخيال، بل درس قوانين الهواء والحركة والكتلة ثم صاغ أفعاله وفقها. ومن أراد أن يسبق الزمن لم يقفز فوقه، بل فهمه وقاسه وبنى أدواته داخله. وهكذا كل حضارةٍ لم تنهض بالتمنّي، بل بالفعل الموافق للسنن، مصداقًا لقوله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾، فالتغيّر مشروطٌ بفعلٍ يبدأ من النفس، لا بأمنيةٍ تُرتجى دون عمل.

وبذلك تكون الأفعال الإنسانية لغة الوجود المشتركة، فالإنسان يخاطب الكون بالفعل، والكون يردّ عليه بالنتيجة. فإن كان الفعل منسجمًا مع السنن تجاوب الوجود وقَبِل الفعل وضاعف أثره، وإن كان مناقضًا لبنيته لم يتفاعل الوجود معه وردّه إلى صاحبه محدودًا أو عقيمًا. ومن هنا يُفهم أن الأفعال ليست خروجًا على الوجود، ولا ابتكارًا حرًّا بمعزلٍ عنه، بل تجلّي الوعي الإنسانيّ داخل الوجود. أمّا التمنّي المنفصل عن الفعل فغرورٌ لا يدخل نظام السنن، كما قال في وعد الشيطان ﴿يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾. ويتجلّى مآل هذا الغرور يوم القيامة في قوله ﴿يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَلَٰكِنَّكُمْ فَتَنتُمْ أَنفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِيُّ حَتَّىٰ جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَغَرَّكُم بِاللَّهِ الْغَرُورُ﴾، فالأمانيّ التي غرّتهم لم تكن فعلًا يدخل نظام الوجود، بل وهمًا انكشف خواؤه حين جاء أمر الله. ولهذا لا يُحاسَب الإنسان في منطق القرآن على ما تمنّى ولا على ما تخيّل، بل على ما سعى به فعلًا، لأن السعي وحده هو ما يدخل نظام السنن، وهو وحده ما يُرى أثره، وهو وحده ما يتكشّف في الإمام والكتاب المبينين.

ويجدر التنبيه قبل الانتقال إلى تحليل النتائج والميزان إلى أن القرآن يميّز بدقّة بين الفعل بوصفه وحدة التفاعل المباشر مع الوجود، والعمل بوصفه الحصيلة المتراكمة لمسارٍ من الأفعال. وهذا التمييز ليس لغويًا محضًا، بل له أثرٌ حاسمٌ في فهم العلم الإلهيّ والمشيئة الإنسانية وإمكان التوبة والتصحيح، وهو ما يُفصَّل في الأقسام التالية.

4.3.5 التوبة والفعل وكشف المسار: لماذا لا يكون الإصلاح إلا بعد ظهور الأثر؟

إذا كانت الأفعال هي لغة التفاعل بين الإنسان والوجود، وكانت نتائج هذا التفاعل تظهر في الإمام المبين بوصفه واجهةً لكشف الأثر، فإن السؤال الحاسم يصبح: كيف يعود الإنسان عن المسار الخاطئ؟ وكيف يُتاح له تصحيح فعله بعد أن يرى ارتداد اختياره في الواقع؟ وهنا يأتي المفصل القرآنيّ الدقيق في قوله ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾. فهذه الآية لا تتحدّث عن توبةٍ معزولة عن الواقع، ولا عن عفوٍ يقع قبل انكشاف الفعل، بل عن مسارٍ سلوكيٍّ كامل يبدأ بالفعل، ثم بظهور أثره، ثم بالاعتبار، ثم بتغيير الاتجاه.

فلو لم تظهر نتائج الأفعال السيئة في الواقع، ولو لم يكن هناك إمامٌ مبينٌ يكشف للإنسان حصيلة ما فعل، لما أمكن الاعتبار أصلًا، ولا أمكن إدراك الخطأ، ولا كان للتوبة معنًى عمليّ. فالتوبة في منطق القرآن ليست كلمةً تُقال، ولا ندمًا ذهنيًا مجرّدًا، بل تحوّلًا فعليًا في المسار بعد انكشاف النتائج. ولهذا خُتمت الآية بقوله ﴿وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ لا «ما تقولون»، لأن العلم هنا علمٌ بالفعل الداخل في النظام، لا بالادّعاء. وبهذا المعنى يكون الإمام المبين رحمةً لا إدانة، إذ يكشف الخطأ ليُصلَح، ولا يفضح الفعل إلا ليُغَيَّر.

ومن هنا تُفهم الشدّة القرآنية في قوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾. فهذا المقت ليس لأن القول سيئٌ في ذاته، بل لأن القول المنفصل عن الفعل دعوًى لا تدخل النظام، ولا يتفاعل معها الوجود، ولا تُنتج

أثرًا. فالكون بسننه لا يتجاوب مع الألفاظ المنفصلة عن العمل، إذ هو مخلوقٌ من مخلوقات الله يتفاعل مع نظامه المكوَّن لا مع القول المجرّد، وإنما يتعامل مع الأفعال الواقعة التي لها وزنٌ في الواقع، المستخرَجة من قوانينه نفسها. وليس في هذا نفيٌ لأثر الدعاء، فالدعاء محلّه الله لا الكون، وهو مستجابٌ لمن اتّقى، أمّا القول الأجوف المنفصل عن السعي فلا أثر له في نظام الوجود. ولهذا لا تكون كرامة الإنسان ولا رفاهيته بالقول دون فعل، ولا بالتمائم، ولا بتلاوةٍ لا تتحوّل إلى وعيٍ وسلوك، فالرقية بلا طبٍّ لا تشفي جسدًا، والتسبيح اللفظيّ وحده لا ينهض أمةً ولا يبني حضارة.

وهذا ما يكشفه قوله ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾. فالآية لا تُدين الظنّ بوصفه فكرة، بل تُدين الفعل الظنّيّ، الفعل الذي يزعم أصحابه أنه يحاكي الوجود، وهو في الحقيقة غير مستمدٍّ من سننه ولا من فهمه، بل من جهلٍ أو خرافة، كمن يطلب الرفعة وهو ساكنٌ لا يسعى، أو يظنّ أن حفظ النصّ دون فهمه يمنحه أثرًا وجوديًا، أو يتوقّع نتائج واقعيةً من أفعالٍ لا علاقة لها بالواقع. وهنا تتجلّى الحقيقة الحاسمة: أن القرآن لم يُنزَّل ليُستبدَل به الفعل، بل ليُنتج فعلًا، ولم يُنزَّل ليُتلى فقط، بل ليُتدبَّر ثم يُعمَل بمقتضاه. ولهذا يُعاد التأكيد ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾، لأن موضع الوزن ومحلّ التفاعل وميدان السنن هو الفعل لا القول.

4.3.6 الفعل والعمل في الخطاب القرآنيّ: لماذا «عليمٌ بما تعملون» لا «يعلم ما تعملون»؟

وحتى لا يُساء فهم ما سبق، ولا يُحمَل على معنًى قد يُغلق المشيئة أو يُحوّل السنن إلى جبرٍ لغويّ، كان لا بدّ من ضبطٍ دقيق يبيّن كيف يتعامل الخطاب القرآنيّ مع الفعل والعمل علمًا وحسابًا. فيلفت النظر تكرار وصف علم الله بأعمال البشر بصيغ مخصوصة، من قبيل ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ و﴿إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ و﴿إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ و﴿وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ﴾ و﴿وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ و﴿إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾. واللافت ليس المعنى العامّ، بل البنية اللغوية نفسها، فالقرآن لا يقول «الله يعلم ما تعملون»، ولا «الله يُخبر ما تعملون»، بل يختار الصيغة الاسمية الوصفية: عليمٌ، خبيرٌ، بصيرٌ، شهيدٌ، محيطٌ، غير غافل، مقترنةً بحرف الجرّ «الباء» الدالّ على الملابسة والإحاطة. وهذا الاختيار ليس أسلوبيًا محضًا، بل دقيقٌ وظيفيًا.

فالفرق بين «يعلم» و«عليم» أن الفعل «يعلم» يدلّ على تعلّقٍ مباشرٍ بحدثٍ متحقّقٍ واقع، أمّا الصفة «عليم» فوصفُ إحاطةٍ دائمة لا تُغلق الفعل على نتيجةٍ بوصفها مشهدًا جاهزًا. فقوله ﴿إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ يثبت الإحاطة بمسار العمل وهو يتكوّن، لا بوصفه حصيلةً مغلقةً مفروغًا منها.

والفرق بين الفعل والعمل لا يقف عند كون الفعل مفردًا والعمل متراكبًا، بل يمتدّ إلى طبيعة كلٍّ منهما. فالفعل موجودٌ في الوجود ابتداءً، والإنسان يختاره من بين الأفعال الممكنة المتاحة له، فهو ينتقيه ولا يخترعه، على ما تقدّم من أن الفعل اكتشافٌ وتوظيفٌ لقوانين الوجود. أمّا العمل فالإنسان يبنيه بنفسه، يؤلّفه من اختياراته المتعاقبة بين الأفعال الموجودة، فيكون مسارًا من صنعه، إذ الفعل موجودٌ في كل حياة الإنسان، وكلّ حركةٍ تترك أثرًا يُجمَع على العمل.

ولأن العمل مسارٌ مؤلَّف، فهو يحوي أفعالًا مختلطةً بين صالحةٍ وغير صالحة، فإذا رجحت الصالحات على غيرها أُلبِس العمل وصف الصلاح. ولهذا قال تعالى ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِ﴾ ولم يقل «من فعل صالحًا»، لأن الحكم واقعٌ على حصيلة المسار لا على الفعل المفرد. وكذلك قوله ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، فجعل الوراثة على حصيلة العمل المتراكب لا على فعلٍ واحد.

ومن هنا كان الفعل معلومًا محدّدًا، فكلّ آيةٍ تتضمّنه تأتي به معيَّنًا، إمّا بوصفٍ يخصّصه وإمّا بإشارةٍ إلى محدّدٍ سابق، لأنه وحدةٌ بيّنة المعالم. فمن مجيئه موصوفًا قوله ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ﴾ حيث الفاحشة فعلٌ معيَّن. ومن مجيئه مشارًا إليه قوله ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾ وقوله ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾، فـ«ذلك» في الموضعين عائدٌ على فعلٍ سبق تحديده. فالفعل في هذه المواضع كلّها معيَّنٌ محدّد على تنوّع صيغه. أمّا العمل فلا يُحدَّد بهذا التعيين، لأن مضمونه أفعالٌ متعدّدة متنوّعة من مسار سلوك صاحبه، فلا يُعرَف إلا بوصفه الجامع، كصالحٍ أو سيّئ، لا بتحديدٍ جزئيّ.

على أن الفيصل في هذا التمييز ليس لفظ «الفعل» و«العمل» في ذاته، بل طبيعة المتعلَّق: أهو واقعٌ متحقّق فيناسبه «يعلم» الدالّ على العلم بالواقع، أم مفتوحٌ محتمَلٌ لم يقع بعد فيناسبه «عليم» الدالّ على الإحاطة بالممكن. والفعل غالبًا متحقّقٌ فيلازمه

«يعلم»، والعمل غالبًا ممتدٌّ مفتوحٌ فيلازمه «عليم»، لكن متى جاء الفعل نفسه مفتوحًا محتمَلًا لم يقع لازمته الصيغة الاسمية، كما في قوله ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾، فالفعل هنا معلَّقٌ على شرطٍ لم يقع، فناسبه «عليم» لأنه إحاطةٌ بفعلٍ ممكنٍ لا علمٌ بواقع تحقّق. ويقابله قوله ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ﴾ في موضعٍ آخر، حيث ناسب السياقُ صيغةَ الفعل. فالمدار على التحقّق والاحتمال، لا على مجرّد اللفظ.

وليس المراد بهذا أن الله لا يعلم المستقبل، فذلك قولٌ ضعيفٌ منكَر، بل المراد بيان طبيعة هذا العلم: فالله يعلم المستقبل علمَ إحاطةٍ بتفاعل الاحتمالات والمآلات، لا علمَ مشهدٍ مُعادٍ جاهزٍ مبنيٍّ سلفًا. فهو يعلم مصير الإنسان من ماضيه وحاضره، أي من خلال مساره، مع إبقاء الباب مواربًا للنجاة أو الخسران، إذ المسار مرنٌ لا جبرٌ محض. فلو كان المستقبل مشهدًا جاهزًا مبنيًّا لكنّا في دائرة مشهدٍ مُعادٍ لا في واقعِ معاش، ولا يوجد مستقبلٌ مبنيٌّ حاضرٌ يُنتظر وقوعه، بل احتمالاتٌ لا تُحصى يحيط الله بها جميعًا ويعلم أيّها يؤول إليه فعل الإنسان، دون أن يُكره الإنسان على واحدٍ منها. وهذا هو معنى ما تأسّس في فصل الغيب من أن علم الله بالمستقبل معرفةٌ تفاعلية لا صورةٌ ساكنة. فمجيء الصيغة الاسمية «عليم» يثبت الإحاطة بالمسار المفتوح، حفظًا لانفتاح المشيئة في وعي الإنسان، ومنعًا لأن يتحوّل العلم الإلهيّ في إدراكه إلى قدرٍ مُغلقٍ يسلبه فعله.

ويؤكّد هذا التفريق أن القرآن حين يستعمل صيغة «يعلم» يقيّدها بمجالٍ متحقّقٍ واقع، لا بمآلٍ لم يتكوّن بعد، كما في تكرار قوله ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾، فالنصّ يربط العلم بما بين الأيدي، أي الحاضر القائم، وما خلفهم، أي ما انقضى وتحقّق، ولا يذكر في هذا الموضع «ما سيكون» من أفعال الإنسان بوصفه مشهدًا محتومًا. وهذا ضبطٌ مقصودٌ لمجال المسؤولية، إذ يبقى المسار مفتوحًا فيكون الهلاك أو النجاة عن بيّنة، مصداقًا لقوله ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾.

ويتّسق مع هذا أن حرف الجرّ «الباء» في ﴿عَلِيمٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ يفيد الملاصقة والمرافقة لا الانفصال، فهو علمٌ ملازمٌ لمسار العمل أثناء تكوّنه لا علمٌ خارجيٌّ صادرٌ بعد اكتماله، وهو ما يؤكّده وصفه ﴿وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ﴾، إذ الشهادة حضورٌ أثناء الفعل لا إخبارٌ لاحق، وقوله ﴿وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾، أي أن مسار العمل لا يخرج عن دائرة الإحاطة السننية. وعلى العكس من ذلك، حين يتعلّق الخطاب بفعلٍ متحقّقٍ واقع، يأتي التعبير بصيغة الفعل الصريح، لأن الفعل المتحقّق وحدةٌ محدّدةٌ لها بدايةٌ ونهاية، يمكن إدراكها وتعيينها، فتصلح أن تكون محلّ علمٍ مباشر، أمّا العمل فمجموع أفعالٍ قد يتغيّر مساره وقد يُصلَح في منتصف الطريق، فلا يُنسب إليه «يعلم» بصيغة الحسم، بل «عليمٌ به» بصيغة الإحاطة المفتوحة.

ويتأكّد هذا الضبط بأن صيغة «عليم» نفسها تَرِد فيما هو أدقّ من العمل الظاهر، كقوله ﴿إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾، فالعقل المفكّر منتجٌ للأفكار لا ساكن، والله عليمٌ به، أي محيطٌ بما يمكن أن يُنتجه على مبدأ الاحتمالات نفسه، لأنه خبيرٌ عليم، أي عالمٌ بالماضي والحاضر وما ينفذ عنهما من احتمالاتٍ للمستقبل. وفي مقابل ذلك جاء قوله ﴿يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾ بصيغة «يعلم»، لأن الحديث فيها عن أمرٍ واقعٍ بالفعل، مُسَرٍّ أو مُعلَن، وكلاهما شرطه الوقوع، فناسبه العلم المباشر بالحاضر المتحقّق. فاطّرد التمييز على معيار التحقّق والاحتمال: «يعلم» للواقع المتحقّق ماضيًا أو حاضرًا، و«عليم» للإحاطة بالمفتوح المحتمل.

وبهذا التفريق الدقيق يحفظ القرآن أمرين معًا دون تناقض: علم الله الكامل المحيط بكل ما يجري وما يمكن أن يجري، ومشيئة الإنسان المفتوحة التي لا تُغلق قبل اكتمال الفعل والعمل. فالله يعلم الأفعال المتحقّقة عند وقوعها، ويحيط بمسار الأعمال واحتمالاتها دون أن يجعلها في وعي الإنسان قدرًا محتومًا يسلبه اختياره. فالفرق بين «يعلم» و«عليم» ليس فرقًا بلاغيًا، بل فرقٌ وجوديّ: فالمتحقّق يُعلَم لوقوعه، أمّا المفتوح المحتمل فيُحاط به لمساره، حفظًا لانفتاح المشيئة، ومنعًا لتحويل العلم الإلهيّ في وعي الإنسان إلى قدرٍ مُغلِقٍ لمسارٍ لم يُنشأ بعد بالفعل.

4.3.7 العمل الصالح واستقامة المسار

لم يربط القرآن الإيمان بالعمل الحسن، بل بالعمل الصالح، لأن الحُسن وصفٌ لجودة الفعل، أمّا الصلاح فوصفٌ لاستقامة المسار. فالحسنة قد تكون لحظيةً جزئية، بينما الصالحات أعمالٌ متراكبة تُقيم النظام وتمنع الفساد وتصلح للبقاء. ولهذا تُضاعَف الحسنة بوصفها تفاعلًا منسجمًا، لكن لا يُعتدّ بالعمل إلا إذا كان صالحًا في بنيته، مستقيمًا في أثره، قابلًا للاستمرار داخل السنن. فالإيمان يضبط الوجهة، والصلاح يضبط المسار، والحُسن ثمرة هذا التوافق الوجوديّ.

ولمّا كان الصلاح وصفاً لاستقامة المسار، حَسُن أن يُستجلى تعريفه من النصّ نفسه لا من تأمّلٍ مجرّد، فالقرآن يكشف معناه باستقراء مواضع الجذر. فأصل الصلاح ما يُصلِح في الأرض، نقيضاً للإفساد، يكشفه قوله ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ

إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: 56]، فجُعل الإصلاح والإفساد ضدّين، والعمل الصالح ما كان في جهة الإصلاح يُقيم صلاح الأرض ولا يُفسد فيها. ويتفرّع من هذا الأصل أنّ الصالح ما يبقى وينفع، يكشفه قوله ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ [الرعد: 17]، فما طابق سنن الإصلاح نفع فمكث، وما صادمها كان زبداً يذهب جُفاءً، فالنافع الماكث من جنس الصالح المُصلِح، والذاهب جُفاءً من جنس الفاسد المُفسِد. ويتأكّد هذا في أهلية الوراثة، إذ جعل الله وراثة الأرض للصالحين ﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: 105]، فالصالحون أهلٌ لوراثتها لأنّهم أهل إصلاحها لا إفسادها، والبقاء في الأرض لمن طابق سننها بالإصلاح.

وفوق هذا الأصل الجامع صنفٌ أخصّ هو «الباقيات الصالحات» في قوله ﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ [الكهف: 46]، فقيّد وصفُ «الباقيات» العملَ الصالح بقيدٍ زائد على أصله، إذ ليست كلّ صالحةٍ باقيةً بهذا المعنى، بل الباقيات صنفٌ متميّز هو ما يدوم أثره ويتنامى ولو زال صاحبه، من أفعال الخير التي يمتدّ نفعها بعد فاعلها فلا يزول بزواله. فالصلاح في أصله ما يُصلِح في الأرض وينفع فيها، والباقيات الصالحات أرفع صنوفه، ما تنامى أثره ودام نفعه بعد صاحبه.

ومن اقتران هذه الشواهد يتقرّر الحدّ الجامع للعمل الصالح، أنّه العمل المطابق لسنن الإصلاح في الأرض، الذي يُصلِح ولا يُفسد، وينفع فيمكث، نقيض الإفساد الذي يُهلك فيذهب جُفاءً. فالعمل الصالح بهذا ليس قيمةً أخلاقية مجرّدة فحسب، بل مسارٌ يحاكي سنن الوجود فيصلح ويبقى وينمو، والفساد مسارٌ يصادمها فيهلك ويذهب. وهذا يلتئم مع ما تأسّس من أنّ النصّ والكون لا يتناقضان، فالعمل الصالح ما طابق سنن الإصلاح فأثمر بقاءً ونماءً، كما أنّ هلاك الأمم نتيجةٌ حتمية لمصادمة تلك السنن كما تأسّس في فصل السبع المثاني (3.3.1.10)، فالسنن واحدةٌ لا تحابي، تُبقي من طابقها بالإصلاح وتُفني من صادمها بالإفساد.

4.3.8 خلاصة جامعة: الإنسان بين الفعل والسنن والمشيئة المفتوحة

يُفضي هذا البحث في مجموع فصوله إلى إعادة بناء الصورة القرآنية للإنسان والتكليف والعدل الإلهيّ، بعيدًا عن القراءة التجزيئية أو الجبرية التي فصلت النصّ عن الوجود، وحوّلت الخطاب القرآنيّ من نظامٍ كاشفٍ للسنن إلى منظومة أوامرَ وعقوباتٍ منفصلةٍ عن الواقع. فقد تبيّن أن القرآن لا يعالج الخطأ الإنسانيّ بوصفه درجةً واحدة، بل يميّز تمييزًا وجوديًا دقيقًا بين الذنب والسيئة: فالذنب خطأٌ يقع مع المعرفة ويستدعي توبةً سلوكية مباشرة، أمّا السيئة فانحرافٌ منهجيٌّ يقع مع الجهل، لا يُعالَج باللوم، بل بالبيان والهدى وتصحيح الفهم. ومن هذا التمييز ينبثق فهمٌ أعمق لطبيعة العدل الإلهيّ، إذ لا يقوم على العقوبة المجرّدة، بل على سننٍ تضبط العلاقة بين الفعل والنتيجة، فلا يُحاسَب الإنسان إلا على ما عَلِم، ولا يُطالَب بتصحيح ما لم يكن يملك ميزانه المعرفيّ بعد.

كما كشف البحث أن القرآن لا يتعامل مع الحسنة والسيئة قِيَمًا أخلاقيةً مجرّدةً تُسجَّل في سجلٍّ غيبيٍّ منفصلٍ عن الواقع، بل أفعالًا تدخل في نظام الوجود نفسه. فالحسنة تُضاعَف لا لأنها مجرّد طاعة، بل لأنها فعلٌ منسجمٌ مع السنن يقبله الوجود ويُنمّي أثره، أمّا السيئة فلا تُضاعَف لأنها فعلٌ يناقض بنية النظام، فلا يجد في الوجود ما يتجاوب معه. وبذلك يظهر أن الكون ليس مسرحًا صامتًا للأفعال، بل نظامٌ حيٌّ من حيث التفاعل، يقبل ما ينسجم معه، ويعيد إلى الإنسان أثر ما أدخله فيه، دون ظلمٍ ولا محاباة.

وفي هذا السياق يتجلّى مفهوم الإمام المبين لا بوصفه سجلًا غيبيًا مؤجّلًا فحسب، بل موضع انكشاف نتائج التفاعل الإنسانيّ مع السنن، حيث يرى الإنسان سعيه ماثلًا أمامه في صورة واقعٍ أو مسارٍ أو نمط حياةٍ فرديٍّ أو حضاريّ، مصداقًا لقوله ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ﴾. ويتكامل هذا مع مفهوم الكتاب المبين بوصفه نظام الحركة الكونية ذاته، أي تتابع الأسباب والنتائج وترابط المراحل والأدوار، حيث لا تقع حركةٌ، من فعل الإنسان إلى حركة الذرّة، خارج نسقٍ محكمٍ قابلٍ للقراءة لمن ألقى السمع أو فعّل وعيه. فالكتاب ليس أرشفةً، بل انتظامًا، وليس غيبًا مغلقًا، بل بنيةً ظاهرة الآثار.

وعند هذا الحدّ كان لا بدّ من ضبطٍ لغويٍّ دقيق يبيّن أن القرآن لا يتعامل مع العمل كما يتعامل مع الفعل، فالفعل وحدةٌ محدّدةٌ تُعلَم عند وقوعها، أمّا العمل فمسارٌ ممتدٌّ يتكوّن من أفعالٍ متراكبة، ويظلّ مفتوحًا على التصحيح والتوبة والمراجعة. ولهذا لم يقل القرآن «يعلم ما تعملون»، بل قال ﴿إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾، مثبتًا الإحاطة بالمسار واحتمالاته دون أن يجعله في وعي الإنسان قدرًا محتومًا، فعلم الله بالمستقبل علمُ إحاطةٍ بتفاعل الاحتمالات لا علمُ مشهدٍ جاهزٍ مبنيٍّ سلفًا. ومن هنا يتّضح أن التوبة ليست لحظةً لفظية، بل إمكانيةٌ وجودية مشروطة بالزمن والمسار، إذ لا تنفع عند انقطاع القدرة على تعديل ميزان العمل، لأنها لا تُغيّر الماضي، بل تُعيد توجيه المستقبل ما دام مفتوحًا بالفعل.

وتتكشّف في ضوء ذلك حقيقةٌ مركزية: أن القرآن لا يبني المسؤولية على النيات المجرّدة، ولا على الأقوال، ولا على التمنّي، بل على الفعل المنسجم مع السنن. ولهذا كان مقت القول بلا فعل، وكان الظنّ غير المغني عن الحقّ، وكان العلم مرتبطًا بما يُفعل لا بما يُدّعى. وبهذا كلّه يُعاد تعريف التكليف القرآنيّ بوصفه دعوةً إلى الفعل الواعي داخل نظام الوجود، لا إلى الامتثال الأعمى، ويُعاد تعريف العدل الإلهيّ بوصفه سننيةً دقيقة تُري الإنسان أثر اختياره، لا حكمًا اعتباطيًا مفروضًا من خارج الواقع، ويُعاد تعريف الإيمان بوصفه انخراطًا معرفيًا وعمليًا في قوانين الخلق، لا حالةً شعورية منفصلة عن الفعل. فالقرآن لا يُحاسب الإنسان لأنه أخطأ فحسب، بل لأنه رأى ثم اختار، ولا يُنجيه لأنه قال، بل لأنه فعل، ولا يُضاعف الحسنة تفضّلًا مجرّدًا، بل لأن الوجود نفسه يتفاعل مع من انسجم مع سننه. وبذلك يظهر القرآن في جوهر خطابه كتابَ هدايةٍ وجودية، آياتُه في السطور انعكاسٌ لآياته في الآفاق، ودينُه دينُ نظامٍ حيّ، لا دينُ جبرٍ ولا دينُ شعائرَ معزولةٍ عن الواقع.

4.4 الحظّ والنصيب

4.4.1 تمهيد: بين النصيب والحظّ

يختلط في الوعي الدينيّ والاجتماعيّ مفهوم النصيب بمفهوم الحظّ، حتى يُستعملا مترادفين، مع أن الفرق بينهما جذريٌّ يمسّ جوهر المسؤولية الإنسانية ومعنى العمل في ميزان الوحي. فالنصيب هو الواقع المعاش الذي يُنال للإنسان لما هو عليه في حاله، نقطةُ بدايته المعطاة، ميراثًا أو حالًا مفروضًا أو فرصةً أولى غير مكتسبة، قد يكون نعمةً وقد يكون ابتلاءً، لكنه في ذاته لا يدلّ على هدايةٍ ولا على فلاح. فالغنيّ نصيبه الغنى، والفقير نصيبه الفقر، والمولود في سعةٍ نصيبه، والمولود في ضيقٍ نصيبه، إذ النصيب حال الإنسان ابتداءً قبل أن يسعى في تغييره.

أمّا الحظّ فليس حدثًا عشوائيًا ولا قسمةً صمّاء، بل هو الجهد حين يكون صائب الجهة، والسعي حين يسير على الصراط المستقيم، والعمل حين يقترن بالتصويب فينقل الإنسان عن نصيبه إلى حالٍ أعلى. فليس كل من بذل جهدًا محظوظًا، ولا كل من تحرّك مصيبًا، إذ قد يعمل الإنسان باندفاعٍ كبير ومشقّةٍ عظيمة وهو يظنّ أنه على الحقّ، بينما يكون سعيه في غير موضعه، فيضلّ جهده ولا يثمر له إلا الخسارة. ومن هنا فإن الحظّ في المنظور القرآنيّ لا يُقاس بكمّ العمل، بل بصواب الطريق، ولا يتحقّق بكثرة الحركة، بل باتجاهها الصحيح. هو ثمرة السير الواعي في منهج الله، حيث يلتقي العمل البشريّ بالهداية الإلهية، فيُفتح للإنسان من النتائج ما لا يُفتح لغيره ولو بذل جهدًا أعظم. وعلى هذا الأساس يصبح التفريق بين النصيب والحظّ ضرورةً لفهم الآيات التي تتناول السعي والخسارة والتوفيق والنجاة، إذ به يتبيّن لماذا يصل بعض الناس بعملهم إلى الجنة بينما لا يبلغها آخرون رغم ما بذلوه من جهدٍ وتعب.

4.4.2 الحظّ في الميزان القرآنيّ: التصويب المنهجيّ للعمل

يظهر مفهوم الحظّ في القرآن نتيجةً ملازمةً للعمل حين يكون منضبطًا بمنهج الله، لا قسمةً عشوائية ولا مكافأةً بلا سبب. فالحظّ هو التوفيق الناتج عن عملٍ صائب المنهج مقترنٍ بالوعي والصبر، بحيث يثمر نتائج منسجمةً مع الغاية المقصودة، فينقل صاحبه من حالٍ أدنى إلى حالٍ أعلى. ويتجلّى هذا في قوله تعالى ﴿وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾. فالحظّ العظيم هنا ليس موهبةً خارجةً عن الجهد، بل ثمرة العمل المنهجيّ المصحوب بالصبر، إذ الصبر في الرؤية القرآنية ليس سكونًا ولا تعطيلًا، بل أحد نظم الوجود التي تُقوّم الفعل الإنسانيّ وتمنحه الاستمرارية والاتزان، وتحميه من الانحراف الناتج عن التسرّع. وهذا الحظّ العظيم أعلى درجات الحظّ، إذ يقترن في سياق الآية بدفع السيئة بالحسنة ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾، فهو السعي المصوَّب الذي ينقل الإنسان إلى أعلى الأحوال على الإطلاق، الفوز في الآخرة، الذي «لا يُلقّاه» إلا الصابرون الساعون. ولهذا جاء التوجيه ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾، إشارةً إلى أن البناء المعرفيّ والسلوكيّ لا يكون بالقفز على النتائج ولا بتبنّي المعتقدات دون وعي، بل بالتأنّي والدراسة والدخول من المداخل الصحيحة، على ما تأسّس في فصل البرّ والإثم.

ومن هذا المنطلق تتشكّل ثلاثية النجاح القرآنية، فلا تنفصل عن العمل الجادّ الذي يقابل الكسل، ولا عن التفكّر والدراية قبل الشروع فيه، ولا عن الصبر على النتائج دون استعجال. ولهذا لم يأتِ في القرآن ذكر العمل الصالح منفصلًا عن الإيمان، بل قُدّم الإيمان دائمًا مقدّمةً معرفية للعمل، كما في قوله ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾، فالإيمان هنا ليس مجرّد تصديقٍ قلبيّ، بل

تفكّرٌ ووعيٌ وتصويبٌ للنية والمنهج قبل تجلّي الفعل في الواقع، تمامًا كما تسبق الفكرةُ صورتَها المادية. ومن عمل دون هذا التفكّر كان كمن يُساق بعمله سوقًا، فلا يجني منه نفعًا ولا ثمرة.

وفي المقابل يبيّن القرآن كيف يُفقد الحظّ حين يُهمل المنهج، في قوله ﴿مِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾. فنسيان الحظّ هنا لا يعني ضياع نصيبٍ مقدَّر، بل التخلّي عن المسار الذي يفضي إلى الغاية المقصودة. فالذِّكر نفسه مسارٌ صائبٌ محدّدٌ إلى هدف الفوز في الآخرة، من تمسّك به وسار على خطاه أثمر له حظًّا، ومن أهمله ونسيه تخلّى عن المسار الموصِل، فلا حظّ له، أي يخسر ولا يثمر مسعاه ولا يُصوَّب. فهم لم يسيروا في مسارٍ يوصلهم إلى الحقّ الذي ادّعوه، فانحرف مسعاهم إلى وجهةٍ بعيدةٍ عن مراد الله، ففقدوا الحظّ لأنهم أضاعوا طريقه قبل الوصول.

ويتكرّر المعنى ذاته في قوله ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾. فالمخاطَبون نقضوا ميثاق التوحيد، واتّخذوا من دون الله أولياء، وكتموا ما أُنزل إليهم، ثم تجاوزوا ذلك إلى تحريف المعاني عن مواضعها، وبهذا الخلل المنهجيّ لم يعد لمسعاهم حظّ، أي لم يعد مصحوبًا بتصويبٍ ولا توفيق، فلم يُثمر عملهم غايته الكبرى، الجنة ورضوان الله.

ويأتي استعمال لفظ الحظّ حتى في سياق الأحكام التشريعية، كما في قوله ﴿فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾. فلم يقل النصّ «نصيب الأنثيين»، بل استعمل «حظّ»، ليشير إلى أن هذه المعادلة التقسيمية ليست قسمةً جامدة، بل قاعدةٌ مصوَّبة تؤتي أُكُلها على مستوى الفرد والمجتمع، وتقود برؤية الله إلى أفضل النتائج الاجتماعية والاقتصادية على المدى البعيد. فالحظّ هنا صواب القاعدة لا مقدار الموروث، إذ القاعدة نفسها مسارٌ مصوَّبٌ يثمر مآلًا سليمًا في بنية المجتمع، فكانت حظًّا. وهذا يكشف الفرق بين الميراث وقاعدته، فالمال المنقول إلى الوارث نصيبٌ لأنه واقعٌ يُنال لما هو عليه، أمّا القاعدة الناظمة لقسمته فحظّ، لأنها تصويبٌ موصِلٌ إلى الغاية.

وفي المقابل يُنفى الحظّ عمّن يسلك طريقًا منحرفًا، كما في قوله ﴿وَلَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ... يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي الْآخِرَةِ﴾. فالمسارعة في الكفر، بما فيها من استعجالٍ في الرفض والعناد ومحاربة الوحي، جهدٌ بلا تصويبٍ وعملٌ بلا صراط، ولذلك لا يكون له حظٌّ في الآخرة ولا ينال الفوز، أي لا توفيق له ولا مآل محمود. أمّا من تاب وأصلح فقد أعاد توجيه جهده، فعاد إليه الحظّ بمعناه القرآنيّ: العمل المصحوب بالهداية المؤدّي إلى النجاة. فالحظّ في خلاصته الجهد المثمر، أو العمل الذي يسير في الاتجاه الصحيح فيؤدّي إلى نتائج إيجابية تنقل صاحبه إلى حالٍ أعلى.

4.4.3 النصيب في القرآن: ما يُنال بوصفه واقعَ حالٍ لا تصويبَ مسار

تستعمل الآيات لفظ النصيب استعمالًا دقيقًا، يكشف عن طبيعة ما يناله الإنسان بوصفه واقع حاله المعاش، خارج معيار التصويب المنهجيّ للعمل، سواء أكان خيرًا أم مكسبًا عارضًا أم نتيجةً سيئة لم يطمح إليها صاحبها. فالنصيب لا يدلّ في ذاته على هدايةٍ ولا فلاح، بل على ما يُنال للإنسان لما هو عليه في واقعه، لا ثمرةً مباشرة لتصويبٍ ناقلٍ إلى حالٍ أعلى.

ومن هذا المعنى تنطلق الآية المحورية ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ﴾، حيث لا يُقصد بـ«ألم تر» الرؤية البصرية، بل الرؤية البصيرة، رؤية التحليل والتمييز. فالذين أوتوا نصيبًا من الكتاب هم الذين تلقّوا الدين تلقيًا اجتماعيًا موروثًا، لا ثمرة بحثٍ وتدبّر، فكان ما لديهم من الكتاب في حدود النصيب لا الحظّ، أي في حدود الواقع المُنال لا التصويب الموصِل، فلم تتحوّل المعرفة عندهم إلى وعي، ولا الوحي إلى مرجعيةٍ حاكمةٍ في مسار الحياة.

ويظهر المعنى في قوله ﴿أُولَٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا﴾، في سياق الذين قالوا ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً﴾. فهؤلاء سعوا سعيًا صالحًا مرضيًّا، فكان لهم نصيبٌ ممّا كسبوا، أي حصيلةٌ آلت إليهم في واقعهم ممّا كسبت أيديهم. فالنصيب هنا يصف الواقع المُنال ولو كان عن كسب، لأنه يصف ما آل إليه الإنسان من حالٍ لا التصويب الذي ينقله عنه، إذ التجارة مع الله تقوم على المكسب والفضل، وما يؤول إلى العبد من ذلك نصيبه في واقعه.

ويظهر المعنى الأصليّ للنصيب أوضح ما يكون في آيات الميراث، كقوله ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾. فالنصيب هنا المالُ المنقول إلى الوارث، يُنال بلا سعيٍ ناقلٍ من حاله، ولا يرتبط بعملٍ سابقٍ منه، ولذلك لم يُحدَّد بكمٍّ أو نوع، بل قيل ﴿مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ﴾، تأكيدًا على أن

النصيب واقعٌ مفروضٌ مقدَّر لا يُقاس بالاستحقاق العمليّ. وهذا هو الموضع الذي يتبيّن فيه الفرق بين المال الموروث، وهو نصيب، والقاعدة الناظمة لقسمته ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾، وهي حظّ، إذ الأول واقعٌ يُنال والثانية نظامٌ مصوَّب.

ويأتي المعنى نفسه في قوله ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾، إذ النصيب هنا ليس أجرًا مقابل خدمة، لأن الأجر معقودٌ على العمل المباشر، وإنما هو مكسبٌ يقع ضمن عقدٍ أو التزامٍ اجتماعيّ، فيقع في دائرة الواقع المُنال لا المقابل المحدّد. وفي سياق الصراع والاصطفاف يلفت القرآن إلى دقّة المصطلح حين يتحدّث عن الغلبة الظاهرية فيقول ﴿وَإِن كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ﴾، ولم يقل «حظّ». وهذه لفتةٌ بيانية دقيقة، إذ الكافر بحسب المنظور القرآنيّ لا يكون محظوظًا أبدًا، لأن الحظّ هو الجهد المصوَّب المؤدّي إلى النجاة، بينما ما يناله الكافر من تفوّقٍ أو غلبةٍ نصيبٌ عارضٌ لا يحمل في ذاته قيمة المصير ولا دلالة الفلاح.

ويبلغ هذا التفريق ذروته في قوله ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ ۚ أُولَٰئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُم مِّنَ الْكِتَابِ﴾. فالذين افتروا على الله وكذّبوا بآياته لم يسلكوا طريقهم طمعًا في الخسران، بل ظنّوا باجتهادهم الخاطئ أنهم ماضون إلى فوزٍ ونعمة، فلمّا انتهى مسارهم إلى الخزي عبّر القرآن عن ذلك بالنصيب، لأن هذه العاقبة لم تكن مقصدهم ولم يخطّطوا لها، بل وقعت عليهم حصيلةَ مسارٍ خاطئٍ لم يُصحَّح. والكتاب هنا مجموع الخطوات المنهجية الفاسدة التي تراكمت فصاغت عنوان مصيرهم، فكان نصيبهم منها ما لم يريدوه ولم يتوقّعوه.

وعلى هذا الأساس يتّضح أن النصيب في القرآن ليس علامة رضًا ولا دلالة فلاح، بل وصفٌ للواقع المُنال، أو لما يترتّب على مسارٍ لم يُبْنَ على منهجٍ صحيح. ومن هنا يصبح النصيب، إذا لم يُرفق بالحظّ الناقل عنه، مدخلًا للفراغ المعرفيّ وقابليةً للانزلاق، وهو ما يفسّر اقترانه في مواضع بالإعراض وشراء الضلالة والإيمان بالجبت والطاغوت.

4.4.4 خلاصة جامعة: الحظّ والنصيب بين المنهج والنتيجة

يتبيّن من هذا الفصل أن الحظّ والنصيب ليسا مترادفين في الميزان القرآنيّ، بل مفهومان متمايزان تمايزًا يمسّ جوهر المسؤولية الإنسانية ومعنى العمل والمصير. فالنصيب هو الواقع المعاش الذي يُنال للإنسان لما هو عليه في حاله، نقطةُ بدايته المعطاة، وُرِث أو كُسِب على السجيّة، ما لم يقترن بتصويبٍ ناقلٍ إلى حالٍ أعلى. والحظّ هو ذلك التصويب نفسه، الجهد المثمر حين يكون صائب المنهج واعيًا بجهته مقترنًا بالتفكّر والصبر، فينقل صاحبه عن نصيبه إلى حالٍ أعلى، ويؤدّي إلى النتائج التي أرادها الله للإنسان، وعلى رأسها النجاة والفلاح.

ويتدرّج الحظّ بهذا المعنى ثلاث درجاتٍ متّسقة، فهو تصويب القاعدة في بنية المجتمع كما في حظّ الأنثيين، ونقل الواقع الدنيويّ من حالٍ أدنى إلى أعلى بالسعي والكدّ والرؤية السليمة، والفوز الأخرويّ الذي هو الحظّ العظيم الذي لا يُلقّاه إلا الصابرون. وجامع هذه الدرجات أن الذِّكر نفسه مسارٌ مصوَّبٌ إلى الفوز، من تمسّك به ناله الحظّ، ومن نسيه فقده. ولهذا ارتبط الحظّ في القرآن بالتصويب وبصواب النظام وبالتوفيق الذي لا يُعطى إلا لمن سار في الطريق الصحيح ولو قلّ عمله.

أمّا النصيب فلا يدلّ في ذاته على رضًا ولا هداية، بل يصف ما يُنال من واقعٍ أو يترتّب على مسارٍ دون أن يكون ثمرة تصويبٍ ناقل. ولهذا صحّ أن يُنسب النصيب إلى المؤمن والكافر على السواء، بينما لا يكون الحظّ إلا لمن استقام مسعاه على الصراط المستقيم. وبهذا التفريق يتّضح أن كثيرًا من مظاهر التفوّق أو الغلبة أو التديّن الشكليّ قد تكون نصيبًا لا حظًّا، وأن كثرة العمل أو شدّة السعي لا تضمن الفلاح ما لم يكن المنهج صحيحًا، وأن فقدان الحظّ لا يعني ضياع نصيبٍ مقدَّر، بل ضياع الطريق قبل الوصول، وأن الانفصال بين الجهد والتصويب أخطر ما يهدّد العمل الإنسانيّ، لأنه يفرغه من ثماره ويحوّله إلى حركةٍ بلا مآل.

وعلى هذا الأساس يصبح الحظّ معيار النجاة، والنصيب وصفًا للواقع المُنال، فإذا اجتمع النصيب بالحظّ أثمر فضلًا وفلاحًا، وإذا انفرد النصيب عن الحظّ فتح الباب للفراغ المعرفيّ والانحراف المنهجيّ وقابلية الوقوع في الجبت والطاغوت. وهكذا لا يعود السؤال كم عمل الإنسان، بل هل كان عمله مصوَّبًا، وهل نقله سعيه عن نصيبه إلى حظٍّ يبلغ به النجاة.

4.5 الجبت والطاغوت والبيت

4.5.1 تمهيد

تبدأ الآية المحورية لهذا البحث بنداءٍ تأمّليّ عميق ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَٰؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا﴾. وقد تأسّس في فصل الحظّ والنصيب أن النصيب ما يُنال بوصفه واقع حالٍ خارج معيار التصويب المنهجيّ، وأن الذين أوتوا نصيبًا من الكتاب هم الذين تلقّوا الدين تلقيًا اجتماعيًا موروثًا، لا ثمرة بحثٍ وتدبّر، فبقي ما لديهم من الوحي في حدود الاسم والشكل، لا في مقام الوعي والاحتكام.

ومن هنا تتكشّف طبيعة انحرافهم حين يُدعَون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ﴿ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُم مُّعْرِضُونَ﴾، فالإعراض ليس خطأً عابرًا، بل علامةٌ على أن المرجعية لم تعد الكتاب، بل ما اعتاده الإنسان وما ورثه. ثم يتجاوز الأمر الإعراض إلى تبنّي بدائل للكتاب واعتناقها دينًا، حتى يصير الضلال مشترًى بإرادةٍ واعية ﴿يَشْتَرُونَ الضَّلَالَةَ﴾. وعند هذه النقطة يختلّ ميزان التمييز، فيُرى غير المؤمن قدوةً، إذ يقولون عن الكافرين ﴿هَٰؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا﴾، لأن معيار الحقّ لم يعد الوحي، بل الموروث أو المصلحة أو الهوى. ويجسّد إبليس هذه القابلية حين يقول ﴿لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾، إذ يكفي أن يُلقي الإنسانُ زمامَ عقله لغيره حتى يصير صيدًا سهلًا للوسوسة والتقليد.

وعلى هذا الأساس يُفهم اقتران النصيب من الكتاب بالإيمان بالجبت والطاغوت، فحين يغيب التدبّر والاحتكام يتكوّن فراغٌ معرفيٌّ وروحيٌّ لا يلبث أن يملأه الجبت بالأوهام والطاغوت بالمرجعيات البديلة، بينما يكون البيت بمعناه القرآنيّ النظامَ المقابل الذي يحفظ للإنسان مركزه وميزانه وأمنه.

4.5.2 الجبت

الجبت في أصله اللغويّ الصنم أو التميمة التي يتّخذها المشركون لدفع البلاء أو جلب الخير، لكنه في الآية يرمز إلى كلّ باطلٍ يُعتقد به دون دليلٍ من عقلٍ أو كتابٍ أو سنّةٍ كونية. وهو نتاجٌ طبيعيٌّ للنصيب، فحين يرث الإنسان دينًا دون أن يجتهد فيه تبقى نفسه فارغةً من اليقين، فتمتلئ بالأوهام. ومن صوره أن يعتمد الإنسان التطيّر في الإقدام والإحجام، أو يعتقد أن رقيةً تُردَّد بلا فهمٍ تُغيّر قوانين الكون، أو يعلّق التمائم والتعاويذ لدفع العين، أو يتشاءم بالطيور والأيام والأرقام، أو يظنّ أن الحظّ والبركة يكمنان في أشياء باطلة دون سببٍ كونيّ، أو يفسّر كلّ فشلٍ ومرضٍ بالسحر والتلبّس دون رجوعٍ إلى الأسباب الطبيعية والنفسية، أو يكرّر ألفاظًا دينية ظنًّا أنها تفتح أبواب الرزق وتُنجي من البلاء دون أن يشفعها عملٌ ودون أن تؤخذ بسياقها الفكريّ أو التشريعيّ.

وكلّ هذا لا يقرّبه من الله، بل يُبعده عن منهج التفكّر والتعلّم الذي دعا إليه القرآن. فالجبت في جوهره اعتقاد الجهل، نظامٌ عاطفيٌّ سطحيٌّ يُرضي الرغبة في الحماية دون أن يبني وعيًا أو مسؤولية، ويُفقد الإنسان إرادته في التصرّف بناءً على المعرفة. وهو يلتحم مع ما تأسّس في فصل نتائج الفعل من أن الوجود لا يتجاوب مع القول المنفصل عن العمل ولا مع الفعل الظنّيّ الذي لا أصل له في السنن، إذ الجبت في حقيقته فعلٌ ظنّيٌّ يتوقّع أثرًا وجوديًا من سببٍ لا علاقة له بالواقع.

4.5.3 الطاغوت

الطاغوت لغويًا من «طغى»، أي تجاوز الحدّ واستبدّ، وفي السياق القرآنيّ هو كلّ ما يُرفع ليُعبد أو يُطاع أو يُتّخذ مرجعًا مقابل الكتاب. والآية تضعه في مقابل الذين أوتوا نصيبًا من الكتاب، ممّا يدلّ على أن الطاغوت ليس خطأً فرديًا، بل بديلٌ منهجيٌّ للوحي. وهو يشمل من يُطاع في التحليل والتحريم بلا تفكّرٍ ولا تعقّل، وكلَّ قولٍ بشريٍّ يُجمَّد فيُقدَّس على حساب الوحي، والأعراف الاجتماعية التي تُلبَس لباس الدين، وكلَّ اجتهادٍ وضعيٍّ يُقدَّم على منهج الله.

فالطاغوت في جوهره الدين الموازي، نظامٌ كامل يغطّي الحقّ ويهمّش الكتاب ويجعل من الوراثة سندًا للتشريع. ومن تربّى على نصيبٍ من الدين دون تمحيص لا يجد أمامه إلا أن يُسلّم لهذا النظام، لأنه لم يجتهد ليعرف ولم يفكّر في غيره. والطاغوت لا يُعلن صراحةً عداوته للوحي، بل ينسج نفسه في ثنايا الدين، فيحوّله من دينٍ معرفيٍّ تحرّريّ إلى دينٍ طقسيٍّ سلطويّ، يركّز على الولاء لا على الفهم، وعلى الطاعة العمياء لا على الوعي والاجتهاد. وبهذا الاستتار المتّسق ذي الثقل الفكريّ يتبيّن أن الطاغوت مصداقٌ من مصاديق الجِنّة التي تأسّست في فصل الإنس والجنّ، إذ الجِنّة كتلةٌ مستترةٌ متّسقة الفعل ذات وزنٍ في الفكر المجتمعيّ، والطاغوت هو هذه الكتلة المستترة حين تُرفع مرجعيةً بديلةً مقابل الوحي. فكلّ طاغوتٍ جِنّةٌ مستترةٌ وازنة، وليس كلّ جِنّةٍ طاغوتًا، إذ قد تستتر الكتلة دون أن تُنصَب مرجعًا للتشريع. ولهذا كان من أظهر مصاديقه أولئك الذين مهّدوا الطريق على غير مساره من المتبوعين الذين يُتلقّى عنهم بلا تمحيص.

ولهذا فإن الكفر بالطاغوت ليس انفصالًا شكليًا، بل موقفٌ وجوديٌّ جذريّ، أن يعلن الإنسان بوعيٍ تامٍّ بُعده عن كلّ مرجعيةٍ تناهض وحي الله، وأن يجاهد بالحكمة والموعظة الحسنة في كشف زيف هذا الدين الموازي وتفكيك سطوته. ويربط القرآن هذا الموقف بتبيّن الرشد من الغيّ بالبصيرة لا بالإكراه، في قوله ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾. فنفي الإكراه ليس تخييرًا في الحقّ، بل بيانٌ أن الإيمان لا يثبت إلا متى تبيّن الرشد من الغيّ بالوعي، فمن كفر بالطاغوت عن بصيرةٍ وآمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها. فهو ليس مؤمنًا بالاسم، بل من أهل اليقين، قد ميّز الصراط المستقيم من سبل الضلال، وعرف الحقّ من بصيرته لا من ميراثٍ أو تقليد، فلا يُخاف عليه أن يهوي ولو مال في طريقه، لأن جذوره في الوحي ووعيه على الحقيقة، فلا تزحزحه رياح الهوى ولا يغريه بريق الطاغوت. ويتّصل هذا بمقام الإله الذي تأسّس في موضعه، إذ إفراد الله بمصدرية الهداية هو عين الكفر بكلّ مرجعيةٍ تنازعه هذا المقام.

4.5.4 البيت

البيت ما بات عليه الشيء، أي ما استقرّ إليه الأمر، فهو الهوية الفكرية والنظام المفاهيميّ الذي ينتهي إليه الناس ويستقرّون عليه. وقد تأسّس في فصل البِرّ والإثم أن البيت ليس مكانًا جغرافيًا، بل نظامٌ عقديٌّ أو تشريعيٌّ أو معرفيٌّ يستقرّ في وعي المجتمع بعد اختباره. وهنا يتجلّى هذا المعنى في وصفه القرآنيّ ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾، فالمثابة موضع الرجوع إلى مركز الاحتكام، والأمن حرية التفكير من الخوف والوهم، فالبيت بهذا الضابطُ الفكريُّ والناظمُ العقديُّ لما يختلف فيه الناس.

ومن هنا فإن قوله ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾ لا يشير إلى أوّل هيكلٍ في الزمان، بل إلى أوّل نظامٍ تعايشيّ منزَّلٍ من عند الله عند أوّل تجلٍّ جماعيّ للبشر كتكتّلٍ واعٍ. فحين اجتمع الناس اقتضت حكمته أن يُنزّل لهم نظامًا يوحّد مفاهيم العدل ويرشد سلوكهم ويعلّمهم كيف يتعايشون، وهو مباركٌ لأنه يولّد الخير ويثمر الحياة، وهدًى للعالمين لأنه يحتوي منهجًا كونيًا في التشريع والسلوك لا يخصّ جماعةً دون أخرى.

ويتّسق هذا مع ما تأسّس في فصل البِرّ من قوله ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ ۗ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾، فالدخول من الظهور تعجّلٌ في اعتناق المفاهيم والأفكار لمجرّد ظهورها وانتشارها، قبل أن تُختبر وتُدرَس جذورها وتُوزَن بموازين الوحي والعقل. والدخول من الأبواب أن يُتبيَّن ويُنظَر توافق الفكرة مع المنطق، فلا تُقبل إلا بعد أن تُدخَل من بابها الذي أنزلها الله أو بنى عليها العقل السليم. وهذا هو الفرق بين الناس في المجتمعات التي تستقرّ على الطقوس الظاهرة والإيمان الموروث، والمجتمعات التي تستقرّ على الجدّ والمنطق، فكلٌّ يكشف بيته الفكريّ ما باتت عليه جماعته من مسارٍ مفاهيميّ.

وإذا كان البيت يعبّر عن الهوية الفكرية، فإن «البيات» يعبّر عن امتدادها في الثبات الروحيّ، في قوله ﴿وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا﴾. فالبيات هنا ليس مجرّد بقاءٍ ليليّ، بل استقرارٌ روحيٌّ عميقٌ في العبادة، حيث يبلغ المؤمن ثباتًا وجوديًا مع ربه لا تزعزعه الشبهات، إذ من استقرّ بيته الفكريّ على الوحي استقرّ قلبه على الحقّ، فالبيات ثمرة البيت لا معنًى منفصلًا عنه.

ومن هنا فإن البيت في القرآن مرآة هوية ساكنيه، فكما يكشف بيت العنكبوت، أوهنُ البيوت، عن نظامٍ وجوديٍّ قائمٍ على الوهن والانفصال وعدم الاستقرار، كذلك يعلن بيت الإنسان عن هويّته الفكرية، أبُني على وحيٍ أم على وهم. فالذي تربّى على نصيبٍ من الكتاب إن لم يجاهد في فهمه لم يكن البيت له مرجعًا، بل صار مهربًا من التفكير. أمّا من جعل كتاب الله بيته الحقيقيّ، بيت الفكر وبيت التشريع، فهو وحده من ينجو من الجبت والطاغوت، لأن البيت القرآنيّ ضدّ الوراثة العمياء، إذ لا يُورَث، بل

يُكتسَب بالبحث والتدبّر والاجتهاد. فالبيت ليس مكّة وحدها، بل كلّ فضاءٍ يقيم فيه الإنسان حياته على أساسٍ من الحقّ والعدل والفهم، فيراجع نفسه ويصلح فكره ويعيد ترتيب أولوياته وفق وحي الله، أمّا من جعل النصيب غايةً فيبني حياته على رمالٍ تذروها أولُ ريحٍ من الشكّ أو الفتنة.

4.5.5 خاتمة الفصل

الآيات التي تتحدّث عن الذين أوتوا نصيبًا من الكتاب ليست تشخيصًا لتاريخٍ مضى، بل إنذارٌ وجوديٌّ دائمٌ لكلّ من تلقّى المعرفة دون أن يبني منها وعيًا. فالنصيب ليس مِلكًا، بل فرصةٌ أولى كالبذرة، لا تثمر إلا إذا سُقيت بالتدبّر ونُمّيت بالاجتهاد. ومن رضي بالنصيب فارغَ الجهد والتمحيص انفتح قلبه لفراغ لا يلبث أن يملأه الجبت بالوهم فيستبدل الحكمة بالطيرة والفهم بالتعاويذ، ويستولي الطاغوت على إرادته فيُطاع من لا يستحقّ الطاعة ويُقدَّس من لا يستحقّ التقديس، فيصير دينه دين عادةٍ لا بصيرة، وولاءً لا حقّ فيه.

أمّا من جعل كتاب الله بيته، لا زيارةً بل سُكنى، فقد بنى هويّته على نظامٍ وجوديٍّ مباركٍ وهادٍ. فبيته ليس مكانًا يُزار، بل مقامًا يُقام، مقام الفهم من أبوابه لا من ظهوره، ومقام العبادة التي تستقرّ في القلب، ومقام الولاء لله وحده بعد كفرٍ صريحٍ بكلّ طاغوتٍ يناهض الوحي. ومن استمسك بهذا البيت فقد استمسك بالعروة الوثقى، لا يهوي ولو انزلق، ولا يضلّ ولو التبس عليه الطريق، لأنه لم يرث الحقّ، بل اكتشفه، فكان عنده نورًا لا وراثة. فالعبرة ليست أن يؤتى الإنسان نصيبًا فيرضى به، بل أن يستحقّ الكتاب فيكون له نظامًا لا شعارًا، ووعيًا لا تقليدًا، وحياةً قائمةً على الفهم لا صورةً جوفاء.

4.6 الكفر والإيمان: موقفان وجوديّان لا هويّتان ثابتتان

4.6.1 تمهيد تعريفيّ

الإيمان والكفر في القرآن ليسا صفتين ذاتيّتين تُلصقان بالإنسان إلى الأبد، بل موقفان واعيان يتحدّدان بحسب العلاقة مع ما يُعرض من حقٍّ أو باطل. فالإيمان ليس مجرّد قول، والكفر ليس مجرّد جهلٍ ولا سكوتٍ ولا حياد، بل موقفٌ عدائيٌّ معلَنٌ وحركةٌ مناهضة. فالإيمان قبولٌ بالحقّ بعد تفكّرٍ وطمأنينةٌ إليه، والكفر تغطيةٌ للحقّ بعد وضوحه وإعلانُ عداءٍ له وتحرّكٌ ضدّه. ومن لم يؤمن بأمرٍ ولم يعلن مناهضته ولم يتحرّك ضدّه فليس كافرًا به، بل ساكتٌ أو متوقّف، إذ الكفر فعلٌ لا حال. ومن هنا قد يؤمن الإنسان بالحقّ في موضعٍ ويكفر به في موضعٍ آخر، وقد يكفر بالباطل فيرفضه ويناهضه فيكون موقفه حقًّا. أمّا من آمن بالباطل فلم يكفر، بل جهل، إذ إيمانه بالباطل ثمرةُ إشراكٍ سابقٍ وتقليدٍ موروث، لا موقفُ عداءٍ واعٍ. فالعبرة بما يُؤمَن به أو يُكفَر به وبطبيعة الموقف، لا بالاسم الذي يحمله صاحبه.

4.6.2 الإيمان: تفكّرٌ واعٍ يؤدّي إلى طمأنينة وجودية

الإيمان لغويًا مشتقٌّ من «الأمن»، وهو ضدّ الخوف والريبة. والإنسان بفطرته يخاف ممّا يجهله، لأن الجهل يولّد الريبة، والريبة تولّد القلق. ومن هنا فالإيمان لا يُفرض ولا يُورَّث ولا يُكتفى فيه بالتقليد، بل هو حالةٌ وجودية تنشأ بعد أن يُجري الإنسان عمليةً واعية من التفكّر والدراسة والتبيّن، حتى إذا وقف على حقيقة ما يُعرض عليه ذهبت عنه الريبة وسكنت نفسه فأَمن. وهذا الأمن المعرفيّ هو عين ما يحقّقه البيت في فصل الجبت والطاغوت والبيت، إذ الأمن فيه حرية التفكير من الخوف والوهم، فمن استقرّ بيته الفكريّ على الوحي أمن من ريبة الجهل.

ويجسّد هذا المعنى دعاء إبراهيم عليه السلام ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾. فإبراهيم لم يكن في كفر، بل في ريبةٍ مشروعةٍ تجاه أمرٍ غيبيّ، فطلب رؤيةً تزيل الشكّ، لأن إيمانه رغم وجوده لم تكتمل طمأنينته الوجودية. فالإيمان الحقيقيّ ليس أن تقول آمنتُ، بل أن يذهب عنك الخوف لأنك عرفت. ومن هنا قد يبدأ الإنسان رحلته مرتابًا، ثم يتأمّل ويسأل ويقارن ويحقّق، فإمّا أن يصل إلى يقينٍ فيؤمن، أو أن يتبيّن له عدم جدوى ما يُعرض عليه فيتركه، وهذا أيضًا موقفٌ ناتجٌ عن تبيّنٍ واعٍ لا عن تعصّبٍ أو هوى.

فالإيمان في القرآن ليس موقفًا عاطفيًا ولا قولًا باللسان، بل حالةٌ معرفيةٌ وجودية تنشأ حين يزول الشكّ بعد تفكّرٍ واعٍ ودراسةٍ دقيقة، ولهذا يربطه التنزيل مرارًا بالعقل والقلب المتدبّر والبحث الجادّ. فمن آياته ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾، فاليقين بالآخرة، وهو جوهر الإيمان، ليس ناتجًا عن وهم، بل عن تبيّنٍ إمّا عبر دراسة الكون أو تحليل ما أنزله الله، حيث يجد الإنسان تناسقًا بين الكون والوحي فيطمئن.

ومن علامات غياب الإيمان غلق القلب عن التفكّر، كما في قوله ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَل لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾. فالقلب في القرآن ليس عضلةً، بل مرجع التفكير والتمييز، ومن لم يجعله موضع تدبّرٍ ومقارنةٍ لم يمكنه أن يحقّق الإيمان، لأنه لم يحقّق الفقه. وإنما يحقّقه من يتلو الكتاب حقّ تلاوته ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾، فحقّ التلاوة ليس قراءةً صوتية، بل تدبّرٌ وتحليلٌ وبحثٌ عن التناسق الداخليّ، فإذا وجد القارئ في الكتاب الحكمة والاتّساق مع الواقع اطمأنّ قلبه فآمن.

وقد يؤمن الإنسان بالباطل عن جهل، كما في قوله ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ﴾، فالنصيب كما تأسّس في فصل الحظّ والنصيب وراثةٌ فكرية سطحية لا تقوم على فهمٍ بل على تقليد، فتجعل صاحبها يتبع الشارع الموازي لا الوحي، فيطمئنّون إلى أوثانٍ فكرية، فيكون إيمانهم ضلالًا لا هدًى. وليس هذا كفرًا منهم بالحقّ، بل جهلٌ ثمرةُ إشراكٍ سابقٍ وتقليدٍ موروث، إذ الإيمان بالباطل غير الكفر بالحقّ. ومن هنا كان أعمق المؤمنين الراسخين في العلم ﴿لَّٰكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾، لأنهم يدركون أن الوحي ليس خرافةً، بل منظومةٌ وجودية دقيقة تتوافق مع قوانين الكون وتناغم الفطرة وعمق العقل.

ولا يقتصر الإيمان على النصّ، بل يمتدّ إلى آيات الآفاق ﴿انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾، فالذين يؤمنون هم الذين يتأمّلون فيرون في النبات والمطر وتنوّع الثمار دلالاتٍ على خالقٍ واحد، فإذا جاءهم الوحي ازدادوا إيمانًا، لأنهم يقرأون قرآن الواقع قبل قرآن النصّ. ومن لا يسلك هذا المسلك يصيبه الرجس ﴿كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾، والرجس في جوهره التشتّت الذهنيّ وعدم الاتزان الوجوديّ، فلا رؤيةٌ واضحة ولا مسارٌ مستقيم، بل تخبّطٌ بين الآراء والعادات والمصالح. ومن علامات هذا التخبّط اتّخاذ الشيطان وليًّا ﴿إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾، لأن الشيطان لا يغوي العقل الواعي، بل يستغلّ الفراغ الفكريّ ليملأه بالوهم والتقليد والهوى.

ولهذا أنزل الله كتابًا ليس ليُتلى فحسب، بل ليُدرَس ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾، فالتفصيل على علمٍ يعني أن الكتاب مُعَدٌّ للعقل الذي يبحث، لا للسانٍ يردّد. وأعلى ما يبلغه المؤمن أن تُكتب له الرحمة حين يحقّق شروط الإيمان الواعي ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾، فالتقوى رفضٌ للشرك في التشريع، وإيتاء الزكاة تطهيرٌ للنفس بالمعارف على ما تأسّس في فصل الزكاة من أنها حالة نماء، والإيمان بالآيات جعلُ الوحي مرجعًا أوّلَ لا ورقةً في مزاد المذاهب.

ومن هذا المنظور يظهر أن الإيمان سابقٌ للعمل، لأنه الأساس المعرفيّ الذي يُبنى عليه السلوك، فكما يسبق المخطّط الهندسيّ البناء يسبق الإيمان الواعي العمل الصالح، فمن لم يدرك لماذا يفعل لم يُقبل منه ما فعل. فالإيمان في القرآن وظيفةٌ عقليةٌ وجودية لا تحقّقها الشهادة وحدها ولا تمنحها الصلاة وحدها، بل يحقّقها التفكّر ويثبّتها التبيّن وتختمها الطمأنينة. ومن لم يسلك هذا المسلك كان إيمانه اسمًا يفتقر إلى مسمّاه.

ويتجلّى هذا في مفتتح الكتاب ﴿الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾، فالكتاب لا ريب فيه في ذاته، لكنّ ذهاب الريب لا يتحقّق إلا لمن سلك مسلك التفكّر، ولهذا كان هدًى للمتّقين لا لكلّ قارئ. وجاء وصفهم بـ«يؤمنون» بصيغة الاستمرار لا «آمنوا»، ومتعلّقه «الغيب»، فدلّ على أن إيمانهم بحثٌ متواصلٌ ونظرٌ ممتدٌّ فيما وراء المدرَك لا ينقطع، على ما تأسّس في فصل الإيمان بالغيب والملائكة من أن الإيمان بالغيب تدبّرٌ مفتوح لا تصديقٌ ساكن. فمن كان هذا دأبه وجد الكتاب متّسقًا مع فكره لا متعارضًا معه، فذهب عنه الريب، إذ الكتاب مقروء الوجود في النصّ، فمن قرأه متناظرًا مع الواقع والمنطق وجد قرآن النصّ مطابقًا لقرآن الواقع.

4.6.3 الكفر: تغطيةٌ وموقفٌ عدائيّ بعد وضوح الحقّ

الكفر لغويًا مأخوذٌ من «الكَفْر»، أي التغطية، كمن يغطّي البذرة في التراب. وفي القرآن لا يأتي الكفر بمعنى عدم الإيمان وحده، بل فعلًا نشطًا من الإنكار أو التشويه بعد وضوح البيّنة. ويكشف هذا الأصلَ قوله ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ﴾، حيث الكفّار هم الزرّاع الذين يغطّون البذور بالتراب، فالكفر تغطيةٌ في أصله. ومن هنا فالكفر موقفٌ عدائيٌّ معلَنٌ وحركةٌ مناهضة، لا حالٌ داخليّ ولا سكوتٌ ولا حياد. فمن لم يؤمن بأمرٍ ولم يعلن مناهضته ولم يتحرّك ضدّه فليس كافرًا به، بل متوقّفٌ أو ساكت، إذ الكفر فعلٌ لا مجرّد غياب.

ويتجلّى هذا في الذين ناصبوا دعوة محمدٍ العداء، فلم يجهلوا أنها حقّ، بل أعلنوا مناهضتها وسخّروا المال والسلطة والسيف حتى قاتلوا في بدرٍ ليطفئوا نور الله. فهؤلاء كفّارٌ لأنهم أرادوا تغطية الحقّ بعد وضوحه وتحرّكوا ضدّه، لا لمجرّد عدم إيمانهم. ومن هنا لم يكن كلّ من لم يؤمن بالرسالة كافرًا بها، بل الكافر من نصب لها العداء وعمل على طمسها، أمّا من توقّف أو بقي على حيادٍ فلم يتّخذ موقف المناهضة فلم يكن داخلًا في وصف الكفر، إذ الوصف معقودٌ على الفعل العدائيّ لا على غياب الإيمان.

ومن أوضح الصور المؤدية للكفر الاستكبارُ عن قبول التشريع المستجدّ مع العلم بأنه من عند الله، كما في قوله ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ﴾. فهم يعرفون أن ما أُنزل على محمدٍ من عند الله لأنه يصدّق ما معهم، لكنّ الكبر والغيظ من أن يُنزِّل الخير على غيرهم يحملهم على تغطية الحقّ واتّخاذ موروثهم وثنًا فكريًا لا يُراجَع. فكفرهم هنا ليس جهلًا، بل تغطيةٌ واعية لحقٍّ تبيّن لهم، وهو عين الكفر بمعناه الفاعل.

وأوضح مظاهره التفريق بين الله ورسله ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ﴾. فالإيمان بالله هنا إيمانٌ بالتشريع الثابت المشترك بين الرسالات كلّها، من التوحيد والعدل والرحمة والمحكمات الكلية، والإيمان برسله إيمانٌ بالمستجدّ المخصوص بكلّ رسالةٍ في زمنها. والنصّ جاء بـ«رسله» مضافةً بضمير العائدية إلى الله، فدلّ على أن هذا المستجدّ منسوبٌ إلى الله نفسه لا إلى الرسول استقلالًا، إذ التشريع كلّه إلهيّ ثابتُه ومستجدُّه، على ما تأسّس في فصل القرآن والكتاب من طبقات التشريع. فالتفريق بين الله ورسله رفضٌ للمستجدّ المنسوب لله مع قبول الثابت، وهو تجزئةٌ للتشريع الإلهيّ الواحد.

وهذا المستجدّ يشمل في بنيته إسقاط بعض الأحكام التطبيقية الخاصّة برسالةٍ سابقةٍ لم تعد مجدية مع تطوّر الناس في زمنٍ مغاير، وإحداث تشريعاتٍ جديدة متناغمة مع الزمن الجديد، دون أن يمسّ ذلك الثابت في التشريع. فالإسقاط والإحداث يجريان في طبقة التفصيل المتغيّر المخصوص بكلّ أمّة، لا في المحكمات الكلية، على ما تأسّس في فصل النسخ من أن التشريع الإلهيّ ثابتٌ في جوهره، وأن ما يقع بين الرسالات رفعٌ لحكمٍ تطبيقيٍّ سابقٍ لا نسخٌ للثابت ولا إبطالٌ له، ومفتاحه ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، فالمحو والإثبات في المتغيّر، وأمّ الكتاب هي الثابت المحفوظ. فمن قبِل ما وافق كتابه ورفض ما جدّ في الرسالة المحمدية أو ما رفعته من أحكامٍ تطبيقية سابقة، فقد كفر بالمستجدّ، وهو كفرٌ بالربوبية، إذ الرب هو المدبّر للأنظمة الوجودية المتغيّرة بحسب أزمانها، على ما تأسّس من أن التدبير المتغيّر مجال الربوبية.

ومن يجهل الوجود ويميل إلى الخرافة يكفر بالرحمن ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَٰنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ﴾. فالرحمن كما تأسّس في فصل منظومة الرحمن هو الاسم الذي يتجلّى في النظام الوجوديّ القائم وتكوينه، فالكفر به تغطيةٌ لهذا النظام وإنكارٌ لقراءته، إذ الجنة ليست جزاءً على الأقوال بل على العمل ﴿أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، فمن فصل الاسم عن الفعل واكتفى بالكلام دون العمل في نظام الوجود فقد غطّى منظومة الرحمن التي تقوم على التفاعل لا على اللفظ.

وأخطر صوره أن يناهض الإنسان الحقّ وهو ينعم بآيات الله ﴿أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ﴾. فالكافر بمعناه الفاعل ليس من جهل فحسب، بل من غطّى نعمة الله، أي آياته في الكون والوحي، وتحرّك ضدّ الحقّ ناصرًا للوهم. على أن الجمع في الآية بين الإيمان بالباطل والكفر بالنعمة يكشف الفرق بينهما: فالإيمان بالباطل جهلٌ، والكفر بالنعمة موقفُ عداءٍ، فبيّن النصّ أنهما حالتان متغايرتان لا واحدة.

ومن هنا يتبيّن أن الكفر موقفٌ ومنهجٌ لا سِمةٌ خلقية، وقد يكون موقفًا محمودًا حين يكون كفرًا بالباطل. فمن يكفر بالطاغوت، أي يرفض أن يُشرَك مع الله في التشريع ويناهض هذا الإشراك، فقد استمسك بالعروة الوثقى، وقد يكون من أهل النجاة وإن لم

يُسمّ نفسه بذلك، لأن العبرة بالموقف لا بالاسم، على ما تأسّس في فصل الجبت والطاغوت. وفي المقابل من كفر بالمستجدّ في التشريع وغطّاه، ولو صلّى وصام وحجّ، فقد كفر بالربوبية وصار من أهل الخسران رغم ظاهره. فالكفر إذن يدور مع متعلَّقه: كفرٌ بالحقّ فيكون خسرانًا، وكفرٌ بالباطل فيكون نجاة، والفيصل ما يُكفَر به وطبيعة الموقف منه.

خاتمة الفصل: الطريق يُبنى بالموقف لا بالاسم

يتبيّن من مجموع ما تقدّم أن الإيمان ليس بطاقةً تُحمل، والكفر ليس ختمًا يُلصَق، بل كلاهما موقفٌ يُتّخذ واستجابةٌ تُقدَّم تجاه ما يُعرض من حقٍّ أو باطل. فالإيمان طمأنينةٌ إلى الحقّ بعد تبيّنه وقبولٌ له، والكفر تغطيةٌ للحقّ بعد وضوحه وإعلانُ عداءٍ له، أو تغطيةٌ للباطل ومناهضةٌ له فيكون موقفًا محمودًا. فلا يُنظر إلى من يقول آمنتُ وحده، بل إلى ما آمن به، ولا إلى من يُسمّى كافرًا وحده، بل إلى ما كفر به، فقد يكون الكفر بالطاغوت بابًا إلى النجاة، ويكون الإيمان به بابًا إلى الخسران. والميزان في ذلك كلّه طبيعة الموقف ومتعلَّقه، لا الألقاب التي تُحمل ولا الأقوال التي تُردَّد.

4.7 الركوع والسجود

4.7.1 تمهيد: من الحركة إلى المعنى

نشأ كثيرٌ من المتلقّين على تصوّرٍ موروثٍ يجعل الركوع والسجود مجرّد حركاتٍ جسدية تُؤدّى ضمن طقسٍ تعبّديّ ثم ينتهي الأمر عند هذا الحدّ. غير أن القرآن، إذا تُدبّر بمنهج السنن والمعاني، يكشف أن الركوع والسجود ليسا شكلًا ميكانيكيًا بقدر ما هما حالتان وجوديتان تعبّران عن علاقة الإنسان بالحقّ: كيف يستقبل الأمر أولًا، ثم كيف يمتثل له ثانيًا. فالقرآن لا يعزل العبادة عن الوعي، ولا يقبل طاعةً منفصلة عن الفهم، بل يربط بين المعرفة والتسليم، وبين الاستعداد الداخليّ والانقياد العمليّ.
فالركوع والسجود في جوهرهما مسارٌ يبدأ من انفتاح القلب والعقل على الحقّ، وينتهي إلى الخضوع السلوكيّ الذي يترجم ذلك الحقّ إلى واقعٍ وعمل.

ومن هنا يُفهم سجود الملائكة لآدم، فالملائكة بوصفها نُظمًا كونية فاعلة متوازنة، على ما تأسّس في فصل الإيمان بالغيب والملائكة، حين أُمِرت بالسجود لآدم لم يكن ذلك تعظيمًا لذاتٍ بشرية، بل إعلانًا سننيًا أن الإنسان بعد الخلق والتصوير والوعي صار محلّ الأمانة وموضع التكليف، وأن النظم الكونية مسخَّرةٌ له في إطار هذا الاستخلاف. يقول تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾، فالتدرّج من خلقٍ ثم تصويرٍ ثم أمرٍ بالسجود يوحي بأن لحظة السجود جاءت بعد اكتمال معنى الإنسان نفسًا ووعيًا وتكليفًا، فالسجود هنا اعترافٌ بالمقام الذي رتّبه الله للإنسان في منظومة الخلق، وخضوعُ السنن الكونية لأمر الله في تسخيرها له. وبهذا المدخل ننتقل إلى الركوع والسجود عند الإنسان، لا حركاتٍ فحسب، بل مرحلتين متتابعتين في طريق الهداية: الركوع بوّابة القبول، والسجود ثمرة الامتثال.

4.7.2 الركوع: بوّابة القبول والانفتاح على الحقّ

الركوع في هذا الفهم هو الانكسار المعرفيّ والأخلاقيّ أمام الحقّ، لحظةُ تخفيف الاستعلاء وتليين الموقف وفتح الصدر لتلقّي الرسالة. فالإنسان لا يصل إلى الامتثال وهو لم يمرّ أولًا بحالة القبول والاستعداد، ولذلك كان الركوع في المنهج القرآنيّ مدخلًا لا تفصيلًا ثانويًا. يقول تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾. وتدرّج الأفعال هنا ليس ترتيبًا شكليًا، بل دلاليًا، فالركوع استقبال الأمر بتواضعٍ داخليٍّ وانفتاحٍ صادق، والسجود انتقالٌ من القبول إلى الخضوع والامتثال، والعبادة سيرٌ في الصراط المستقيم وفق الأمر والنهي بوصفه الضابط الإنسانيّ والاجتماعيّ، وفعل الخير ما يتعدّى الضوابط القيمية الاجتماعية إلى الاستخلاف الأخلاقيّ الذي يتقرّب فيه الإنسان إلى الله.

فالركوع ليس ثنيَ الظهر، بل ثنيُ استعلاء النفس وتوجيه القلب إلى أن لله أمرًا أعلى من هوى الإنسان ورأيه المجرّد، ولهذا يرتبط بشرح الصدر، فمن لم يفتح قلبه للحقّ لم يتقدّم خطوةً في الهداية. وتأتي آيةٌ أخرى لتؤكّد أن خطاب الله للمكذّبين يبدأ من هذه البوّابة تحديدًا، لا من باب السجود، في قوله ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ۝ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾. وهنا تتجلّى دقّة

التعبير، إذ لم يقل النصّ اسجدوا، لأن السجود امتثالٌ بعد قبول، وهؤلاء لم يركعوا أصلًا، أي لم يليّنوا موقفهم ولم يفتحوا قلوبهم ولم يدخلوا حالة الاستعداد لسماع الحقّ. فالآية تكشف أن مشكلة المكذّب ليست نقص الأدلّة، بل انغلاق الباب، إذ طُلب منهم أولًا أن يركعوا، أي أن يتركوا العناد ويخفّضوا حدّة الاستعلاء ويتيحوا للحقّ أن يصل إلى قلوبهم، لكنّهم لا يركعون، أي يرفضون أصل الانفتاح، فيستحيل معهم الانتقال إلى أيّ مرحلةٍ أعلى.

ومن الآيات الدالّة على اقتران الركوع بالصفاء والإقبال قوله في شأن البيت ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾، فالتطهير هنا ليس تنظيفًا ماديًا وحسب، بل تطهيرٌ من الرجس والشرك والانحراف ليعود البيت مركزًا للإيمان الصافي، على ما تأسّس في فصل الجبت والطاغوت من أن البيت نظامٌ مفاهيميّ لا مكان. ووصف الرُّكَّع يدلّ على فئةٍ مقبلةٍ متفتّحةٍ مقتنعة لم تُغلق عقلها ولا قلبها، فالركوع بهذا المعنى استعدادٌ داخليّ يجعل الإنسان أهلًا للتلقّي. ويكتمل المعنى في وصف الجماعة المؤمنة ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ ۚ... تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾، فالركوع والسجود سمتان متلازمتان، الإقبال ثم الخضوع، والقبول ثم الامتثال، وأثرهما يظهر في توجّههم وسلوكهم، لا أثرًا شكليًا، بل أثر منهج يربّي الإنسان على الانفتاح للحقّ ثم السعي لرضوان الله. فالركوع بداية الهداية، فمن لم يركع، أي لم ينفتح ولم يلِن ولم يقبل أن يسمع الحقّ، لم يُنتظر منه سجودٌ ولا عبادة، إذ الركوع الشرط الأول أن يصير القلب قابلًا للهدى.

4.7.3 السجود: الخضوع الواعي والامتثال بعد الفهم

إذا كان الركوع بوّابة القبول، فالسجود ثمرته، خضوعٌ واعٍ يترجم ما فُهم واستُوعب إلى التزامٍ وعمل. فالسجود ليس وضع الجبهة على الأرض، بل في جوهره إعلانٌ أن الأمر صار مرجعيةً أعلى من رغبات النفس، وأن الإنسان بعد أن سمع وفهم واطمأنّ صار مستعدًا للانقياد. ولهذا يجيء السجود في مواضع تكشف أنه مرتبطٌ بالمعنى، وأن رفضه ليس رفض حركةٍ بل رفض خضوعٍ لله، كما في قوله ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَٰنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا﴾. فالسجود للرحمن خضوعٌ للنظام الوجوديّ القائم وتفعيلٌ للمدارك المتحقّقة فيه، على ما تأسّس في فصل منظومة الرحمن، وهو إخلاص العمل وصدق الالتزام لا الاكتفاء بالشعارات والتمائم القولية دون أفعال، ورفضهم له رفضٌ لمبدأ اتّباع الحقّ في الوجود واعتراضٌ على أن يكون للرحمن أمرٌ يُطاع.

ومن أوسع الآيات دلالةً على أن السجود ليس للظواهر بل للخالق قوله ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ۚ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾. فالنهي لا يقتصر على سجودٍ بدنيّ للشمس أو القمر، بل يشمل المعنى الأعمّ، ألّا يجعل الإنسان السبب أو الظاهرة نهاية معرفته وعبادته فيضيق أفقه عند المخلوق ويظنّ أنه بلغ العلم كلّه، بل المطلوب أن يكون الخضوع لله، أي للعلم الأوسع والحكمة الأعلى، والانفتاح على أن الخالق أعلم بما خلق، وأن الهداية لا تُؤخذ من الظاهرة وحدها بل من خالقها. ويأتي الجامع في قوله ﴿فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَاعْبُدُوا﴾، فالسجود الخضوع، والعبادة السير العمليّ في مقتضاه، فالسجود الذي لا يتحوّل إلى عبادةٍ منهجية في الحياة يبقى ناقصًا عن مقصوده.

ثم يفتح القرآن نافذةً على أن السجود ليس لحظةً عابرة، بل له أثرٌ وامتداد، كما في قوله ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَارَ السُّجُودِ﴾، فأدبار السجود تشير إلى ما بعد الخضوع، أي ما بعد أن يتلقّى الإنسان علمًا وهدًى فيسبّح، أي يفعّل الرسالة ويبلّغ ويعمل بما علم، على ما تأسّس في فصل التسبيح من أن التسبيح وظيفة هدايةٍ وتفعيلٌ للحقّ لا لفظٌ مجرّد. فالسجود الذي لا يُثمر تسبيحًا بهذا المعنى يبقى دعوًى.

وأخيرًا يبيّن القرآن أن زمن السجود التكليفيّ الاختياريّ هو زمن الحياة وحده، إذ السجود بوصفه خضوعًا واعيًا وامتثالًا مقصودًا لا يتحقّق إلا ما دامت النفس حيّةً فاعلةً مكلّفة، فإذا انتهى زمن العمل لم يبقَ مجالٌ للخضوع الطوعيّ. يقول تعالى ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾، ويؤكّده ﴿خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ۖ وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ﴾. والساق في الآية من السَّوق، وهو سوق النفوس إلى مصيرها، كما في قوله ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ وقوله ﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾، فيوم يُكشف عن ساقٍ هو يوم انكشاف المساق إلى المصير، يومٌ عظيمٌ مهولٌ تُساق فيه النفوس إلى مآلها، وعظمته وهوله يُعلمان من سياق الموقف لا من اللفظ وحده.

فالدعوة إلى السجود في هذا الموضع ليست تكليفًا جديدًا، بل كشفٌ بليغٌ للحظة انكشاف الحقيقة عند المساق، إذ تدرك النفوس ما كانت تكذّب به فتخشع أبصارها ذلًّا وانكسارًا من هول الموقف، ﴿ترهقهم ذلّة﴾. ومع هذا الإدراك المتأخّر لا يعود للسجود معنًى فعليّ، لا لعجزٍ بدنيّ، بل لانتفاء محلّ الخضوع الطوعيّ، إذ السجود خضوعٌ واعٍ مختار، ولا اختيار في مقام السوق إلى

المصير، فلا أحد يقبل أن يُساق طوعًا إلى حتفه. فالخضوع في ذلك اليوم مختلفٌ عن الخضوع في الدنيا، إذ الخضوع في الحياة التزامٌ بأمر الله ينساب طبيعيًا مع الواقع والوجود بالتقوى والبعد عن الإشراك، وهو ممكنٌ مقدور، أمّا في يوم المساق فقد زال زمن الفعل وبقي زمن الجزاء. وهؤلاء فاتهم السجود لا لجهلهم بالحقيقة، بل لأنهم أُمهلوا في الدنيا وكانوا سالمين قادرين على الخضوع، فجاءتهم الرسل تدعوهم إلى السجود لله بمعناه الواعي فأعرضوا، فلمّا حضر المصير وانكشف الحقّ زال زمن الفعل. ويلتئم هذا مع ما تأسّس في فصل المستقر والمستودع من تمايز أطوار النفس، فالتوفّي طورٌ، والحفظ في المستودع طورٌ، والسوق إلى المصير يوم البعث طورٌ، والدعوة إلى السجود في هذا الطور الأخير لا في لحظة التوفّي فقط.

وبهذا يتبيّن أن الركوع والسجود في القرآن مساران متتابعان، فالركوع بوّابة القبول وانفتاح القلب والعقل وترك الاستعلاء الذي يمنع الهداية، والسجود الخضوع الواعي والامتثال العمليّ بعد الفهم والانقياد لله لا للظواهر ولا للأهواء. وبهذا الفهم تتحوّل العبادة من أداءٍ حركيٍّ إلى منهج حياةٍ يبدأ بفتح الصدر للحقّ وينتهي بتفعيل الحقّ في السلوك والعمل.

4.8 الموتى والأموات

4.8.1 التعريف اللغويّ: معنى الموت وأبنيته الدلالية

الموت في أصل اللغة من الجذر «م وت»، وهو يدلّ على ذهاب القوّة الفاعلة وانقطاع الأثر. غير أن هذا الذهاب ليس واحدًا في طبيعته، بل يختلف باختلاف المحلّ الذي يقع فيه الانقطاع، فقد يكون انقطاعًا وجوديًا عضويًا، وقد يكون انقطاعًا وظيفيًا معنويًا مع بقاء الجسد حيًّا. ومن هنا جاءت دقّة اللسان القرآنيّ في التفريق بين الصيغتين، فلم يستعمل ألفاظ الموت استعمالًا واحدًا عامًا، بل وزّعها بحسب نوع الانقطاع. فـ«الموتى» موتٌ معنويّ، تعطّلٌ للوعي مع بقاء الجسد، وغيابٌ للاستجابة للحقّ، حالةٌ يعيشها الإنسان وهو بين الناس. و«الأموات» موتٌ فيزيائيّ، انتفاءُ الحياة الدنيا عن النفس، إمّا قبل إدراجها في الجسد وإمّا بعد توفّيها وخروجها من الحيّز الزمكانيّ، فليست موضع تكليفٍ ولا خطابٍ دنيويّ. وهذا التفريق ليس لغويًا فحسب، بل تشريعيٌّ وتربويّ، إذ يُخرج الإنسان من وهم أن الحياة تُقاس بالحركة، ويُدخله في وعي أن الحياة تُقاس بالفاعلية الإدراكية.

فأصل الإنسان وغاية إحيائه عضويًا لم تكن يومًا ليأكل ويشرب وينام في دورةٍ بيولوجيةٍ مكرّرة كسائر المخلوقات، فقد نفى الله هذا التصوّر نفيًا قاطعًا في قوله ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾، فالخلق الإنسانيّ لم يكن عبثًا، ولا الحياة العضوية غايةً بذاتها، بل وسيلةٌ لغايةٍ أعلى.

4.8.2 تمهيدٌ فكريّ وجوديّ

خُلق الإنسان وأُحيي جسديًا ليكتسب من خلال وجوده الدنيويّ فكرًا وعقلًا ناضجًا، يختزن به المعارف ويطوّر المهارات ويتفاعل مع الوجود عبر التجربة والخطأ والتعلّم والمراجعة، فينمو وعيه ويرتقي إدراكه، ويخرج من حدود المشترك العضويّ الذي لا يبتعد فيه كثيرًا عن الحيوان إلى فضاءٍ إنسانيٍّ أعلى يتميّز فيه بالفهم لا بالحركة، وبالبصيرة لا بالبقاء. فالفارق الجوهريّ بين الإنسان وسائر المخلوقات ليس في الأكل أو النوم أو التناسل، بل في الوعي الذي يكتسبه وهو حيّ، وفي العقل الذي ينمو بالتفكّر. ولذلك كان الأصل في وجوده إحياؤه فكريًا وعقليًا، لا مجرّد استمرار وظائفه البيولوجية.

وعلى هذا الأساس جاء التكليف، فالله لم يُحمّل الإنسان مسؤوليةً إلا بعد أن منحه أدوات الوعي والتمييز، ولو لم يمنحه ذلك لما كان للحساب معنًى ولا للتكليف حكمة، كما قال ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولًا﴾. فالسمع والبصر والفؤاد ليست أعضاءً محايدة، بل آليات بناء الوعي، بها يدرك الإنسان ويفهم ويحلّل ويختار، وبها يرتقي أو ينحدر. ومن خلالها يصعد في مراتب القرب من خالقه، لا بالجسد بل بالوعي، وبدون تفعيلها يبقى حيًّا في الشكل ميتًا في المعنى، كما وصفهم في قوله ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾، فالحياة بلا وعيٍ لا ترفع صاحبها عن الحيوان، بل قد تنقصه عنه، لأن الحيوان يؤدّي وظيفته الفطرية، أمّا الإنسان فقد عطّل ما خُصّ به.

ومن هنا فالحياة العضوية وسيلةٌ غايتها الحياة الفكرية، ومن استكان إلى الأكل والشرب والحركة دون وعيٍ ولا تفاعلٍ فكريّ ولا مساءلةٍ للوجود فقد قتل نفسه معنويًا قبل أن يُقتل جسده. ومن هنا كان للإنسان موتٌ فكريٌّ يسبق موته العضويّ، موتٌ يحدث وهو يمشي بين الناس ويتكلّم ويتحرّك، لكنه لا يعي ولا يتدبّر. فالحياة الحقيقية ليست أن ينبض القلب بالدماء، بل أن يَقلِب العقل الأفكار، وليست أن يتحرّك الجسد، بل أن يحيا الوعي. فمن عطّل وعيه فقد اختار أن يكون من الموتى قبل أن يكون من الأموات. وبهذا التمهيد يصير من الضروريّ قراءة الآيات التي ورد فيها وصف الموتى والأموات قراءةً تفريقية لا تجميعية.

4.8.3 الموتى: الإحياء الفكريّ قبل الموت العضويّ

يستعمل القرآن لفظ «الموتى» استعمالًا دقيقًا لا يُراد به الموت العضويّ، بل تعطّلُ الوعي وغيابُ الاستجابة وموتُ الفاعلية الإدراكية مع بقاء الجسد حيًّا، وهذا يتكرّر في سياقاتٍ لا يمكن حملها على الموت الفيزيائيّ دون وقوع تناقضٍ مع سنن الوجود ونظام التكليف.

فمن ذلك إحياء الموتى في رسالة عيسى عليه السلام ﴿وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾. فمهمّة عيسى بوصفه رسولًا لم تكن خرق قوانين الوجود بإحياء الأجساد بعد توفّي الأنفس، بل إخراج الناس من الغفلة والانغلاق الفكريّ إلى الانفتاح على الحقائق، فإحياء الموتى هنا إحياءُ العقول بعد مواتها وبعثُ الوعي بعد تعطّله. وقوله ﴿بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ لا يدلّ على استثناءٍ خارق، بل على العمل ضمن السنن التي أودعها الله في الكون، إذ من مات موتًا عضويًا خرج من حيّز الزمان والمكان وتوفّيت نفسه إلى الله، كما في قوله ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾، والنفس بعد توفّيها لا تعود إلى الوجود الكونيّ، على ما تأسّس في فصل المستقر والمستودع، فاستحال سننيًا أن يكون المقصود إحياء الأموات عضويًا.

ومن ذلك مقابلة الموتى بمن يسمعون ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ ۘ وَالْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾، فالسمع هنا ليس استقبال الذبذبات، بل الإنصات الواعي القابل للحقّ، ومن لا يسمع بهذا المعنى فقد مات فكره وإن كان حيّ الجسد. وبعثُهم في سياق الموتى المعنويّين إرسالُ ما يوقظ فيهم الوعي من رسولٍ أو آيةٍ أو تجربةٍ أو قانونٍ من قوانين الوجود، ثم يكون رجوعهم إلى الله عند الموت العضويّ حيث تنتقل النفس إلى طورٍ خارج التكليف.

ومن ذلك تشبيه الإحياء الفكريّ بإحياء الأرض ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ۖ... كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾، فالأرض الميتة إذا سُقيت بالماء دبّت فيها الحياة، وكذلك الإنسان الميت فكريًا إذا نزل عليه الوحي أو انفتح على سنن الكون حَيِيَ وعيه ونهض من غفلته، فالوحي كالماء والعقل كالأرض، إن لم يُسقَ بقي ميتًا. ومن ذلك قوله ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ... أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَىٰ﴾، فالقرآن نظامٌ معرفيٌّ وسننٌ وجودية مقروءة، بعضها في الكتاب وبعضها في الكون، وكما أن الذي يُسيّر الجبال هو النظام الكونيّ، فالذي يحيي العقول هو هذا النظام نفسه حين يُقرأ ويُفهم ويُتدبّر.

ومن ذلك ربط الإحياء بكون الله هو الحقّ ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾، فالله هو الحقّ الذي خلق الواقع الموضوعيّ الثابت الذي تُبنى عليه المعرفة، ومن خلال آياته في الآفاق والأنفس يحيي العقول القابلة للفهم، ولهذا قال ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا﴾ وقال ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾، فالوجود والكتاب مرآتان متقابلتان، ومن جمع بينهما حَيِيَ وعيه، إذ يقرأ قرآن الواقع مع قرآن النصّ.

غير أن هذا الإحياء مشروطٌ بالقبول، كما يحسمه قوله ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾، فالمعرض المتكبّر الرافض للتفكّر لا يمكن إحياؤه لأنه لا يريد أن يسمع، فالموتى هم من أغلقوا باب الوعي بإرادتهم. ويعضد المعنى قوله ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾، فكما تنزل الرحمة على الأرض ماءً تنزل على الإنسان علمًا ووحيًا وفهمًا، والإحياء إحياءُ إدراكٍ لا إعادةُ أجساد. ويرتبط هذا الإحياء بالأثر في قوله ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ ۚ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾، فمن أُحيي وعيه صار فاعلًا ذا أثرٍ يُكتب من علمٍ وفكرٍ ومنهج، والإمام المبين موضع انكشاف نتائج الأفعال في الواقع، على ما تأسّس في فصل الكتاب المبين والإمام المبين. وأخيرًا فالله هو الوليّ في هذا الإحياء ﴿فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾، فالأولياء من دونه لا يحيون العقول بل يغلقونها، أمّا الله فهو الذي يُنشئ الوعي ويهدي العقل ويخرج الإنسان من التبعية إلى الفهم عبر الوجود والوحي.

فالموتى في القرآن هم الأحياء جسدًا الأموات وعيًا، الذين عطّلوا السمع وأغلقوا باب التفكّر واكتفوا بالحركة دون الفهم، وإحياؤهم ليس بإعادة نبض القلب بل بإعادة نبض العقل، إذ الموت الفكريّ يسبق الموت العضويّ، ومن مات فكره مات وهو يمشي بين الناس.

4.8.4 الأموات: انتفاء الحياة الدنيا عن النفس

يستعمل القرآن لفظ «الأموات» للدلالة على انتفاء الحياة الدنيا عن النفس، أي كونها خارج الحيّز الزمكانيّ الذي تقوم فيه الحياة والتكليف، سواء قبل إدراجها في الجسد أو بعد توفّيها وخروجها منه. فالأموات غائبون وجوديًا عن الحياة الدنيا، أمّا الموتى فحاضرون جسديًا غائبون إدراكيًا، وهذا هو الفرق الجذريّ بين اللفظين.

ويتجلّى المناط الجامع للأموات في قوله ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾. فقوله ﴿كُنتُمْ أَمْوَاتًا﴾ لا يعني العدم، بل يعني أن النفس لم تكن بعد في حيّز الحياة الدنيا، إذ النفس لها وجودٌ سابقٌ على الوجود العضويّ، فالإنسان كنفسٍ لم يأتِ من عدم، بل كانت عند الله فأرسلها وذرأها في جسدها، على ما تأسّس في فصل النفس. فهي قبل الإدراج موجودةٌ لكنها ميتةٌ، أي لا حياة دنيوية لها، لأن الحياة إنّما تكون في الدنيا. ثم يميتها، أي يخرجها من الحياة الدنيا إلى مستودع الله وحفظه ليوم البعث، حيث تُوفّى كلّ نفسٍ بما كسبت وتُلبَس جسمًا آخر من خلقٍ جديد، على ما تأسّس في فصل المستقر والمستودع. فلا تناقض بين كون النفس «أمواتًا» قبل الوجود أو بعده، إذ المناط واحدٌ في الحالين: انتفاء الحياة الدنيا، فمن لا حياة دنيوية له فهو من الأموات، قبل الإدراج أو بعد الخروج. ويتّسق هذا مع أصل النفس الواحدة في قوله ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾، فالإحياء إدخالُ النفس إلى حيّز الحياة الدنيا عبر الجسد، لا خلقها من عدم.

ويعضد هذا المعنى لفظ «التوفّي» نفسه، فهو من الوفاء، ومناطه استردادُ ما أُعطي أمانةً بعد أجلٍ مسمّى، إذ لا يقال «توفّى» و«استوفى» إلا فيما أُودِع ابتداءً ثم استُرِدّ وافيًا كاملًا. فالاسترداد فرعٌ عن سبق الوجود، إذ لا يُستردّ إلا ما كان موجودًا قبل أن يُعطى، فدلّ اللفظ على أن النفس كانت موجودةً عند مُودِعها قبل إرسالها، ثم أُدرِجت في جسدها في الحياة الدنيا، ثم تُستردّ وافيةً محمّلةً بما كسبت، على ما تأسّس في فصل المستقر والمستودع. وهذا يتناغم مع قوله ﴿كُنتُمْ أَمْوَاتًا﴾، فاللفظان يلتقيان على أصلٍ واحدٍ من طرفين، إذ تثبت «كنتم أمواتًا» سبق وجود النفس قبل الحياة الدنيا من جهة المبدأ، ويثبت «التوفّي» استردادها إلى ما كانت عليه من جهة المعاد، فالنفس موجودةٌ قبل الدنيا وبعدها، ميتةٌ دنيويًا في الطرفين، حيّةٌ بينهما، فهي وديعةٌ سابقةٌ مستردّة لا معدومٌ خُلق ثم يُفنى.

غير أن القتلى في سبيل الله استثناءٌ من هذه القاعدة، لا نقضٌ لها. فالقاعدة أن الله يتوفّى الأنفس بالموت الطبيعيّ فتخرج من الحيّز الزمكانيّ إلى المستودع، فيكون انتقالها إلى يوم البعث كالصفر الزمنيّ لا تشعر بمدّته. أمّا القتلى في سبيل الله فلا يخرجون من الحيّز ابتداءً، كما يحسمه قوله ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾، وقوله ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾. وتجتمع في هذا أربع قرائن متضافرة على بقائهم في الحيّز الزمكانيّ. فقوله «عند ربهم» لا «عند الله» يدلّ على بقائهم في النسيج، إذ الرب محلّ التدبير داخل الوجود، على ما تأسّس من التمييز بين «عند ربي» المدرَج في الوجود و«عند الله» المتجاوز للنسيج. وقوله «بل أحياء» نفيٌ قاطع للموت وإثباتٌ قاطع للحياة. وقوله «يُرزقون» يستلزم وعيًا وفاعليةً حيّة، إذ لا يتماهى الرزق مع الموت. وقوله «ولكن لا تشعرون» يدلّ على أن الحجب في شعورنا نحن لا في حياتهم، فحياتهم قائمةٌ لكنها محجوبةٌ عن إدراك الأحياء في الدنيا.

ويتأكّد هذا التمييز بمقابلته بوصف المدعوّين من دون الله ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ ۖ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾، فقد نُفي الشعور هنا عنهم أنفسهم، لأنهم خرجوا من الحيّز خروجًا تامًا، بخلاف الشهداء الذين نُفي شعورُنا نحن بهم لا شعورهم. فالأموات الخارجون نُفي عنهم الشعور ذاتًا، والشهداء أحياءٌ يشعرون ويُرزقون لكن حياتهم محجوبةٌ عنّا. ويعضد فاعليتهم الحيّة قوله ﴿فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾، فالفرح والاستبشار والعلم بحال من خلفهم من المؤمنين المجاهدين الذين لم يُقتلوا بعد، كلّها إدراكٌ وتفاعلٌ حيّ لا يكون لميتٍ خرج من الحيّز.

وقد يعضد هذا الطورَ المخصوص قوله في مشهد رؤية سدرة المنتهى ﴿عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ ۝ عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ﴾، فجنة المأوى قد تكون الجنة المخصوصة لمن قُتل في سبيل الله، ولفظ المأوى يحمل ظرفيةً تدلّ على موضع إيواءٍ ينتقل منه روّاده يوم البعث إلى الجنة في الآخرة، لا الجنة الأخروية النهائية. فهو طورٌ خاصٌّ بالشهداء داخل النسيج، يوازي المستودع في كونه

قبل البعث، ويفارقه في كونه حياةً فاعلةً يُرزقون فيها ويعون ويستبشرون، لا حفظًا خاملًا. فلا يستبق هذا الطورُ البعثَ ولا ينقض تمايز الأطوار، بل يكشف للشهداء طورًا مخصوصًا حيًّا متميّزًا عن مستودع سائر المتوفّين.

ويبيّن القرآن أن الأموات بمعنى الخارجين من الحيّز لا يُخاطَبون ولا يُستجاب لهم، في قوله ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ ۖ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾. فالأحياء من لا يزالون داخل حيّز الوجود ولهم مشيئةٌ وقدرةٌ على التفاعل، والأموات من في القبور، أي من خرجوا خروجًا كاملًا من الحيّز الزمكانيّ، ولهذا نُفي إمكان إسماعهم، لأن الإسماع خطابٌ وجوديّ لا يقع على من هو خارج الوجود.

فالأموات من انتفت عنهم الحياة الدنيا بخروجهم من الحيّز الزمكانيّ، لا يشعرون ولا يُخاطَبون ولا يُستجاب لهم، ولا يُقاسون بالأحياء ولا بالموتى، ولا يعودون إلى الدنيا ولا تُطبَّق عليهم سننها، واستثناء القتلى في سبيل الله دليلٌ على القاعدة لا نقضٌ لها. وبهذا يتبيّن أن القرآن دقيقٌ في تفريقه بين موت الوعي داخل الحياة، وهو الموتى، وانتفاء الحياة الدنيا عن النفس بخروجها من الحيّز، وهو الأموات، وأن هذا التفريق ليس لغويًا فحسب، بل وجوديٌّ وتشريعيٌّ ومعرفيّ.

4.9 العدل والقسط والميزان

4.9.1 تمهيد: تحرير المفاهيم من القوالب الضيّقة

تُقرأ مفاهيم العدل والقسط والميزان في الوعي الشائع بوصفها قيماً أخلاقية يُمدَح فاعلها ويُذمّ تاركها، فتُحبَس في قوالب وعظية تفصلها عن سياقها الوجوديّ والسننيّ، فيُفصل العدل عن السنن، والميزان عن بنية الكون، فتتحوّل من قوانين حاكمة للوجود إلى شعاراتٍ تُعلَّق نتائجها على النية المجرّدة. والقرآن يتحدّث عن شيءٍ أعمق: عن اتزانٍ أو اختلالٍ في بنية الوجود نفسه. فالعدل فيه ليس صفةً كمالية بل شرط قيام، وليس قيمةً تجميلية بل قانون ضبطٍ لا يحابي أحداً، تجري آثاره سواء وعاه الإنسان أم غفل عنه، إذ هي من سنن الأخذ والردّ التي تأسّست في فصل نتائج الفعل.

ومن هنا لا يُدخَل في فهم هذه الآيات دون تحرير المفاهيم الثلاثة وفكّ الترادف المفترَض بينها، إذ القرآن لا يستعمل لفظاً مكان لفظ، ولا يجمع بين ثلاثةٍ في سياقٍ واحد إلا لمعنًى يخصّ كلّ واحدٍ منها. فالذي يتبيّن بتدبّر مواضعها أنّها ثلاث طبقاتٍ متساندة في ضبط الوجود: فالعدل ضبط الأمر بين طرفين بردّ الاستواء بينهما، والقسط ضبط الأمر بكرم طرفٍ لآخر بإقامة الحقّ مع فضل، والميزان ضبط الوجود بسننه، وهو السنّة الجامعة التي منها ينبثق العدل والقسط معاً.

4.9.2 العدل: ضبط الأمر بين طرفين

العدل في أصل اللغة إزالةُ الميل ووضعُ الشيء في موضعه المستوي، فهو تقويمٌ لا تسوية، وردُّ استواءٍ بين طرفين متقابلين لا تماثلٌ بينهما. فليس العدل أن يُعطى الجميع الشيء نفسه، بل أن يُعطى كلّ ذي حقٍّ حقّه بحسب حاله وقدرته ومسؤوليته وحاجته، فمساواة المختلفين ظلمٌ كما أنّ التفريق بين المتساوين ظلم، والعدل هو التمييز المنضبط لا التوزيع الشكليّ.

وحين يأمر القرآن بالعدل ينسب الأمر إلى الله ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾، ونسبة الأمر إلى اسم الله دالّةٌ، فالعدل قيمةٌ تشريعية مطلقة لا تتغيّر بزمانٍ ولا مكان، فإعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه قاعدةٌ ثابتة في الرسالات كلّها، والمطلق الثابت يُنسب إلى الله بوصفه مقام التشريع المتعالي على الزمان، على ما تأسّس في قاعدة صفة الآية صفة مصدرها من أنّ المضمون التشريعيّ القيميّ إلهيّ. وكلّ أمرٍ يُنسب إلى الله تشريعٌ وجوديّ ملزم، قانونٌ لا يتخلّف ولا يتوقّف عن العمل سواء آمن به الإنسان أم أنكره. ولهذا اقترن العدل بالقول ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾، فالعدل في القول إقامةٌ للحقّ على وجهه دون مجاملة قريبٍ ولا نصرة هوى، لأنّ تحريف الحقيقة ميلٌ يكسر استواء الطرفين.

وهذا العدل ترجمةٌ إنسانية للميزان الكونيّ، كما يكشفه قرنُه بالسماء ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾، فالسماء مرفوعةٌ بنظامٍ لا يختلّ، والميزان موضوعٌ ليُقام حيث يمكن أن يختلّ، أي في الأرض حيث الإنسان ذو الإرادة والمشيئة. فالعدل محاولة إقامة الاتزان في عالمٍ يمكن أن يطغى فيه الإنسان فيكسر التوازن، وهو إنصافٌ وجوديّ يراعي الحال والقدرة والحاجة لا مساواةٌ

حسابية. فأن تعطي الطفل من الطعام ما يكفيه وتعطي الكبير ما يناسب حاجته عدلٌ، وأن تساوي بينهما في المقدار ظلمٌ لأحدهما، فالمساواة لا تكون عدلًا إلا بين المتساوين أصلًا في مناط المساواة، كتكافؤ الفرص حين تتساوى الشروط.

ويتّسع العدل من مقام التشريع إلى سنّة الوجود في قوله ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾، وكلمات الله هنا ليست الألفاظ ولا النصوص، بل الحقائق الوجودية وسننها، على ما تأسّس في فصل الكلمات. ونسبتها إلى «ربك» لا إلى «الله» دالّةٌ على هذا، إذ الكلمات بهذا المعنى مضمونٌ كونيٌّ تكوينيّ، والمضمون الكونيّ يُنسب إلى الرب مدبّر الوجود. فالوجود يصدق بعضه بعضًا ولا يتناقض، وتظهر فيه العدالة السننية، فمن أحسن فلنفسه ومن أساء فعليها، لا محاباةً ولا مزاجًا، بل لأنّ الوجود يعمل بهذا الميزان، فمن تعامل مع السنن بوعيٍ وكشفٍ وتفكّرٍ وتناغمٍ اطمأنّ وكسب، ومن عارضها أو جهلها أو استبدلها بالخرافة خسر واضمحلّ.

ومن هنا يُفهم قوله ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا... وَهُم بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾، فـ«يعدلون» هنا لا تعني أنّهم عادلون، بل أنّهم يعدلون عن الحقّ، أو يجعلون لربّهم عِدلًا، أي مرجعيةً بديلة، على ما تأسّس في فصل الجبت والطاغوت من أنّ نصب المرجعية البديلة عينُ الإشراك. وهم الذين استبدلوا المعرفة بالجهل والسنن بالخرافة والعمل بالتمائم والتفكّر بالشعوذة، فصاروا يتداوون بالجهل بدل العلم، ويتقرّبون إلى الله بالزيف بدل فهم الواقع الذي خلقه، فلا يعرفون ربّهم معرفة حقّ، إذ معرفة الرب بمعرفة سننه لا بترديد ألفاظٍ عنه دون فهم. ويقابلهم من يهدون بالحقّ ويزنون به ﴿وَمِن قَوْمِ مُوسَىٰ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾، أي يتعاملون مع الواقع وفق الحقّ لا الهوى، وبه يزنون الأمور فينضبطون ويستقيمون.

وأمّا قوله ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾ فالعدل فيه تكوينيٌّ لا تشريعيّ، إذ هو تعديل الإنسان في بنيته ونقله من حالٍ إلى حال حتى صار كائنًا قائمًا حرّ اليدين قادرًا على الفعل والاختيار، ولهذا نُسب إلى «ربّك الكريم» في سياق التكوين، فهو من تدبير الرب لخلقه لا من الأمر التشريعيّ. غير أنّ هذه القدرة التكوينية على الاستواء هي نفسها التي جعلت الإنسان مكلّفًا بإقامة العدل التشريعيّ، لا مجرّد متلقٍّ للأوامر، فمن عُدّل في خلقه قادرٌ على أن يَعدِل في فعله. وبذلك يتبيّن أنّ العدل قانون أخذٍ وردٍّ وميزان نتائجٍ وسنّةٌ لا ترتدّ، فمن أخذ أعطى، ومن اجتهد حصد، ومن كسر الميزان انكسر عليه.

4.9.3القسط: ضبط الأمر بكرم طرفٍ لآخر

القسط ليس لفظًا تابعًا للعدل ولا مرادفًا له، بل مفهومٌ مستقلٌّ له مجاله وزاوية نظره، ومن الخطأ أن يُقرأ القسط بعين العدل فيُظنّ أنّ إدراك أحدهما إدراكٌ للآخر، لأنّ القرآن حين يختار لفظًا بعينه يختار معه قانونًا دلاليًا. فالعدل في جوهره ردّ الشيء إلى موضعه وإقامة الحقّ على وجهه ومنع الاعوجاج، أمّا القسط فإقامة هذا الحقّ بطريقةٍ تمنع الطغيان وتغلق أبواب البغضاء وتفتح مساحات الفضل، فهو لا يقف عند المعاوضة بل يتجاوزها إلى عطاءٍ منضبط. ولهذا ارتبط القسط بالموازين والمعاملات والضعفاء والمصالحة والقضاء والحساب، لأنّها المواضع التي يُختبر فيها معنى الميزان عمليًا، ويتولّد فيها الخراب إذا صار الإنسان آلةً حسابيةً لا تعرف إلا الندّ بالندّ، أو متسلّطًا يميل بالميزان لصالحه. فالقسط اسمٌ للميزان حين يُقام ليحفظ الإنسان من الإنسان، والجماعة من الانقسام، والمستقبل من فساد الحاضر.

وأصل القسط يُفهم من أعلى موضعٍ وضعه القرآن فيه، وهو موضع الشهادة الكونية التي لا تُحمل على الوعظ بل على تعريف طبيعة الوجود ومصدره ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾. فلم يُقل إنّ الله يأمر بالقسط هنا، بل وُصف بأنّه قائمٌ به، أي أنّ قيام الوجود من جهة مصدره الأعلى قائمٌ على قسطٍ لا على عبث، وعلى ميزانٍ لا على فوضى، وعلى حكمةٍ لا على مزاج. وهذه العبارة المفتاحية تجعل القسط صفةً بنيوية في تدبير الوجود لا مجرّد توجيهٍ أخلاقيّ، فالقيام بالقسط وصفٌ لتدبير الله الفعليّ للوجود، إذ هو القادر الكريم الذي يضع السنن ويُجري النتائج ويضمن ألّا تضيع أعمال العاملين، ويجعل للوجود ميزانًا لا يظلم أحدًا. وهنا يظهر الفرق الذي لزم التنبيه إليه: حين يقول القرآن ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ فالأمر متّجهٌ إلى حقل التكليف حيث يوجد الإنسان وحيث يمكن أن ينحرف ويطغى ويكسر الاتزان، أمّا ﴿قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ فوصفٌ لطبيعة قيام الله على خلقه تدبيرًا: قيامٌ على ميزانٍ لا يظلم، وعلى فضلٍ واسعٍ لأنّ القسط في مقام التدبير لا ينفكّ عن الكرم، إذ هو القادر الذي يعطي فوق الاستحقاق ويجازي بأكثر ممّا يبلغه العمل، لا لأنّ الميزان مختلّ، بل لأنّ القسط هنا اتزانٌ واسعٌ بالرحمة لا اتزانٌ قاسٍ بلا باب.

ومن هذا الأصل ننتقل إلى موضعٍ يقرّبه إلى مجال التدبير داخل الزمن ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾، ونسبة الأمر إلى الرب هنا دالّةٌ كدلالة نسبة العدل إلى الله، فبينما العدل قيمةٌ تشريعية مطلقة لا تتغيّر، فالقسط تدبيرٌ يراعي حالًا متغيّرة من قدرةٍ وحاجةٍ

وظرفٍ يجري في حركة الاجتماع والزمن، والتدبير المتغيّر داخل النسيج مجال الربوبية، على ما تأسّس في التمييز بين مقام الله الثابت المتعالي ومقام الرب المدبّر داخل الوجود. فالرب يأمر بالقسط لأنّه ما يحفظ العمران من الفساد، والعلاقات من الانهيار، ويمنع أن تتحوّل القوة إلى طغيان، أو التجارة إلى افتراس، أو الخلاف إلى حربٍ لا تنتهي. فالقسط ليس تفضّلًا شخصيًا متقطعًا، بل طريقٌ تدبيريٌّ يحمي الحياة ويضبطها، ولهذا جاء بصيغة الأمر الربوبيّ، لأنّه جزءٌ من التربية السننية للإنسان داخل المجتمع. فالقسط في مقام التدبير دائمًا، سواء أُسند إلى الرب آمرًا أو إلى الله قائمًا به، وكلاهما تدبيرٌ لا تشريعٌ مطلق.

ثم يتجلّى القسط في موضعٍ يبرز فيه العطاء التعويضيّ الذي لا يُختزل في المال، وهو موضع اليتامى، لأنّ اليتيم في منطق الوجود ليس مجرّد نقصٍ في النفقة، بل نقصٌ في السند والرعاية والتنشئة والأمان، ولهذا ارتبط القسط بهم كثيرًا ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾، وقوله ﴿وَأَن تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا﴾. فالقسط هنا ليس منعَ أكل أموالهم فحسب، بل إقامة حالةٍ اجتماعية تعوّضهم ما فُقد منهم، لأنّهم فقدوا شيئًا لا يعوّضه المال وحده، فالقيام لهم بالقسط دخولٌ في مسؤولية تعويضية من رعايةٍ وتربيةٍ وحمايةٍ وإدماج، تمنحهم ما يقاربهم بحال من لم يُبتلَوا بفقد السند. ومن هنا كان القسط مبادرةَ عطاءٍ من القادر تجاه من لم يعد قادرًا على حماية نفسه، فمن لا فضل له يستطيع ألّا يظلم، لكنّه لا يقدر أن يُقسط بالمعنى الكامل، إذ القسط متّصلٌ بالقدرة والكرم.

ثم ينتقل القرآن بالقسط إلى ساحةٍ ينهار فيها المجتمع سريعًا إن غاب الفضل المنضبط، وهي المعاملات والموازين والمكاييل، لأنّ السوق إذا بُني على الحدّة والافتراس وسوء الظنّ صار المجتمع كلّه غابة، وإذا بُني على القسط صار مولد ثقةٍ لا مولد نزاع ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، وقوله ﴿وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾، وقوله ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾، ومعها الجامعة في سورة الرحمن ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾. وهذه الآيات مجتمعةً يظهر منها أنّ القسط ليس منعَ الغشّ وحده، إذ منع الغشّ داخلٌ في العدل بوصفه منعًا للظلم الصريح، بل هو أن تُقام المعاملة على وجهٍ لا يولّد خصومة، فلا يتحوّل كلّ بيعٍ وشراءٍ إلى حربٍ صغيرة. ولهذا قيل ﴿وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾، لأنّ الخسران ليس نقص الوزن وحده، بل خسران الثقة والمودّة والاستقرار الذي يقوم به الاجتماع. ومن هنا خُتمت آية القسطاس بقوله ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾، أي أنّ القسط في السوق ليس صدقةً ولا تمنّنًا، بل مشروعٌ اجتماعيّ يؤول إلى خيرٍ في المآلات ويصنع مستقبلًا أفضل إذا كان الحاضر قائمًا على القسط.

وتأتي آيةٌ تجعل التمييز أوضح حين تجمع بين القسط في المعاملة والعدل في القول ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ... وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾، فالمعاملات التي يكثر فيها الاحتكاك تحتاج إلى القسط لتبقى الثقة عنوان المجتمع، أمّا القول والشهادة والحكم فتحتاج إلى العدل لأنّه مقام حقيقةٍ لا مقام مجاملة، فالقول إن دخله الهوى سقط الميزان كلّه. فالقسط حيث يُخشى التوحّش الاجتماعيّ، والعدل حيث تُخشى خيانة الحقيقة.

ثم ينتقل القسط إلى باب الجزاء والحساب، وهو الباب الذي يكتمل فيه المعنى الذي بدأ بالقيام به ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا ۖ وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا ۚ إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ﴾. فالجزاء بالقسط لا بمعنى أنّه بلا حقّ ولا حساب، بل بمعنى أنّه لا يظلم ولا يُختزل إلى معادلةٍ جامدة، إذ القسط في مقام التدبير يتّسع للفضل والتجاوز، فيُجزى العامل فوق مقدار عمله، ويُفتح باب الرحمة لمن رجع وأصلح وتاب، وهذا عين ما ينسجم مع القيام بالقسط: قيامٌ على حقٍّ محفوظٍ ورحمةٍ واسعة. وتتأكّد هذه الرؤية في تكرار التعبير «قُضي بينهم بالقسط وهم لا يُظلمون» ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ ۖ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾، وقوله ﴿وَلَوْ أَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَتْ مَا فِي الْأَرْضِ لَافْتَدَتْ بِهِ... وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾. ومعنى القسط هنا يظهر في أمرين متلازمين: أنّ الله لا يحاكم الناس قبل البيان والحجّة وإرسال الرسل، بل يُمهل ويؤجّل، وهذا من القسط إذ يمنع أن يُؤخذ أحدٌ بغير علمٍ ولا إنذار، وأنّ القضاء نفسه يقع بحيث لا يُزاد على أحدٍ ولا يُنقص، فلا يُظلم الصالح ولا يُحمَّل المسيء ما لم يستحقّه، مع بقاء باب العفو والصفح مفتوحًا، لأنّ القسط ليس انتقامًا بل ميزان حقٍّ واسعٌ بالرحمة. وهذا يلتئم مع كون الإمام المبين موضع انكشاف الأعمال ومآلاتها على ما تأسّس في فصله.

ثم يظهر القسط ضرورةً لحفظ الجماعة عند الفتن والحروب الداخلية ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا... فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا ۖ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾، فالنصّ يجمع العدل والقسط لأنّ مقام الإصلاح بعد الاقتتال حسّاس، لا بدّ فيه من العدل لإظهار الحقّ ومنع تكرار البغي، ولا بدّ من القسط كي لا يتحوّل تثبيت الحقّ إلى ثأرٍ دائمٍ يزرع حربًا قادمة، فالقسط هنا الفضل الاجتماعيّ الذي يرمّم ما تهدّم ويغلق أبواب الدم ويمنع أن تتحوّل العدالة إلى تشفٍّ، إذ المقصود

حفظ الجماعة ووحدتها وقدرتها على البناء. وأخيرًا يفتح القرآن باب القسط في العلاقة مع المختلف غير المحارب ﴿لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾، فالقسط هنا ليس عدم الاعتداء وحده، بل مبادرة إنصافٍ وفضلٍ تخلق مناخ ودّ، لأنّ الودّ لا يُبنى على الامتناع عن الظلم فحسب، بل على خطوة حُسنٍ تسبق إلى الخير وتكسر التوجّس وتثبت الأمان، إذ من أراد سلامًا دائمًا لا يكفيه ألّا يظلم، بل يحتاج قسطًا يصنع الثقة.

فالقسط مفهومٌ جامعٌ يدور حول إقامة الميزان على وجهٍ يمنع الطغيان ويصنع الاستقرار ويتيح الفضل، يظهر في تدبير الوجود لأنّ الله قائمٌ به، وفي تدبير الحياة لأنّ الرب يأمر به، وفي المجتمع لأنّ الضعفاء لا يكفي فيهم منع الظلم بل يحتاجون عطاءً يرعى نقصهم، وفي السوق لأنّ المعاملات بلا قسطٍ تُخسر الثقة والمجتمع، وفي القضاء لأنّ الحكم الحقّ ميزانٌ لا ظلم فيه وبابُ رحمةٍ لا يُغلق، وفي الإصلاح لأنّ الفتن لا تُطفأ بالعدل وحده إن صار وقودًا لثاراتٍ جديدة، وفي التعايش لأنّ السلام لا يقوم على جفاف القانون بل على قسطٍ يثمر البرّ والودّ. فمن أقسط دخل في نسق الاتزان، ومن رفض القسط فتح أبواب الخسران قبل أن يفتح أبواب الخصومة.

4.9.4 الميزان: ضبط الوجود بسننه

الميزان في القرآن ليس كلمةً للتجميل البلاغيّ ولا رمزًا أخلاقيًا يُذكر في المواعظ، ولا صورةً مؤجّلةً ليوم القيامة وحده، بل مفهومٌ تأسيسيّ يُقدَّم عمودًا من أعمدة البناء الكونيّ والإنسانيّ معًا. فهو مبدأ ضبطٍ يحكم الوجود، فيعطي كلّ حالٍ ما يوافقها، ويربط الأسباب بالنتائج، ويمنع الطغيان، ويقيم الحياة على اتزانٍ لا فوضى. فإعطاء الصغير حقّه والكبير حقّه ميزان، والأخذ على يد المعتدي وإكرام المصلح ميزان، والتعلّم يورث التفوّق والجهل يورث التأخّر ميزان، والاجتهاد يثمر الكسب والتقاعس يثمر الخسران ميزان. وليس الميزان المساواة في كلّ شيء، بل المساواة تُطبَّق على المتساوين في مناط المساواة وحده، أمّا حيث تختلف الأحوال فالميزان أن يُعطى كلٌّ ما يوافق حاله. ويُقدّمه القرآن في ثلاث طبقاتٍ متساندة: ميزانٌ في التنزيل، وميزانٌ في التكوين، وميزانٌ في الحساب.

فأمّا ميزان التنزيل فيظهر في قوله ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ ۗ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾. فالآية لا تعرّف الكتاب نصًّا منفصلًا عن العالم يُلقى من خارج حركة الوجود، بل تصفه بأنّه بالحقّ، والحقّ ليس صدقًا لفظيًا، بل الواقع الموضوعيّ كما خلقه الله من سننٍ وعللٍ ونتائج وبنًى تقوم عليها الحياة. فتنزيل الكتاب بالحقّ يعني أنّ الوحي لا يصادم نظام العالم ولا يطلب تعطيل العقل، بل يأتي منسجمًا مع قوانين الوجود كاشفًا عنها مهديًا إلى طرائق التعامل معها. ثم يضمّ إلى الحقّ الميزان، فلا يكتفي الكتاب بأن يخبر الإنسان ماذا يؤمن، بل يضع له معيارًا يزن به الأمور ويميّز به ما يستقيم مع الوجود ممّا يصطدم به، وهو ما يلتحم بقراءة قرآن الواقع مع قرآن النصّ. ومن هنا تكون الإشارة إلى الساعة في ختام الآية ذات دلالة، فوجود ميزانٍ في التنزيل ليس زينةً معرفية، بل تمهيدٌ لميزانٍ أعظم تُكشف فيه النتائج وتظهر المآلات، لأنّ من عاش بلا ميزانٍ عاش بلا استعدادٍ للحساب.

وأمّا ميزان التكوين فيتجلّى في الآية الجامعة التي جعلت الميزان أصلًا من أصول بنية الكون لا فرعًا أخلاقيًا من فروع السلوك ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ۝ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ۝ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾. فرفع السماء لا يقتصر على علوٍّ مكانيّ، بل يدلّ على إقامة نظامٍ محكمٍ متماسكٍ لا يختلّ، فالسماء في النسق القرآنيّ ليست سقفًا، بل علامة النظام الأعلى الذي يسير وفق سننٍ ثابتةٍ لا تتخلّف. ثم يأتي مباشرةً «ووضع الميزان»، فهذا الاتزان ليس مصادفةً ولا اضطرابًا، بل مبدأٌ موضوعٌ في أصل الخلق. ثم يتحوّل الخطاب من التقرير الكونيّ إلى التكليف الإنسانيّ ﴿أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ﴾، لأنّ الطغيان في الميزان ليس خللًا تجاريًا فقط، بل خللٌ وجوديّ، هو كسر الاتزان في أيّ مجالٍ من مجالات الحياة وانحرافٌ عن سنن النتائج. فالإنسان هو الكائن ذو الإرادة والاختيار، ولذلك يمكنه أن يطغى ويخسر الميزان ويعاند قانون الاتزان، أمّا السماء فلا تُطالب بإقامته لأنّها قائمةٌ عليه ضرورةً، لكنّها تُذكر نموذجًا مرجعيًا يُقال للإنسان من خلاله: كما لا يقوم الكون إلا على اتزانٍ، كذلك لا تقوم حياتك إلا على اتزان.

ومن هنا تتّضح عبارة ﴿وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾، فهي أوسع من «لا تنقصوا»، لأنّ الخسران لا يقع في مقدار الوزن وحده، بل في شبكة العلاقات التي تفسد إذا صار الميزان أداة افتراس، فتسقط الثقة ويكثر الاحتيال ويتحوّل الناس إلى خصومٍ، وتصير السوق ساحة نزاعٍ ويعمّ الجفاء، ثم يمتدّ هذا إلى السياسة والاجتماع والأخلاق. ولذلك كان القرآن شديد الربط بين الميزان والطغيان، لأنّ الطغيان استعمالُ القوة لإمالة الكفّة لصالح الذات، والميزان القانون الذي يمنع هذه الإمالة ويقيم الحياة على الاستقامة. والميزان في هذه الطبقة لا يقتصر على ميزان التجارة، بل يشمل كلّ ما يقع فيه طغيان: ميزان الحكم حين يستبدّ صاحب

السلطة، وميزان القول حين يُحرَّف الحقّ ويُقدَّم الباطل، وميزان الأمانة حين تُؤكل الحقوق باسم الذكاء، وميزان الإنتاج حين يستهلك الإنسان ولا يبني، وميزان المسؤولية حين يطالب غيره ولا يحاسب نفسه، وميزان الطبيعة حين يخرّب البيئة ثم يطلب نتائج سليمة، فكلّه طغيانٌ في الميزان لأنّه إخلالٌ بالتوازن الموضوع في أصل الخلق.

وأمّا ميزان الحساب فيبيّن أنّ الميزان ليس قانونًا يعمل في الدنيا ثم يختفي في الآخرة، بل يُعلَن ويُكشف ويُحاسب عليه الإنسان، لأنّ الآخرة ليست اختراعًا لقوانين جديدة، بل إظهارٌ لما كان يعمل في الدنيا خفيًا أو متدرّجًا ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ﴾. ولم يقل الميزان بل «الموازين»، لأنّ أعمال الإنسان ليست نمطًا واحدًا، فلكلّ مجالٍ معيارٌ ولكلّ سلوكٍ وزنٌ ولكلّ نيةٍ أثرٌ ولكلّ فسادٍ حسابٌ ولكلّ إحسانٍ ثمر. ووصفها بأنّها القسط، أي ليست موازين قسوةٍ ولا مزاج، بل تقوم على عدم الظلم مع مراعاة الدقائق التي قد يغفل عنها البشر من نيةٍ وسياقٍ وقدرةٍ ووسعٍ، ولهذا ختمت بقوله ﴿فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾، إذ جوهر الميزان في الآخرة إغلاق باب الظلم إغلاقًا مطلقًا، فلا يُهدر حقٌّ ولا يُضاعَف على أحدٍ ما لم يستحقّ، ولا تُلغى حسناتٌ ولا تُترك سيئاتٌ بلا أثر.

وبهذا تترابط الطبقات الثلاث برباطٍ واحد، فإذا نزل الكتاب بالحقّ والميزان فالإنسان مُعطًى معيارًا في الدنيا يهديه إلى اتزان الوجود، وإذا رُفعت السماء ووُضع الميزان فالاتزان بنية خلقٍ لا وعظ، وإذا وُضعت الموازين بالقسط يوم القيامة فالنتائج لا تضيع، وما يُزرع هنا يُحصد هناك، فمن عاش وفق الميزان عاش في انسجامٍ مع الوجود، ومن خسره عاش في خصومةٍ معه تظهر آثارها يوم تنكشف المآلات. فالميزان مبدأٌ سابقٌ على المجتمع، منطوقٌ في التنزيل، مثبَّتٌ في التكوين، معلَنٌ في الحساب، لا قانونًا يفرضه المجتمع ثم يغيّره. فمن أقامه في نفسه وبيته ومجتمعه وفكره واقتصاده وحكمه شارك في تناغم الوجود، ومن طغى فيه أو أخسره انفصل عن إيقاع العالم الذي خُلق فيه، فلن تكون نتائج فعله صدفةً ولا حظًّا، بل أثرًا طبيعيًا لانحرافه، ثم كشفًا نهائيًا يوم تُوضع الموازين القسط فلا تُظلم نفسٌ شيئًا.

4.9.5 خاتمة: ثلاثية الاتزان

يتبيّن من هذا أنّ العدل والقسط والميزان ليست ألفاظًا متقاربة للتنويع البلاغيّ، بل ثلاث طبقاتٍ متساندة في بناء الاتزان. فالعدل ضبط الأمر بين طرفين بردّ الاستواء وإقامة الحقّ في موضعه داخل مجال التكليف، وهو قيمةٌ تشريعية مطلقة نُسب أمرها إلى الله، تمنع تحويل القوة إلى ظلمٍ والهوى إلى مرجعية. والقسط ضبط الأمر بكرم طرفٍ لآخر بإقامة الحقّ مع فضلٍ يمنع الطغيان ويفتح باب الفضل حيث يحتاج المجتمع إلى ترميمٍ وتوادٍّ وحفظٍ للوحدة، وهو تدبيرٌ يراعي الحال المتغيّرة نُسب أمره إلى الرب، ولهذا كان أوضح في اليتامى والموازين والإصلاح والقضاء، حيث العدل وحده إذا جُرّد من الرحمة قد يصير وقود صراع. والميزان ضبط الوجود بسننه، وهو الإطار الجامع الذي يفسّر العدل والقسط معًا، إذ يربط الأسباب بالنتائج، ويجعل الاتزان شرط قيامٍ في الدنيا ومعيار كشفٍ وحسابٍ في الآخرة. فالتديّن في هذا الباب ليس ترديد ألفاظ العدل والقسط والميزان، بل الدخول العمليّ في نسق الاتزان الذي وضعه الله في الوجود، فمن أقام ميزانه في فكره وقوله وعمله نجا واطمأنّ، ومن طغى فيه أو أخسره عاش خصومةً مع السنن قبل أن يعيشها مع الناس، ثم لا يكون له في النهاية إلا ظهور المآلات حين توضع الموازين القسط فلا تُظلم نفسٌ شيئًا.

4.10 ـ قِراءة مَوضوعية لمَعنى «في سَبيل الله» من النَّصّ

4.10.1 ـ تَمهيد ـ لِمَ يَلزَم تَحريرُ المَعنى قَبل الحُكم

«سَبيل الله» في أَصل وَضعه اللُّغَوي طَريقُ الله، أَي ما يُبتَغى به وَجهُه ومَرضاتُه. غَير أَنَّ كَثيراً من القِراءات، عِند تَناوُل آيات الصَّون والقِتال، تُرَجِّح صورةَ القِتال على سائر صُوَر هذا السَّبيل، حتى يَنصَرِف الذِّهنُ ـ في مَقام الحَرب ـ إلى السَّيف وَحده، فيُقرَأ القِتالُ كأَنَّه أَصلُ السَّبيل لا صورةٌ من صُوَره. وهذا التَّرجيحُ، وإن لم يُنكِر صاحبُه سَعةَ اللَّفظ في غَير مَقام القِتال، يُفضي عَمَلياً إلى قَلبٍ في فَهم آيات الصَّون، إذ يُحَوِّل القِتالَ من فَردٍ من أَفراد السَّعي في السَّبيل إلى غايةٍ قائمةٍ بذاتها. ولأَنَّ المُلحَق اللاحِق في نِظام الصَّون (مُلحَق 5.5) يَتَناوَل الشِّقَّ القِتالي الدِّفاعي من هذا السَّبيل، ويَبني عَليه في موضعه، لَزِم أَن يُحَرَّر المَعنى الجامِع لـ«في سَبيل الله» أَوَّلاً في موضعه هذا، لا في الملحق، حتى يَتَبَيَّن أَنَّ القِتال صورةٌ من صُوَره لا أَصلُه، فيَبني الملحقُ على شِقٍّ مَعلوم الحَدّ من جِنسٍ مُحَرَّر. وتَحريرُ المَعنى يَكون من مَجموع مَواضعه في النَّصّ، لا من

مَوضعٍ واحدٍ مَقطوع، فالاستقراءُ التامّ هو الذي يَكشف حُدودَ اللَّفظ، أَين يَبدأ وأَين يَنتَهي، ويَرُدّ كُلَّ صورةٍ إلى مَوضعها من الجِنس دون تَرجيحٍ لإحداها على سائرها إلّا بقَرينة. وطَريقُ هذا التَّحرير مَسلَكان مُتَكامِلان، استقراءُ المَعنى المُوجَب بصُوَره، ثُمَّ استقراءُ نَقيضه «الصَّدّ عن سَبيل الله»، إذ يُضيءُ النَّقيضُ حَدَّ المَعنى كَما يُضيئه أَصلُه.

4.10.2 ـ المَعنى المُوجَب ـ سَبيلُ الله مَنهجُ الحَقّ لا القِتالُ وَحده

يَكشف استقراءُ المَواضع أَنَّ «سَبيل الله» هو مَنهجُ الحَقّ المُنَزَّل وطَريقُ إقامة قِيَمه في الوُجود، وأَنَّ تَحته صُوَراً من السَّعي والبَذل لا تَنحَصِر في القِتال. فمِنها الإنفاقُ على المُحتاجين، يَقول تعالى ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتۡبِعُونَ مَآ أَنفَقُواْ مَنّٗا وَلَآ أَذٗى لَّهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ﴾ [البقرة: 262]، فجَعَل الإنفاقَ على الفُقَراء سَعياً في سَبيله، لا عَلاقةَ له بقِتال. ومِنها البَذلُ في مُقابِل صَون الجَماعة، يَقول تعالى ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ﴾ [البقرة: 195].

ومِنها الهِجرةُ فِراراً بالحَقّ من مَوطن الفِتنة، يَقول تعالى ﴿وَمَن يُهَاجِرۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يَجِدۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُرَٰغَمٗا كَثِيرٗا وَسَعَةٗ﴾ [النساء: 100]، فالخُروجُ بالنَّفس صَوناً للحَقّ سَعيٌ في سَبيله. ومِنها الجِهادُ بالمال والنَّفس، يَقول تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: 72]، فالجِهادُ هنا جامعٌ للبَذل بالمال والنَّفس مَعاً، لا القِتالَ فَحَسب. ومِنها الجِهادُ غَيرَ مُقَيَّدٍ بصورةٍ بعَينها، فيَشمَل الدَّعوةَ والإصلاحَ والصَّبرَ على الأَذى، يَقول تعالى ﴿يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوۡمَةَ لَآئِمٖ﴾ [المائدة: 54]، فأَطلَق الجِهادَ ولم يَقصُره على السِّلاح، فدَخَل فيه كُلُّ سَعيٍ لإقامة الحَقّ.

ثُمَّ يَأتي القِتالُ بوصفه صورةً واحدة من صُوَر هذا السَّبيل عِند الاقتِضاء، لا أَصلَه ولا غايَته، يَقول تعالى ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ﴾ [البقرة: 244]. فانتَظَم من هذا أَنَّ سَبيل الله جِنسٌ واسع، القِتالُ فَردٌ من أَفراده يُلجَأ إليه حين يَتَعَيَّن صَونُ السَّبيل، لا هو السَّبيلُ نَفسه. ومَن حَصَره في القِتال فقَد بَتَر الجِنسَ إلى فَردٍ واحد، وأَسقَط سائرَ صُوَره التي صَرَّح بها النَّصّ.

4.10.3 ـ المَعنى بنَقيضه ـ الصَّدُّ عن سَبيل الله وصُوَره

يَتَّضِح حَدُّ المَعنى المُوجَب بنَقيضه، إذ يَكشف استقراءُ «الصَّدّ عن سَبيل الله» أَنَّه إحلالُ الظَّنّ والهَوى والمَوروث الأَعمى مَحَلَّ الحَقّ المُنَزَّل القائم على العِلم والهُدى. فمِن صُوَره الكُفرُ بآيات الله، يَقول تعالى ﴿قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنۡ ءَامَنَ تَبۡغُونَهَا عِوَجٗا﴾ [آل عمران: 99]، فجَعَل صَرفَ المؤمن عن الحَقّ وابتِغاءَ اعوجاجه صَدّاً. ومِنها الفَسادُ في الأَرض، يَقول تعالى ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ زِدۡنَٰهُمۡ عَذَابٗا فَوۡقَ ٱلۡعَذَابِ بِمَا كَانُواْ يُفۡسِدُونَ﴾ [النحل: 88]، فقَرَن الصَّدَّ بالإفساد.

ومِنها الجِدالُ في الله بغَير عِلمٍ ولا هُدًى ولا كِتابٍ مُنير، يَقول تعالى ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ ۞ ثَانِيَ عِطۡفِهِۦ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [الحج: 8 ـ 9]، فالجِدالُ المُتَعَصِّب بلا سَنَدٍ من عِلمٍ أَو هُدًى أَو نَصٍّ مُنير صَدٌّ، إذ يَنوب فيه الظَّنُّ عن البُرهان. ومِنها اتّباعُ الظَّنّ والمَوروث الأَعمى، يَقول تعالى ﴿وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ﴾ [الأنعام: 116]، فصَريحُ الآية أَنَّ سَقفَ ما عَلَيه الأَكثَرُ هو الظَّنّ، وأَنَّ اتّباعه ضَلالٌ عن السَّبيل.

ومِنها الحُكمُ بالهَوى والرَّأي، يَقول تعالى ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [ص: 26]، فجَعَل اتّباعَ الهَوى في القَضاء صَدّاً. ومِنها لَهوُ الحَديث، وهو اتّخاذُ المَرويّ الظَّنّي مَلهاةً يُصَدّ بها عن الحَقّ بلا عِلم، يَقول تعالى ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡتَرِي لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا﴾ [لقمان: 6]، فقَيَّد الإضلالَ بكَونه «بغَير عِلم»، فدارَ الصَّدُّ على فَقد العِلم والبُرهان.

ومِنها اتّخاذُ الأَيمان جُنَّةً، والأَيمانُ هنا مَراكزُ القُوَّة والسُّلطان، من اليَمين بمَعنى البَأس والقُدرة، لا جَمعُ القَسَم، إذ لم يَقُل النَّصُّ «يَحلِفون» بَل ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُمۡ﴾ على معنى الاستناد والاستقواء، يَقول تعالى ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُمۡ جُنَّةٗ فَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [المنافقون: 2]. ويَكشف السياقُ نَفسه أَنَّ مَنبَع قُوَّتهم ظاهرُهم وهَيئتُهم ﴿وَإِذَا رَأَيۡتَهُمۡ تُعۡجِبُكَ أَجۡسَامُهُمۡ﴾ [المنافقون: 4]، ويُفَسِّر

النَّظيرُ في المُجادَلة هذه القُوَّة بالمال والوَلَد، إذ يُعَقِّب على الآية نَفسها بقَوله ﴿لَّن تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾ [المجادلة: 17]، فرَدَّ مَناطَ استقوائهم إلى الأَموال والأَولاد. فالصَّدُّ هنا إحلالُ قُوَّة السُّلطان والبَأس مَحَلَّ قُوَّة الحُجَّة، إذ يَتَّخِذ المَرءُ ما بيَده من مالٍ ووَلَدٍ وهَيئةٍ تُرساً يُبقي به قَولَه نافِذاً مُستَقوِياً بالبَأس لا بالحَقّ والهُدى.

فيَنتَظِم من صُوَر الصَّدّ كُلِّها مَعنًى واحد، هو إحلالُ ما دون الحَقّ المُنَزَّل ـ من ظَنٍّ وهَوًى ومَوروثٍ ورَأيٍ بلا عِلم ـ مَحَلَّ الحَقّ القائم على العِلم والهُدى والكِتاب المُنير. فالصَّدُّ نَقيضُ السَّبيل، وكَما أَنَّ السَّبيلَ طَريقُ الحَقّ بالعِلم، فالصَّدُّ صَرفٌ عنه بالظَّنّ.

4.10.4 ـ القاعدة الجامعة ـ حَدُّ سَبيل الله أَين يَبدأ وأَين يَنتَهي

يَنتَهي الاستقراءُ إلى قاعدةٍ تَحُدّ المَعنى من طَرَفَيه. فسَبيل الله يَبدأ من حَيث يَبدأ الحَقُّ المُنَزَّل القائم على العِلم والهُدى والكِتاب المُنير، ويَمتَدّ في كُلِّ سَعيٍ لإقامة هذا الحَقّ وقِيَمه، إنفاقاً ودَعوةً وإصلاحاً وهِجرةً وجِهاداً بالمال والنَّفس والكَلِمة، وصَوناً بالقُوَّة عِند الاقتِضاء. ويَنتَهي حَيث يَنتَهي الحَقّ ويَبدأ ضِدُّه، فما خَرَج عن الحَقّ المُنَزَّل إلى الظَّنّ والهَوى والمَوروث الأَعمى فهو خارجٌ عن السَّبيل، بَل صادٌّ عنه. فالحَدُّ الفاصِل بَين السَّبيل والصَّدّ عنه هو العِلمُ والهُدى والكتاب، فما قام عَليهما فهو السَّبيل، وما قام على الظَّنّ فهو الصَّدّ.

ويُثمِر هذا الحَدُّ ضابطاً يَحرُس آياتِ القِتال من القِراءة المُنفَلِتة، إذ يَتَبَيَّن أَنَّ القِتال «في سَبيل الله» إنَّما يَكون صَوناً لهذا المَنهَج الحَقّ حين يُعتَدى عَليه أَو يُظلَم أَهلُه، لا غَلَبةً على مُخالِفٍ في مُعتَقَد، ولا فَرضاً للحَقّ بالقُوَّة، إذ الحَقُّ يَقوم بالعِلم والهُدى لا بالسَّيف. فمَن جَعَل القِتالَ نَفسه غايةَ السَّبيل، أَو وَسيلةً لحَمل النَّاس على المُعتَقَد، فقَد عَكَس المَعنى، إذ القِتالُ صَونُ صورةٍ من صُوَر السَّبيل، والسَّبيلُ أَوسَعُ منه بكَثير.

4.10.5 ـ خاتمة

تَبَيَّن من مَجموع المَواضع أَنَّ «في سَبيل الله» مَنهجُ الحَقّ المُنَزَّل وطَريقُ إقامة قِيَمه، جِنسٌ واسعٌ تَحته صُوَرٌ من البَذل والسَّعي، القِتالُ أَحَدُها عِند الاقتِضاء لا أَصلُها. وأَنَّ نَقيضه «الصَّدّ عن سَبيل الله» إحلالُ الظَّنّ والهَوى والمَوروث مَحَلَّ الحَقّ القائم على العِلم والهُدى. وبهذا التَّحرير يَصِحّ البِناءُ على آيات القِتال في موضعها، إذ تُقرَأ بوصفها صَوناً للسَّبيل لا غايةً بذاتها، ويُحال إلى هذا الفصل عِند تَناول صُوَر الصَّون في مُلحَق 5.5.

خاتمة الباب الرابع

بَلَغَ البابُ غايتَه التي انطَلَقَ إليها: أَن تَستَبين منظومةُ الفِعل والقِيمة في الإنسان، استقراءً من النصّ لا إسقاطاً عَليه. وقد تَكَشَّفَ ـ في مَجموع فُصوله ـ أَن القِيمَ القرآنيةَ ليست أَلفاظاً متقاربةً للتنويع، ولا قوائمَ أعمالٍ تُحصى، بَل بنياتٌ وجوديةٌ متماسكةٌ يُوزَن بها فِعلُ الإنسان، تَجري على سُنَنٍ تَربِط الفِعلَ بأَثره ربطاً لا انفكاكَ فيه.

فالبِرّ ـ في حَصاد الفصل الأَوَّل ـ منهجُ حياةٍ يَبدأ من عُمق الإيمان ويَمتَدّ إلى سَعة العطاء والوفاء والصبر، يُقابِله الإثمُ انغلاقاً وضِيقاً. ثُمَّ تَبَيَّنَ أَن الخَطأَ نَوعان: ذَنبٌ في ظِلّ الوعي وغفلةٌ مع المعرفة، وسيئةٌ في ظِلّ الجَهل وانحرافٌ مع نَقص الإيمان ـ لكلٍّ ميزانُه ومآلُه. وتَكَشَّفَ أَن نتائجَ الفِعل لا تَضيع، بَل تَنتَظِم في كتاب الحركة الوجودية حَيث تُضاعَف الحَسَنةُ بتفاعل الكون معها، ويَقتَصِر أَثرُ السيئة على قَدرها، فالوجودُ نظامٌ حيٌّ تفاعليٌّ يَستجيب للفِعل بسُنَنه.

وامتَدَّ النظرُ إلى ما يُلابِس الفِعلَ من مفاهيم: فالحَظُّ تصويبُ منهجٍ، والنصيبُ واقعُ حالٍ يُنال؛ والجبتُ والطاغوتُ باطلٌ يُعبَد من دون الحَقّ، والبيتُ مَقصِدُ التوحيد؛ والكفرُ والإيمانُ موقفان وجوديان يَتَحَرَّكان لا هويتان جامدتان، فالإيمانُ تفكُّرٌ واعٍ يَنتَهي إلى طمأنينة، والكفرُ تغطيةٌ وعداءٌ بَعد وضوح الحَقّ؛ والركوعُ بوّابةُ القبول، والسجودُ خضوعٌ واعٍ بَعد الفهم؛ والموتى مَن ماتَت بصيرتُهم قبل أبدانهم، والأمواتُ مَن فارَقَت الحياةُ الدنيا أنفُسَهم.

وانتَظَمَ ضَبطُ الفِعل في ثلاثية الاتزان: العدلُ ضَبطُ الأمر بَين طرفين قيمةً تشريعيةً مطلقةً لله، والقسطُ ضَبطُه بكَرَم طرفٍ لآخر تدبيراً يُراعي الحالَ للرَّبّ، والميزانُ ضَبطُ الوجود بسُنَنه إطاراً جامعاً يَربِط الأسبابَ بالنتائج ـ مُثبَّتاً في التكوين، منطوقاً في التنزيل، معلَناً في الحساب. فمَن أقامَ ميزانَه في فِكره وقَوله وعَمله شارَكَ في تناغُم الوجود، ومَن طَغى فيه أَو أَخسَره انفَصَلَ عن إيقاع العالَم الذي خُلِقَ فيه.

ثُمَّ خُتِمَ البابُ بتَحرير المَسار الجامِع الذي تُقام فيه هذه القِيَم كلُّها: «سَبيل الله»، إذ تَبَيَّنَ أَنَّه طريقُ الحَقّ المُنَزَّل القائم على العِلم والهُدى، جِنسٌ واسعٌ تَنضَوي تَحته صُوَرُ البَذل والسَّعي ـ إنفاقاً وهِجرةً ودَعوةً وإصلاحاً وجِهاداً بالمال والنَّفس والكَلِمة، وصَوناً بالقُوَّة عِند الاقتِضاء ـ لا يَنحَصِر في صورةٍ واحدةٍ منها. ويُقابِله «الصَّدُّ عن سَبيل الله» إحلالاً للظَّنّ والهَوى والمَوروث الأَعمى مَحَلَّ الحَقّ. فبهذا التَّحرير اتَّضَحَ أَنَّ القِيَمَ التي يُوزِنَ بها الفِعلُ في هذا الباب لا تَقوم في فَراغ، بَل تَجري في مَسارٍ واحدٍ حَدُّه العِلمُ والهُدى، فما قام عَليهما فهو السَّبيل، وما قام على الظَّنّ فهو الصَّدُّ عنه.

وبهذا يَتِمّ تصوُّرُ الفِعل الإنساني موزوناً بقِيَمٍ تَحَرَّرَت من النصّ، مَربوطاً بنتائجَ تَجري بسُنَن الوجود، مَوكولاً إلى موازينَ تُكشَف يَومَ تُوضَع الموازينُ القسط فلا تُظلَم نَفسٌ شيئاً، جارياً في سَبيلٍ حَدُّه الحَقُّ بالعِلم. وإذا كان الباب الثالث قد أَسَّسَ الإنسانَ كياناً واعياً، فقد أَسَّسَ هذا البابُ فِعلَ هذا الكيان والقِيَمَ التي يُوزَن بها والمَسارَ الذي تَجري فيه. وما استَقَرَّ هنا يُمَهّد لما يَلي ـ حَيث يَنتَقِل النظرُ من فِعل الفَرد وقِيَمه إلى ما يَنتَظِم به اجتماعُ الناس وتشريعُ عَلاقاتهم، قائماً على هذا الأَساس الذي تَحَرَّرَ من النصّ، لا من سِواه.

الباب الخامس

العمران الإنسانيّ والتشريع

بين يدي الباب الخامس

لمّا تَأَسَّسَ في البابَين السابقَين الإنسانُ كياناً واعياً، وفِعلُه موزوناً بقِيَمٍ تَجري على سُنَن الوجود، بَقيَ أَن يُستَقرأ ما يَنتَظِم به اجتماعُ الناس بَعضِهم مع بَعض: كيف يَتَحَوَّل الموقفُ الفَردي إلى منظومةٍ جامعة، وكيف تَنضَبِط العَلاقاتُ بتشريعٍ يَصون الفَردَ والمجتمعَ معاً. فالإنسانُ لا يَحيا مُنفَرِداً يَزِن فِعلَه في خَلوة، بَل في نسيجٍ اجتماعيٍّ تَتَقاطَع فيه الإراداتُ وتَتَزاحَم المصالح، فيَحتاج إلى ضابطٍ يَفصِل الحَقَّ من الباطل، ويَحفَظ الأمنَ من الإفساد. ومن هنا يَنتَقِل النظرُ من قِيَم الفِعل المُجَرَّد إلى المنظومة التشريعية والاجتماعية التي تَنتَظِم فيها هذه القِيَم ـ لا إسقاطاً لِفقهٍ موروث، بَل استقراءً يَدَع النصَّ يُحَدّد مفاهيمَه وحدودَه.

وهذا البابُ يَستَنطِق هذه المنظومةَ من جَذرها، فيُفتَتَح بالموقف الوجودي الذي عَليه يُبنى كلُّ ما بَعده: الإيمانُ مَساراً مُرتَقِياً والإسلامُ موقفاً جازماً، يُقابِلهما الإجرامُ والإشراكُ بوَصفهما انفصالاً عن نظام الحَقّ. ثُمَّ يُحَرّر مَقاماتِ التبليغ والتشريع ـ النبيَّ والرسولَ والمبعوث ـ ليُمَيّز السنّةَ الرسالية الخالدة من الظَّرفي المرحلي، ويَفصِل العبادَ أصحابَ المشيئة من العبيد المُسَيَّرين، ثُمَّ يَبني خارطةَ الطاعة بصِيَغها الخَمس حَيث يَنتَظِم المجتمعُ المَدَني تَحت تمييز مَقامَي الله والرَّبّ.

ومن الأُسُس يَنتَقِل النظرُ إلى التطبيقات التشريعية التي تَصون النسيجَ الاجتماعي: السرقةَ والزنا والفاحشةَ بوَصفها حدوداً تَدرَأ الإفسادَ لا عقوباتٍ على الأفراد، والقضاءَ والقدرَ بوَصف الإنسان خليفةً لا مقهوراً، والوصيةَ والميراثَ نظاماً قرآنياً لنَقل الثروة على أولوية الوصية. ثُمَّ يَتَناوَل الشعائرَ الكُبرى لا طقوساً حركيةً صامتة، بَل مَشاريعَ ارتقاءٍ معرفيٍّ وحضاري:

الصلوةَ صِلةً دائمةً ومجالسَ وعي، والزكاةَ حالَ نماءٍ دائم، والحجَّ مسيرةً من المِلّة الإبراهيمية إلى الرسالة المحمدية، والصيامَ موسمَ فُرقانٍ كوني.

ويَختِم البابُ بما يَحسِم التباسَين كبيرَين في التراث: النسخَ ـ فيُبطِل دعوى النسخ الداخلي ويُثبِت أَنه تَجَلّي الثابت الإلهي عَبر الرسالات ـ ثُمَّ «ما ملكت أيمانكم» ـ فيَنقُلها من رخصة استعبادٍ مَزعومة إلى علاقةِ سلطانٍ موضعِ ابتلاءٍ ومساءلة. وما يُؤَسَّس هنا من بنيةٍ للمنظومة التشريعية والاجتماعية يُمَهّد لما يَلي ـ حَيث يَنتَقِل النظرُ إلى مَدارات أوسعَ في منظومة الوجود، على هذا الأَساس الذي تَحَرَّرَ من النصّ لا من سِواه.

5.1 الإيمان – الإجرام

تنويه!

يعتمد هذا البحث على التمييز الدقيق بين عدد من المصطلحات القرآنية التي جرى التعامل معها في الخطاب الشائع بوصفها مترادفة، بينما يكشف الاستقراء النصي أنها تمثل مقامات مختلفة في العلاقة مع الله، من أبرزها: الإيمان، الإسلام، الرب، والإله.

وسيجري تفصيل هذه المصطلحات تباعًا في سياقها، لا بوصفها تعريفات لغوية مجردة، بل بوصفها بنى مفهومية متدرجة، يُفهم بعضها في ضوء بعض، ويُبنى اللاحق منها على السابق.

5.1.1 تمهيد

الإيمان في جوهره ليس مجرد تصديقٍ لفظي، ولا انتماءٍ ديني موروث، بل هو فعلٌ عقليٌ وجوديٌّ يبدأ بالتفكّر، وينتهي بالأمَن. فالإيمان هو أن يعمل الإنسان عقله، فيسمع، ويعقل، ويتدبّر، حتى يدرك أن لهذا الوجود خالقًا، وأنه إلى ربّه راجع، فينشأ عن هذا الإدراك وعيٌ بالمنبع، وثقةٌ به، وأمَنٌ من الضياع الوجودي.

ومن هذا المعنى، كان الإيمان من "الأمَن"، لأن الإنسان لا يأمن ما يجهله، ولا يطمئن لما لا يعرفه. فالخوف ملازم للجهل، أما الإيمان فهو بداية الطمأنينة المعرفية؛ إذ يضع الإنسان قدمه على أرضٍ صلبة، فيعرف من أين جاء، وإلى أين المصير، وتحت أي مرجعية تُدار حياته.

ولهذا لا يُقبل عملٌ دون إيمان، لأن العمل بلا إقرارٍ بالمنبع يتحوّل إلى جهدٍ مقطوع الصلة بالأصل، مهما بدا نافعًا في ظاهره. فالإيمان هو شرط الدخول في دائرة القبول، لا ضمان النجاة الآلية، وهو البوابة الأولى التي بها تُوزن الأعمال، وتُفهم الغاية، ويُفتح باب الهداية.

غير أن الإيمان – بهذا المعنى – لا يكون جهلًا ولا تقليدًا، بل هو ثمرة رحلة تفكّر وبحث، يصل فيها الإنسان إلى المسبّب من خلال الأسباب، ويقف عند حقيقة الخالق بإدراكٍ حرّ. ومن هنا تبدأ رحلته الثانية: رحلة التقرّب إلى ما آمن به، لا عن إكراه، بل عن قناعة.

أما نقيض الإيمان في هذا السياق فليس الجهل، ولا عدم بلوغ الرسالة، وإنما الإجرام. فالإجرام في المفهوم القرآني هو قطع العلاقة مع الحق بعد معرفته، والإعراض الواعي عن المنبع بعد قيام الحجة. لذلك فرّق القرآن بين من لم يعلم، ومن علم ثم أعرض، فجعل الثاني في موضع المساءلة لا الأول.

فمن لم تصله الرسالة، أو لم تتبيّن له الحقيقة، لا يُوصف بالإجرام، أما من أدرك، ووعى، ثم أنكر وأعرض، فقد أجرم في حق نفسه، لأنه فصل نفسه عن الأصل الذي به يُهتدى.

وبهذا يكون الإيمان هو بداية الطريق، والأمَن المعرفي الذي يدخل به الإنسان دائرة القبول الإلهي، بينما يكون الإجرام هو الخروج الواعي من هذه الدائرة بعد معرفتها. وبين الإيمان والإجرام تتحدد مسؤولية الإنسان، لا بحسب ما ورث، بل بحسب ما وعى واختار.

ويؤكد القرآن هذا المعنى حين يربط الإجرام بالكفر بعد الإيمان، لا بالجهل أو عدم المعرفة، كما في قوله تعالى:

﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ ... وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ﴾،

حيث يميّز النص بين الإكراه الظاهر، والاختيار الباطن، ويجعل الغضب الإلهي مترتبًا على الكفر الواعي بعد الإيمان.

كما يضع القرآن الإجرام في مقابل الإيمان صراحة، فيقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾، ويقرّر سنّة ثابتة في تاريخ الرسالات بقوله: ﴿فَانتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرَمُوا وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾، مما يدل على أن الإجرام لا يتحقق إلا بعد قيام الحجة وظهور البيّنة.

ولافتٌ في الخطاب القرآني أن استعماله لمصطلحات الإيمان والإسلام لا يأتي متساويًا من حيث التكرار، ولا محايدًا من حيث الكثافة. فالنص يُكثر من الحديث عن الإيمان وأفعاله، ويقلّ في المقابل من ذكر الإسلام وأفعاله، وهو تفاوت لا يمكن فصله عن الواقع الذي يخاطبه القرآن.

فالقرآن يعكس حالة إنسانية شائعة، حيث يؤمن أكثر الناس بالله من حيث الإقرار، لكن قلّة منهم تبلغ مرتبة التسليم الخالص دون إشراك، كما صرّح النص: ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾. ومن هنا، فإن التفاوت في الاستعمال اللغوي لا يُقرأ بوصفه دلالة عددية مجردة، بل بوصفه تناغمًا نصّيًا يعكس حقيقة وجودية، ويؤكد أن الخطاب القرآني يُصاغ وفق السياق الإنساني الذي يعالجه، لا بمعزل عنه.

ويزداد هذا المعنى وضوحًا عند النظر في التقسيم الأخروي للناس، حيث يُظهر النص أن أصحاب اليمين – وهم الغالبية – يشكّلون "ثُلّة من الأولين وثُلّة من الآخرين"، بينما يكون السابقون المقربون أقل عددًا، "ثُلّة من الأولين وقليل من الآخرين". وهو تقسيم يتناغم مع ما قرّره القرآن في خطاب الدنيا من أن الإيمان أوسع انتشارًا، بينما التسليم الخالص أضيق تحققًا. وبذلك يظهر أن التفاوت بين الإيمان والإسلام لا ينعكس في الخطاب اللغوي فقط، بل يمتد إلى المآل والمرتبة، في صورة تؤكد وحدة المنهج القرآني بين توصيف الواقع الإنساني، وترتيب الجزاء الأخروي.

5.1.2 التعريف اللغوي والدلالي للإيمان في النص القرآني

الإيمان في اللغة العربية مشتق من الجذر (أ م ن)، وهو جذر يدل في أصله على الطمأنينة وزوال الخوف والثقة والضمان. يقال: أَمِنَ الشيءَ إذا اطمأن إليه، والأمن نقيض الخوف، والأمانة ما يُطمأن إليه ولا يُخشى منه غدر. ومن هذا الأصل اللغوي، يتبين أن الإيمان ليس مجرد تصديقٍ ذهنيٍّ مجرد، بل حالة أَمَنٍ داخلي تنشأ عن معرفة ووعي.

وعليه، فالإيمان في أصله اللغوي هو انتقال الإنسان من حالة القلق والاضطراب الناتج عن الجهل، إلى حالة الطمأنينة الناتجة عن الإدراك. فالإنسان لا يأمن ما يجهله، ولا يطمئن لما لا يعرفه، وإنما يأمن حين يتبيّن له الأمر ويستقر في نفسه. ومن هنا كان الإيمان فعلًا معرفيًا قبل أن يكون موقفًا عقديًا.

أما دلاليًا في الاستعمال القرآني، فإن الإيمان لا يُعرض بوصفه حالة جامدة أو لحظة تلقّي سلبي، بل بوصفه عملية عقلية واعية تقوم على التفكر، والسمع، والتعقل، والاستجابة للبيان. فالقرآن لا يربط الإيمان بالإكراه، ولا بالوراثة، ولا بالانتماء الاجتماعي، بل يربطه دائمًا بالوعي والفهم، كما في اقترانه المتكرر بألفاظ: يعقلون، يتفكرون، يعلمون، يتدبرون.

ويؤكد النص القرآني أن الإيمان لا يتحقق إلا بعد البيان، إذ لا مسؤولية قبل المعرفة، ولا مؤاخذة قبل وضوح الحجة. ولذلك فرّق القرآن بين من لم يعلم، ومن علم ثم أعرض، فجعل الأول في دائرة العذر، وجعل الثاني في موضع المساءلة. فالإيمان إذًا هو استجابة معرفية واعية للحق بعد ظهوره، لا اندفاعًا عاطفيًا ولا خضوعًا اجتماعيًا.

كما يُظهر الاستعمال القرآني أن الإيمان قابل للزيادة والنقصان، وهو ما يدل على أنه ليس مجرد تصديقٍ ثنائي (يوجد أو لا يوجد)، بل حالة ديناميكية تتأثر بالوعي والعمل والتجربة. قال تعالى: ﴿لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ﴾، ولو كان الإيمان مجرد إقرارٍ ذهني لما صحّ فيه الازدياد.

ومن أخطر ما يكشفه النص القرآني أن الإيمان قد يوجد مخلوطًا بالشرك، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾، وهو ما يدل دلالة قاطعة على أن الإيمان – في ذاته – لا يعني بالضرورة صفاء التوحيد ولا تمام التسليم. فالإيمان هنا هو الاعتراف بالمنبع، أما تنقية هذا الاعتراف من الشرك، فلا تتحقق إلا بمرحلة لاحقة هي الإسلام.

وبناءً على ذلك، يمكن تعريف الإيمان في المفهوم القرآني بأنه:

حالة وعي معرفي تُثمر طمأنينة، تنشأ عن تفكرٍ وبيان، يُقِرّ فيها الإنسان بوجود الخالق ومرجعيته، ويأمن إليه من الضياع الوجودي، دون أن يستلزم ذلك بالضرورة تسليمًا كاملًا أو تجريدًا من الشرك.

وبهذا التعريف، يتبيّن أن الإيمان هو بداية الطريق، لا نهايته، وأساس العلاقة مع الله، لا كمالها. وهو شرط الدخول في دائرة القبول والمسؤولية، بينما يكون نقيضه – بعد قيام الحجة – هو الإجرام، أي القطع الواعي للعلاقة مع الحق بعد معرفته.

5.1.3 الفرق بين فعل الإيمان ووصف (الذين آمنوا)

يفرّق الخطاب القرآني بدقة بين استعمال فعل الإيمان، وبين توصيف فئة بـ«الذين آمنوا». فالفعل «آمَنَ» يدل في اللغة على حدوث فعل الإيمان في زمن معيّن، ولا يقتضي بالضرورة ثبات هذه الحالة أو استقرارها. ولهذا يَرِد هذا الفعل في القرآن غالبًا في سياق الدعوة أو الطلب أو الشرط أو المقارنة، كما في قوله تعالى: ﴿آمِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾، وقوله: ﴿مَنْ آمَنَ مِنْهُم بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾، وقوله: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ﴾. ففي هذه السياقات يكون الإيمان فعلًا مطلوبًا أو متحققًا، دون أن يدلّ ذلك بالضرورة على استقراره أو تحوّله إلى هوية ثابتة.

كما يُستعمل الفعل أيضًا في سياق الإخبار عن تحقّق الإيمان، كما في قوله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾، حيث يصف النص وقوع فعل الإيمان ذاته، دون أن يجعل هذا الوصف إطارًا تشريعيًا قائمًا بذاته.

أما التعبير القرآني بـ«الذين آمنوا» فهو تركيب اسمي يدل على ثبوت الإيمان واستقراره، ويُنشئ وصفًا دائمًا وحالة قائمة، لا مجرد فعل عابر. ولهذا لا يأتي هذا الوصف في سياق الطلب أو الشرط، بل يَرِد غالبًا في سياق التوجيه والتكليف والتوصيف والوعد، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، حيث يُخاطَب من استقرّ إيمانهم، ودخلوا في دائرة المسؤولية الشرعية، لا من هم في طور الدعوة أو التحقّق الأولي.

ومن اللافت أن التعبير بـ«الذين آمنوا» لا يُعقَب عادة بفعل إيمان آخر، بل بتوجيهٍ عملي أو توصيفٍ أخلاقي، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾، مما يدل على أن الإيمان هنا قد تجاوز مرحلة الفعل إلى مرحلة الهوية والاستقرار.

وبذلك يتبيّن أن الفعل «آمَنَ» يعبّر عن تحقّق الإيمان من حيث الأصل، بينما يعبّر وصف «الذين آمنوا» عن جماعة ثبت إيمانها واستقرّ، فصارت مخاطَبة بالتكاليف، ومحمّلة بالمسؤولية، ومؤهَّلة للوعود الإلهية. وهذا التفريق الدلالي يُعدّ أساسًا لفهم الخطاب القرآني، ولا سيما عند الانتقال من الإيمان بوصفه وعيًا معرفيًا، إلى الإسلام بوصفه التزامًا منهجيًا.

5.1.4 الإيمان شرط صلاح العمل وقبوله

يقرّر القرآن قاعدة حاكمة في ميزان القبول، مفادها أن العمل لا يكون صالحًا إلا إذا صدر عن إيمان سابق. فالإيمان هو الرؤية التي تُوجّه الفعل، وهو الإطار المعرفي الذي يمنح العمل معناه واتجاهه. ولذلك لم يجعل القرآن العمل الصالح سابقًا على الإيمان، ولا مستقلًا عنه، بل قرنه به دائمًا، في تكرارٍ دالّ لا يأتي عبثًا.

فالعمل في ذاته قد يكون جهدًا أو حركة أو إنجازًا، لكنه لا يُوصَف بالصلاح إلا إذا انبنى على وعيٍ بالمنبع، وإقرارٍ بالمرجعية الإلهية. ولهذا لا نجد في القرآن وعدًا بقبول عملٍ لم يسبقه إيمان، كما لا نجد وصف "العمل الصالح" إلا مقترنًا بحالة الإيمان، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾.

ويكشف القرآن أن المشكلة ليست في غياب العمل، بل في غياب الرؤية، كما في قول أهل النار: ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾، حيث أقرّوا بأنهم كانوا يعملون، لكن أعمالهم لم تكن صالحة، لأنها لم تصدر عن إيمانٍ يهديها ويوجّهها.

وبذلك يتبيّن أن الإيمان يسبق العمل لا زمنيًا فقط، بل منهجيًا؛ فهو الأساس الذي يُبنى عليه الفعل، كما تُبنى البناية على مخططٍ سابق. فمن دون الإيمان، يفقد العمل معناه، ومن دون الرؤية، يفقد الجهد وجهته. ولهذا كان الإيمان شرط الصلاح، لا مجرد فضيلة إضافية.

5.1.5 دلالة خطاب (يا أيها الذين آمنوا)

يرد في القرآن خطاب متكرر بصيغة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، وهو خطاب لا يُقصد به كل من آمن بالله على وجه العموم، بل يختص بمن جمعوا بين الإيمان بالله والإيمان برسالة محمد ﷺ. فالإيمان المقصود هنا ليس مجرد الإقرار بوجود الخالق، بل إيمانٌ بالمنبع الإلهي مقرونٌ بالتصديق بالرسالة الخاتمة التي جاءت لتجديد التوحيد، وإخلاص الدين لله، ونفي الإشراك في الهداية والتشريع.

وبما أن رسالة محمد ﷺ تدعو إلى الإسلام الخالص، أي إفراد الله بالمرجعية في الدين، وعدم اتخاذ أولياء في الهداية من دونه، فإن المخاطَبين بقولـه: يا أيها الذين آمنوا هم الفئة التي استجابت للرسالة، ودخلت في أفقها التوحيدي، وصارت مؤهلة لأن تُوجَّه وتُكلَّف، لا لأنها بلغت كمال الإسلام، بل لأنها أقرب الناس إليه من حيث المنهج والوجهة.

فخطاب الذين آمنوا لا يفترض تحقق الإسلام الكامل فيهم، وإنما يخاطبهم بوصفهم أصحاب الإيمان الرسالي الذين وُجِّهوا نحو الإسلام الخالص، ويُطلب منهم تثبيته وتكميله في مسارهم العملي. ولهذا جاء الخطاب مقرونًا بالأوامر والنواهي والتقوى، لا بوصفهم مسلمين، بل بوصفهم مؤمنين يُراد لهم أن يقتربوا من مقام التسليم.

ويؤكد القرآن هذا المعنى حين خاطب المؤمنين السابقين من أهل الكتاب داعيًا إياهم إلى الإيمان بالرسالة المحمدية، فقال:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِن قَبْلُ﴾،

فدلّ ذلك على أن الإيمان بالله وحده لا يكفي للدخول في دائرة الخطاب التشريعي الكامل، ما لم يُقرن بالإيمان بالرسول الخاتم الذي تمثّل رسالته دعوة صريحة إلى التوحيد ونبذ الإشراك.

كما جاء التأكيد في قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۚ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾،

حيث رُتّب على هذا الإيمان نورٌ وهداية ومغفرة، مما يدل على أن الإيمان بالرسالة هو المدخل إلى الهداية العملية، لا ضمان الوصول إلى غايتها النهائية.

وبذلك يتبيّن أن خطاب يا أيها الذين آمنوا هو خطاب توجيهي تشريعي موجَّه إلى من آمنوا بالله واستجابوا للرسالة المحمدية، فجُعلوا في موضع التكليف والمسؤولية، لا لأنهم بلغوا مقام الإسلام الخالص، بل لأنهم أقرب الناس إليه، وأجدرهم بالسير نحوه. ومن هنا يُفهم هذا الخطاب بوصفه دعوة مستمرة إلى الاقتراب من الإسلام، لا إعلانًا بتحققه الكامل في المخاطَبين.

5.1.6 لماذا خوطب الناس بـ(الذين آمنوا) ولم يُخاطَبوا بـ(الذين أسلموا)

بالاستقراء التام للنص القرآني، لا نجد أي نداء جماعي بصيغة: (يا أيها الذين أسلموا) أو (يا أيها المسلمون)، على خلاف التكرار الكثيف والمنهجي لخطاب: (يا أيها الذين آمنوا). وهذا الغياب ليس خللًا لغويًا، ولا نقصًا في التعبير، بل دلالة نصيّة عميقة ترتبط بطبيعة الإنسان وحدود قدرته على التحقق العملي بالتسليم الخالص.

فالقرآن يخاطب الناس بما هو قابل للتحقق الجماعي نسبيًا، وهو الإيمان؛ لأنه فعل وعي وتصديق واستجابة للبيان، وهو حالة بشرية شائعة، وإن تفاوتت درجاتها. أما الإسلام، فلا يَرِد في النص بوصفه حالة جمعية مستقرة يُخاطَب بها الناس، بل يَرِد بوصفه نتيجة نادرة لتحققٍ فردي عالِ السقف، لا يُفترض تحققه في الجماعات، ولا حتى في الأفراد إلا استثناءً.

وتتجلى هذه الدلالة بوضوح في قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾

فالآية تخاطبهم بصفتهم مؤمنين، لا مسلمين، ثم تجعل الإسلام غايةً تُوصى بها عند الخاتمة، لا حالةً مفترضة في المسار. وهذا يفيد بالضرورة أن الإنسان، عبر حياته، قد يقع في صورٍ من الإشراك العملي أو الاتكاء على غير الله، بحكم طبيعته البشرية الاجتماعية، لكن الوصية النهائية هي أن تكون الخاتمة على التوحيد الخالص والتسليم لله وحده.

وهذا يؤكد أن الإسلام – بمعناه القرآني – ليس حالة مستمرة يسهل الحفاظ عليها، ولا وصفًا يُمنح بالانتساب، بل تحققًا بالغ الصعوبة، لا يثبت غالبًا إلا في الأنبياء والرسل، وقلة من المخلصين من عباد الله الذين خلصوا وجوههم لله، فلم يجعلوا في دينهم مرشدًا ولا هاديًا ولا معلّمًا نهائيًا إلا الله.

ويتأكد هذا المعنى عند فهم دلالة لفظ الإله في الخطاب القرآني، لا بوصفه مجرد معبود طقسي، بل بوصفه المرشد والهادي والمعلّم في شؤون الدين. فالإسلام يقتضي إفراد هذا الإله بالهداية والمرجعية، وهو أمر تصعب ممارسته على الإنسان بطبعه، لأنه يميل إلى الاتباع، والتقليد، والاحتماء بالسلطات الدينية والاجتماعية.

إن صعوبة الإسلام في المفهوم القرآني لا تعود إلى غموض الوحي، بل إلى طبيعة الإنسان الاجتماعية التي تميل إلى الاتباع، وتخشى الاستقلال المعرفي، وتطلب الطمأنينة من الجماعة لا من البرهان. ولهذا كان الإسلام – بوصفه تسليمًا خالصًا لله في المرجعية – مقامًا فرديًا عالي الكلفة، لا يتحقق إلا بقلة، ولا يُفترض بالجماعات. ومن هنا خاطب القرآن الناس بما يغلب عليهم وهو الإيمان، ووجّههم إلى ما يصعب عليهم وهو الإسلام، وجعل الخاتمة عليه وصية لا ادّعاء.

ومن هنا يتبيّن سبب غياب الخطاب القرآني بصيغة: ﴿يا أيها الذين أسلموا﴾، بخلاف التكرار المنهجي لخطاب: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾؛ إذ إن الإسلام، بمعناه القرآني بوصفه تسليمًا خالصًا في المرجعية دون إشراك، مقامٌ عالٍ لا يتحقّق على نحوٍ جماعيٍّ مستقر، ولا يُفترض تحقّقه في الناس ابتداءً، وإنما يُوصى به غايةً وخاتمةً، لا وصفًا قائمًا.

ولهذا جاء الاستفهام القرآني الحاسم:

﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾

وهو استفهام لا يُراد به الطلب اللفظي، بل كشف الاستعداد الحقيقي للتسليم الخالص، بعد قيام البيان ووضوح المرجعية.

وعليه، فإن غياب خطاب (يا أيها المسلمون) ليس نقصًا في النداء، بل انعكاس لواقعٍ إنسانيٍّ عميق: فالإيمان يُخاطَب ويُوجَّه ويُقوَّم، أما الإسلام فلا يُنشأ بالنداء، ولا يُفترض بالجماعة، بل يُشهد له في الأفراد، ويُختبر حتى الخاتمة. ومن هنا جاءت هندسة الخطاب القرآني دقيقة، فخاطب بما يُرجى تحققه، ووصف ما لا يتحقق إلا نادرًا.

5.1.7 بلاغة التفريق بين فعل الإيمان ووصف الإسلام في آية الأعراب

﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾

تمثّل آية الأعراب نموذجًا بالغ الدقة في ضبط المصطلح العقدي في الخطاب القرآني؛ إذ لم يناقش النص صدق مشاعر الأعراب ولا أصل انتمائهم للرسالة، وإنما ناقش دقة توصيف حالتهم من حيث الوعي والمعرفة. فقد قالوا: آمنا بصيغة الفعل، أي أعلنوا تحقق فعل إيماني تجاه الرسالة، ظانّين أن هذا الإقرار التأييدي أو الشعوري كافٍ ليُسمّى إيمانًا.

غير أن القرآن صحّح هذا الوصف، لا نفيًا للدين عنهم، ولا إخراجًا لهم من دائرة الانتماء، بل نفيًا لتحقّق الإيمان بوصفه فعلًا معرفيًا مكتملًا، قائمًا على الفقه، والتدبّر، والوعي الذاتي بالوحي. فالإيمان في الميزان القرآني ليس مجرّد قبول أو تعاطف أو انتساب، بل إدراكٌ وسعيٌ وتثبيتٌ ناتج عن تعامل مباشر واعٍ مع الخطاب الإلهي.

ولما كان الأعراب – بوصفهم فئة لم تكتمل لديها بعد أدوات الفقه الذاتي للوحي – غير قادرين على ادّعاء هذا المقام ابتداءً، وجّههم النص إلى التوصيف الأدق لحالهم فقال: قولوا أسلمنا، أي التزموا بمنهج الوحي عمليًا، وادخلوا في طور الطاعة والتعلّم والتفقّه، وهو طور الإسلام، لا مقام الإيمان الراسخ الذي لم يتحقق بعد.

وبذلك تُظهر الآية أن الإسلام قد يتحقق بوصفه التزامًا عمليًا ومنهجيًا يسبق اكتمال الإيمان، وأن الإيمان لا يثبت إلا بعد وعيٍ ذاتي بالوحي واستقراره في العقل، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾، حيث تكون القلوب محلّ الفهم والتقليب العقلي لا مجرد الانفعال العاطفي.

ومن مجموع الاستعمال القرآني يتبيّن أن الإسلام هو أعلى درجات العلاقة مع الله من حيث المنهج؛ لأنه يقتضي إفراد الله وحده بالهداية والمرجعية في الدين، ونفي كل وساطة بشرية في التشريع أو التوجيه، وعدم اتخاذ أرباب من دون الله. ولهذا كان الإسلام أدقّ من الإيمان، وأصعب تحقّقًا، وأكثر عرضة للاختبار.

وبناءً على ذلك، يمكن تعريف الإسلام في المفهوم القرآني بأنه:

حالة تسليم واعٍ لله وحده في الهداية والدين، تُبنى على إيمان سابق، وتتحقق بإفراد المرجعية الإلهية، ونفي كل صور الإشراك في المنهج والتشريع.

وبهذا التعريف، يتبيّن أن الإسلام ليس مجرّد انتماءٍ اسمي، ولا ادّعاءٍ لفظي، بل مقام عملي عالٍ، يُقاس بمدى صفاء التسليم، ويتهدّده دائمًا نقيضه المباشر: الإشراك، الذي سيُبحث لاحقًا بوصفه الخطر الأكبر على الإسلام، لا على الإيمان فحسب.

5.1.8 الإيمان ومقام الطمأنينة

يتّضح من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ﴾ أن الإيمان الصحيح في الميزان القرآني ليس مجرد تصديقٍ بوجود الله، بل حالة طمأنينة معرفية تنشأ حين يجد الإنسان في خطاب الله تفسيرًا للواقع، وفصلًا في الخطاب، وانسجامًا مع الفطرة والعقل. فذكر الله هنا ليس تسبيحًا مجردًا، بل حضور الوحي بوصفه مرجعًا للفهم.

فالإيمان يثبت المنبع، أمّا الإسلام فيُفرِد المرجعية؛ إذ لا يكفي أن يَعرف الإنسان ربَّه، بل لا بد أن يجعل هديه هو الميزان الأعلى.

فإذا بلغ الإيمان هذا المقام من الطمأنينة، واتخذ الإنسان كلام الله مرجعًا أوليًا في الفهم، وأخرويًا في المصير، فقد انتقل من مجرد الإيمان إلى الإسلام، أي إلى التسليم الواعي لله في الهداية والمنهج. وبذلك يكون مؤمنًا من حيث التحقق، ومسلمًا من حيث المرجعية.

5.1.9 خلاصة دلالية في مفهوم الإيمان:

ومن خلال هذا الفهم، يتبيّن أن الإيمان في المفهوم القرآني ليس وصفًا اسميًا يُمنح ابتداءً، بل هو مسيرة بحث وتقفٍّ وتحقّق، أي فعل معرفي متدرّج يقوم على السمع، والتدبّر، والفهم، والاستجابة الواعية للبيان. ولهذا جاء التعبير القرآني بالفعل: آمَنَ في سياق الدعوة والاختبار والتحقّق، لا في سياق الثبوت النهائي.

أما الوصف الاسمي ﴿الذين آمنوا﴾ فلم يُطلق في الخطاب القرآني إلا على من سلك هذا المسار واكتمل لديه الإيمان الرسالي، أي من آمن بالله، ثم استجاب للنهج المحمدي، ودخل في دائرة التكليف والتوجيه التشريعي. فصار الإيمان هنا صفة مستقرة لا مجرد فعل عابر.

وبذلك يتضح أن:

الإيمان يبدأ فعلًا بحثيًا مفتوحًا، ولا يثبت وصفًا اسميًا إلا بعد الاندراج في المنهج الرسالي،

وأن تسمية الذين آمنوا ليست توصيفًا لكل من صدّق، بل لمن تحقق إيمانه بالوحي عبر النهج المحمدي.

وهذا ما يفسّر دقة الخطاب القرآني في التفريق بين من آمن، ومن قيل له لم تؤمنوا، ومن استحق أن يُخاطَب بقولـه: يا أيها الذين آمنوا.

5.2 الإسلام والإشراك

5.2.1 الإسلام

5.2.1.1 تمهيد: الإسلام موقف جازم والإيمان مسار ارتقاء

بعد بيان معنى الإيمان بوصفه مساراً معرفياً تدرجياً يُعمِّق الإنسان فيه فهمه لما آمن به حتى يرسخ في عقله وقلبه — يبرز الإسلام في النص القرآني لا بوصفه مرحلةً موازيةً للإيمان ولا تكراراً له، بل بوصفه الأساس الضابط لمساره — فإن كان الإيمان مسار بحثٍ وتفكّرٍ وتعمّق، فالإسلام هو البوصلة التي توحّد مصدريته وتضبط وجهته فيكون اجتهاده مثمراً. فالإسلام ليس مرادفاً للإيمان ولا تكراراً له بصيغة أخرى، بل هو الأرضية التي يستقيم عليها الإيمان ويكون اجتهاده مثمراً.

فالإيمان مسار اجتهاد وطريق ارتقاء — يبدأ بتأمل وفحص ويتعمق بالتدبر والمتابعة حتى يرسخ في القلب كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ — فالطمأنينة ثمرة الإيمان المتعمق لا بدايته. غير أن هذا الاجتهاد لكي يكون مثمراً لا مشتتاً يحتاج إلى موقف جازم يحدد من أين يُؤخذ الأمر — من الله وحده أم من غيره. فإذا كان الإيمان يتدرج في دين مشتّت المصادر بين الوحي والتراث وأقوال البشر لم تكن ثمرته إلا تشتتاً وضلالاً. أما إذا ارتكز على مصدرية واحدة خالصة كان اجتهاده مستقيماً ونتائجه مثمرة. والإسلام هو هذا الموقف الجازم — قرار توحيد المصدرية الذي يضبط مسار الإيمان ويوحّد وجهته فيُثمر — وهو بهذا المعنى حظ المجتهد في النتائج المثمرة.

ولهذا لم يقل القرآن للأعراب: إيمانكم ناقص، بل قال: ﴿لَمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا﴾ [الحجرات: 14] — لأن إيمانهم كان يجتهد في دين لم تتوحد مصدريته بعد في قلوبهم، فقيل لهم: أسلموا أي حددوا من أين تأخذون الأمر، يستقم إيمانكم ويُثمر.

فإذا كان الإيمان هو الإقرار الواعي المتدرج بما جاء به الوحي، فإن الإسلام هو تنقية هذا الإقرار من كل شريك في التوجيه والتشريع وتوحيد المرجعية الإلهية توحيداً كاملاً — لأنه يمسّ موضع السيطرة الفعلية في حياة الإنسان: من الذي يُرجع إليه في الفهم والحكم والدين؟

يقول الله تعالى: ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَن لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [هود: 14] — فالسؤال ليس: هل تؤمنون؟ بل: هل أنتم مسلمون؟ أي هل اتخذتم موقفكم الجازم وحددتم مصدريتكم؟

ومن هنا لا يقدّم القرآن الإسلام بوصفه هوية اجتماعية ولا عنواناً جماعياً يُكتسب بالانتساب، بل بوصفه حالاً فردية وموقفاً شخصياً جازماً يُختبر في الواقع ويُهدَّد دائماً بنوازع الإشراك — بحكم الطبيعة البشرية التي تميل إلى الاتباع والاحتماء بالمرجعيات البشرية والخلط بين الوحي والتقليد. ولهذا لم يُخاطَب الناس في القرآن بوصفهم مسلمين — كأن يُقال يا أيها الذين أسلموا — بل خوطبوا بوصفهم مؤمنين، لأن الإيمان هو المسار المتدرج الذي يعيشه الإنسان، أما الإسلام فهو الأساس الجازم الذي يضمن استقامة هذا المسار. وقد كان الإسلام بهذا المعنى حاضراً في كل الرسالات من نوح إلى محمد، لأنه كلية إلهية ثابتة لا تتغير بتغير الأمم والأزمان، يقول تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19].

5.2.1.2 — التعريف اللغوي والدلالي للإسلام في النص القرآني

الإسلام في اللغة العربية مشتق من الجذر (س ل م)، وهو جذر يدل على الخلوص والانقياد والسلامة من المنازعة. يقال: أسلم الشيءَ إذا سلّمه خالصاً، وأسلم له إذا انقاد ولم يُنازع. ومن هذا الأصل اللغوي يتبيّن أن الإسلام لا يعني مجرد الدخول في دين، بل تجريد الإرادة من التنازع وتسليمها لمرجعية واحدة — تسليماً واعياً لا قهرياً، وخضوعاً اختيارياً لا اضطرارياً. وهو في جوهره موقف جازم لا يقبل النصف — إما أن تكون المصدرية موحّدة لله وحده أو لا تكون، وإما أن يكون الإسلام أو لا يكون.

أما دلالياً في الاستعمال القرآني، فإن الإسلام لا يُعرض بوصفه اعتقاداً قلبياً مجرداً ولا طقوساً ظاهرية، بل بوصفه إفراد الله بالهداية والمرجعية في الدين. والمدخل إلى فهم هذا المعنى هو الشهادة ذاتها — لا إله إلا الله — فهي ليست مجرد إقرار بوجود الله أو نفياً لآلهة مادية، بل هي في جوهرها إعلان الإسلام الكامل — أي نفي كل مرجعية هادية من دون الله وإثبات مرجعيته وحده في الهداية والدين. فمن قالها بوعي حقيقي وجعل الله المصدر الوحيد الذي يُؤخذ عنه الدين دون غيره فقد اتخذ موقفه الجازم وأسلم فعلاً — وعندئذٍ يكون مسار إيمانه مستقيماً مثمراً لأنه يجتهد في المصدر الصحيح.

ولهذا جاء الإسلام في القرآن مرتبطاً دائماً بمفهوم الإله الواحد لا بوصفه معبوداً طقسياً فحسب، بل بوصفه الهادي والمرشد الذي يُؤخذ عنه الدين دون غيره. يقول الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [الأنبياء: 108] — فجعل الإسلام مترتباً على توحيد الإله في الهداية لا على مجرد التصديق النظري. فالسؤال ليس: هل تؤمنون؟ بل: هل أنتم مسلمون؟ أي هل اتخذتم موقفكم الجازم وجعلتم الله المرجع الوحيد في فهمكم ودينكم؟ ويؤكد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿إِن تُسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ﴾ [النمل: 81] — فمن استجاب للبيان واتخذ موقفه الجازم من المصدر الإلهي صار مسلماً، وصار إيمانه بعدها مثمراً.

وقد ورد الإسلام في النص القرآني بوصفه إعلاناً فردياً صريحاً بالتسليم لا توصيفاً جمعياً عاماً، كقوله تعالى على لسان النبي: ﴿وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعام: 163] — فجعل الإسلام موقفاً شخصياً يتخذه الفرد قبل أن يكون وصفاً لجماعة. وهذا يتسق مع ما أسّسه القرآن في شأن الإسلام بوصفه كلية إلهية ثابتة عبر الرسالات كلها، إذ يقول تعالى: ﴿وَإِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ﴾ [القصص: 53] — فأهل الكتاب الذين آمنوا بالقرآن لم يروا فيه انقطاعاً عما كانوا عليه، بل امتداداً لإسلامهم الإلهي الثابت الذي سبق هذا التنزيل، لأن الإسلام في جوهره — توحيد المصدرية والموقف الجازم من الهداية — واحد عبر الرسالات وإن تجددت تجلياته الربوبية من أمة إلى أمة.

وهنا يجدر التنبيه إلى خلط منهجي شاع في الوعي الجمعي، وهو تعريف الإسلام بالأركان الخمسة المعروفة بصورتها التراثية بوصفها هي الإسلام ذاته لا جزءاً من تجلياته. وهذا الاختزال لا يستقيم مع الاستقراء القرآني الداخلي لأن هذه التعريفات التراثية لم تُستقَ من القرآن وحده بل من فهم بشري مرحلي خاص بزمانه وأمته. وقد حوّل هذا الاختزال الإسلام من موقف جازم في توحيد المصدرية — وهو جوهره الإلهي الثابت — إلى قائمة ممارسات شعائرية محددة يُظن بأدائها اكتمال الإسلام. وقد أفضى هذا التحويل إلى نتيجة خطيرة، وهي أن الإشراك المنهجي أصبح ممكناً داخل البيئة التي ترفع شعار التوحيد — إذ يؤدي المرء شعائره كاملة بينما يُقدّس التراث ويتخذ أقوال البشر مرجعية مغلقة في الدين ولا يرى في ذلك تناقضاً، لأنه لم يفهم الإسلام على حقيقته القرآنية بوصفه موقفاً جازماً في توحيد المصدرية.

وبذلك يتبيّن أن الإسلام في المفهوم القرآني هو موقف جازم وقرار لا يقبل النصف — توحيد المرجعية لله وحده في الهداية والدين — وأن شهادة لا إله إلا الله هي إعلان هذا الموقف وآليته، لا تُفهم بوصفها نفياً للآلهة المادية فحسب بل نفياً لكل مرجعية هادية من دون الله في الفهم والحكم والدين. وهو الموقف الذي يضمن استقامة الإيمان وإثمار الاجتهاد — فمن أسلم كان إيمانه مثمراً، ومن لم يُسلم ظل اجتهاده مشتتاً مهما بذل فيه جهداً. وهو المقام الذي يهدده نقيضه المباشر — الإشراك — لا بوصفه إنكاراً للخالق بل بوصفه خلطاً في المصدرية بعد قيام الحجة.

5.2.1.3 — الإسلام موقفاً واعياً: تحرير دلالة ﴿طَوْعًا وَكَرْهًا﴾

الإسلام في الاستعمال القرآني موقفٌ واعٍ في توحيد المصدرية، لا ينعقد إلا بعد قيام البيان وبمحض الاختيار. وهو بهذا خاصٌّ بالمكلَّف، إذ لا يُتصوَّر انقياد إلا فيمن يملك خلافه؛ فما جرى على غير المكلَّف من نظام الوجود جريانٌ للسنن لا انقيادٌ لها، ولا يُسمّى إسلاماً إلا على وجه الاستعارة. ولهذا كان لفظ الإسلام في القرآن مقصوراً على من يُخاطَب ويُكلَّف. يقول الله تعالى: ﴿فَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾ [الحج: 34] — فجاء الإسلام مأموراً به بعد تعريف الإله الواحد، أي بعد بيان المرجعية الهادية؛ ولا يُؤمر المرء بما هو واقع عليه قهراً.

وقد يُتوهَّم خلاف ذلك من قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [آل عمران: 83]، فتُحمل على عموم الخلائق مكلَّفها وغير مكلَّفها. والذي يترجّح خلافه، فإنّ ﴿مَن﴾ موضوعة للعاقل، فالخبر عن المكلَّفين حيث كانوا. ويشهد لوجود المكلَّفين في غير الأرض قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِن دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ﴾ [الشورى: 29]، فأثبت المبثوث في السماوات كما في الأرض، وأعاد عليه ضمير العاقل في ﴿جَمْعِهِمْ﴾.

ثمّ إنّ ﴿مَن﴾ في الآية موصولةٌ لمن وقع منه الإسلام، لا لكل من في السماوات والأرض — أي وله أسلم من أسلم منهم. فالخبر عن أهل الإسلام في مقام الاحتجاج على من يبتغي سواه: إذا كان الدين لله وحده، وأهله منقادون له في كل ما شرع، فأيّ دينٍ يُبتغى بعده؟

وأمّا ﴿طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ فحالان في المسلم الواحد لا فريقان متقابلان. فالمسلم يستجيب لما شرع الله على اختلاف موقعه من نفسه: فما وافق فطرته وأدرك حكمته من القيم والأخلاق انقاد له طوعاً، وما شقّ عليه أو خفيت عنه حكمته انقاد له وفي نفسه منه كراهة. وليس هذا الكره إكراهاً على الدين ولا دخولاً فيه قهراً، بل هو وصف موقف النفس من بعض التكليف. ويشهد له صريح الاستعمال القرآني في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: 216]، فوصف الكره جاء في خطاب المؤمنين بتكليفٍ التزموه؛ ثمّ عُلِّلت العلّة في تمام الآية: ﴿وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ — فرُدَّ الكره إلى قصور العلم لا إلى القهر.

ويتأكّد هذا بقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، فنفى الإكراه في أصل الدين نفياً صريحاً. فلو كان الكره في آل عمران قهراً على الدخول لتعارض النصّان، وإنّما يجتمعان على أنّ الدخول بالاختيار والكره وصفُ مشقّةٍ فيما بعده من التكليف.

ومن هنا يتبيّن أنّ الاستدلال بهذه الآية على الجبر ساقط من أصله. فقد استُدلّ بها على أنّ الخلق مسيَّرون لا اختيار لهم، والحال أنّ ﴿كَرْهًا﴾ في مقام التكليف لا تفيد القهر بل مشقّة الامتثال، وأنّ الآية إنما تخبر عمّن أسلم بموقفه الواعي. ولو أفادت الجبر لبطل التمييز فيها أصلاً، إذ لا معنى لوصف انقيادٍ بالطوع في منظومةٍ لا اختيار فيها. بل إنّ التوظيف الجبري لهذه الآية يقع في النمط الذي حذّر منه القرآن صراحةً، وهو نسبة الإنسان فعله إلى مشيئة الله هروباً من مسؤولية الموقف: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 148] — فلم ينكروا الله بل جعلوا مشيئته مسوّغاً لتعطيل الموقف وإسقاط التبعة.

ولمّا كان الإسلام موقفاً في المصدرية لا مساراً في المعرفة، تميّز عن الإيمان الذي هو اجتهاد متدرّج. ومن هنا قيل للأعراب: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: 14] — فأثبت لهم الإسلام موقفاً ونفى عنهم الإيمان مساراً، إذ الموقف يُتخذ ابتداءً والإيمان يُجتهد فيه بعده. فالإسلام هو الخطوة التي تضمن استقامة الإيمان وإثمار الاجتهاد.

وأمّا ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ فيتّسع للفريقين معاً، إذ الرجوع إلى الله شامل للمسلم والمعرض؛ والآخرة محلّ الفصل والكشف لكليهما. ولا يلزم من خصوص الإسلام في صدر الآية خصوص الرجوع في عجزها، فقد عُدل من الماضي إلى المضارع فناسب اتساع المآل بعد تقرير الواقع.

5.2.1.4 — ﴿أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ﴾: الإسلام موقفاً جازماً وهوية منهجية

تُعدّ هذه الآية من أوضح النصوص القرآنية التي عرّفت الإسلام تعريفاً صريحاً ومباشراً — لا بالاسم بل بالفعل والوجهة والموقف:

﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا وَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ [آل عمران: 20]

والملاحظة الأولى التي تلفت النظر أن النص قدّم الإسلام قبل أي جدل أو محاججة وجعله منطلق الخطاب لا نتيجة لاحقة — فحين جاء المحاجّون أعلن النبي موقفه أولاً ثم سألهم عن موقفهم. وهذا يتسق تماماً مع ما أسّسناه من أن الإسلام موقف جازم يسبق الجدل ولا ينتج عنه — فمن لم يتخذ موقفه الجازم أولاً لم يكن له منطلق ثابت يجادل منه.

و"الوجه" في الاستعمال القرآني لا يعني العضو الجسدي بل يدل على الجهة الكلية التي يتوجّه إليها الإنسان بكليته — فكره ومرجعيته وقصده ومعاييره. فإسلام الوجه لله يعني توحيد الجهة الفكرية والمنهجية والمرجعية لله وحده — أي جعل الله المصدر الوحيد الذي تُستقى منه الهداية والحكم والمنهج دون غيره. وهو بهذا المعنى الترجمة الفعلية لشهادة لا إله إلا الله — لا بوصفها نفياً لآلهة مادية فحسب بل بوصفها إعلاناً صريحاً لتوحيد المرجعية الفكرية والمنهجية في الهداية.

ومن أدق ما تكشفه الآية أنها وجّهت السؤال إلى أهل الكتاب والأميين معاً — ﴿أَأَسْلَمْتُمْ﴾ — وهذا يؤكد أن الإسلام المقصود ليس الدخول في دين جديد بل اتخاذ الموقف الجازم في توحيد المصدرية. فأهل الكتاب يؤمنون بالله ويعرفون الوحي — لكن السؤال الحقيقي هو: هل وحّدتم مصدريتكم لله وحده أم أشركتم معه مرجعيات بشرية في الهداية والتشريع؟ وهو بعينه السؤال الذي يواجه كل من ادّعى الإيمان في كل زمان.

ثم جاء الربط الحاسم في الآية بين الإسلام والهداية: ﴿فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا﴾ — فالهداية ليست سابقة على الإسلام ولا مستقلة عنه بل هي نتيجته المباشرة والحتمية. وهذا يُفسَّر في ضوء ما أسّسناه — فمن اتخذ موقفه الجازم وحدّد مصدريته صحيحاً كان إيمانه المتدرج بعدها مثمراً مستقيماً لأنه يجتهد في المصدر الصحيح، فتكون الهداية ثمرة طبيعية لهذا الاستقامة. أما من لم يُسلم وجهه — وإن آمن أو جادل أو انتسب — فإيمانه يجتهد في مصادر مشتتة فلا تكون ثمرته هداية مستقيمة.

وفي المقابل لم يجعل النص عدم الإسلام موجباً للإكراه أو القتال الفكري بل قال: ﴿وَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ﴾ — وهذا يؤكد مرة أخرى أن الإسلام المقصود هو الموقف الجازم الاختياري لا الخضوع القهري، وأن وظيفة الرسالة هي البيان لا فرض الهداية. فالموقف الجازم لا يتحقق بالإكراه — إذ لا معنى لموقف مُكرَه عليه، لأن الموقف بطبيعته اختيار واعٍ.

وبذلك تُرسّخ هذه الآية القاعدة المركزية التي انطلقنا منها في هذا الفصل — أن الإسلام موقف جازم في توحيد الوجهة والمنهج والمصدرية لله وحده، وأن الهداية ثمرة هذا الموقف وليست مقدمة له، وأن من لم يتخذ هذا الموقف لم يدخل بعد في حقيقة الهداية التي جاء بها الوحي — وإن أكثر من الجدل والانتساب والشعائر. وهي بهذا المعنى آية التوحيد المنهجي التي تضبط العلاقة بين الإسلام والإيمان والهداية، وتُؤسّس للانتقال إلى بحث نقيض الإسلام — الإشراك — بوصفه خلطاً في المصدرية بعد قيام البيان.

5.2.1.5 — نوعا الإسلام في التنزيل الحكيم: الإسلام الإلهي والإسلام الربوبي

قبل الدخول في تفصيل وجهي الإسلام لا بد من تأسيس جوهري يضبط الفهم ويمنع الخلط — وهو التمييز بين الله والرب في الاستعمال القرآني. فالله هو الذات المطلقة خارج الوجود التي قولها كن فيكون بلا واسطة ولا زمن ولا سبب — وكلياتها ثابتة لا تتبدل ولا تتطور. والرب هو مقام التجلي داخل الوجود — التدبير والسنن والميزان وتفصيل التشريع الذي يتفاعل مع واقع كل أمة وزمانها وحضارتها. وهذا التمييز ليس مجرد اصطلاح بل هو ما يكشفه الاستقراء القرآني الداخلي في النسبة اللغوية ذاتها — فما نُسب إلى الله كان كلية ثابتة مطلقة، وما نُسب إلى الرب كان تجلياً متجدداً مرناً يتناسب مع مستوى الأمة وأدواتها المعرفية.

ومن أوضح ما يكشف هذا التمييز داخل آية واحدة قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: 151]. فقد افتتحت الآية بنسبة التحريم إلى الرب — ولم تكن هذه النسبة إنشاءً لتشريعٍ ربوبيٍ مستقلّ، بل تلاوةً لتحريمٍ واقعٍ في زمنٍ معلوم على مخاطَبين معلومين، بدليل مجيء الفعل ماضياً ﴿حَرَّمَ﴾ وتعيّن المخاطَب بالإضافة ﴿رَبُّكُمْ﴾ — فلزمت النسبة الربوبية لأنها تفصيلٌ للثابت الإلهي في واقعٍ بعينه. ولهذا جاءت هذه التحريمات فيما تتفاوت صوره وتطبيقاته بين الأزمان: كصور الإشراك التي تتطور من زمان إلى زمان، والإحسان بالوالدين الذي تتجدد آلياته وصوره، وقتل الأولاد الذي تتغير دوافعه ومظاهره عبر الحضارات، والفواحش التي تتفاوت درجات تجليها بين المجتمعات.

ثم تحولت الآية في تحريم النفس إلى نسبته لله مباشرة — ﴿الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ﴾ — وهذا التحول في النسبة داخل الآية الواحدة ليس عشوائياً بل كاشف عن أن تحريم النفس كلية إلهية مطلقة ثابتة لا تقبل المرونة الزمنية ولا التجدد المجتمعي — واحدة في كل الرسالات من نوح إلى محمد لم تتبدل ولم تتطور. ويؤكد هذا الثبات المطلق أن القرآن لم يُقيّد عقوبة القاتل بتكرار ولا بإصرار — فمن فعلها مرة واحدة متعمداً كان مآله ما وصفته الآية من غضب الله ولعنته وعذابه العظيم — لأن ما كان إلهياً ثابتاً كانت عقوبته مطلقة ثابتة بطبيعتها.

وانطلاقاً من هذا التمييز يتضح أن للإسلام وجهين متكاملين لا ينفصل أحدهما عن الآخر.

أولاً — الإسلام الإلهي: الموقف الجازم في توحيد المصدرية

الإسلام الإلهي هو الموقف الجازم في توحيد الهداية والمرجعية الفكرية لله وحده — أي جعل الله الإله الوحيد الذي يُؤخذ عنه الدين ويُرجع إليه في الفهم والاعتقاد وفي المرجعية التي عنها يُستمدّ المنهج. وهو موقف ثابت لا يتدرج ولا يتجزأ — إما أن تكون المصدرية موحدة لله وحده أو لا تكون — ولهذا كان الإسلام الإلهي الأساس الضابط للإيمان، الأرضية التي يستقيم عليها ويُثمر اجتهاده. فمن وحّد مصدريته أسلم إلهياً فكان إيمانه المتدرج بعدها مستقيماً، ومن لم يوحّد مصدريته ظل إيمانه يجتهد في مصادر مشتتة فلا تكون ثمرته هداية خالصة.

ويتجلى هذا المعنى في التعبير القرآني المتكرر ﴿أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ﴾. والوجه لا يُراد به العضو الجسدي، وإن كان المعنى مأخوذاً منه؛ فالوجه في المحسوس ما يتميّز به الفرد عن غيره ويُعرف به، فكذلك الوجه في المعنى: الهوية الفكرية التي يتميّز بها المرء عمّن سواه. وإسلام الوجه أن يجعل المرء هويته وعقيدته كاملةً لمن أسلم له، فيُعرِّف نفسه باتّباعه إيّاه بلا شبهةٍ ولا مشاركة. يقول تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ﴾ [البقرة: 112] وقال: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النساء: 125] — فجعل إسلام الوجه لله معيار أحسن الدين لا مجرد الانتماء أو العمل الظاهري، وقرنه بملة إبراهيم الحنيفية التي هي منهج التجدد الواعي المنضبط بالكلية الإلهية الثابتة. ولذلك اختلفت نسبة إسلام الوجه بحسب المقام: فإسلامه لله توحيدٌ للمصدرية في الهداية، وإسلامه لرب العالمين انقيادٌ لتدبيره في الوجود.

والإسلام الإلهي هو الكلية الثابتة التي جمعت عليها كل الرسالات من نوح إلى محمد — يقول تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19] — فالدين عند الله من مقام الإله الثابت المطلق هو الإسلام واحد لا يتبدل بتبدل الأمم ولا يتغير بتغير الأزمان. وإليه يُنسب كذلك ما تستجدّ به كل رسالة من تشريع، فإن المستجدّ هدايةٌ جديدة من مقام الألوهية لا تفصيلاً لقائم. وهذا ما شهد به أهل الكتاب الذين آمنوا بالقرآن حين قالوا: ﴿إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ﴾ [القصص: 53] — فلم يروا في القرآن انقطاعاً عما كانوا عليه بل امتداداً لإسلامهم الإلهي الثابت — لأن الموقف الجازم في توحيد المصدرية واحد عبر الرسالات وإن تجددت تجلياته الربوبية من أمة إلى أمة.

ثانياً — الإسلام الربوبي: التسليم العملي المتجدد من أمة إلى أمة

أما الإسلام الربوبي فهو ثمرة الإسلام الإلهي وامتداده في الواقع — وهو التسليم العملي لرب العالمين في قبول ما يتجدّد فهمه زمنياً من تفصيل التشريعات الثابتة المشتركة ومفاهيمها ضمن الرسالات المتعاقبة، والإيمان بكل الرسل دون تفريق بينهم، والانخراط في السلوك والقيم التي تتفاعل مع واقع كل أمة وزمانها وحضارتها. فمن أسلم ربوبياً لم يقتصر على قبول رسالة بعينها بل قبل كل ما جاء من المصدر الإلهي الواحد عبر كل الرسالات — مستجدَّها بمحكمه وتفصيله ملتزماً بمقام الإله، وتفصيلَ ثوابتها المشتركة منقاداً لمقام الرب. فرفض بعض ما جاءت به الرسالات إخلال بالإسلام من جهتيه معاً، كما أن رفض توحيد المصدرية إخلال بالإسلام الإلهي من جهته.

وهذا التمييز ليس تقديراً بل نصٌّ صريح، إذ قال تعالى في وصف القرآن: ﴿وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [يونس: 37] — فنسب التفصيل إلى رب العالمين نسبةً مباشرة، ولم ينسب إليه الاستجداد. فالربوبية تفصّل الثابت وتدبّره في الزمان، والألوهية تهدي بالثابت وتستجدّ.

فالربوبية تتعلق بالتدبير والميزان والعدل وضبط العلاقات الإنسانية في الواقع الزماني والمكاني المتغير — ومن هنا كان الإسلام الربوبي متجدداً مرناً يتناسب مع مستوى وعي كل أمة وأدواتها المعرفية. يقول تعالى: ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [غافر: 66] وقال على لسان إبراهيم: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: 131] — فالإسلام لرب العالمين هو الامتثال الفعليّ لمنهج الله في الوجود، الإسلام المحاكي لسننه، الذي ينقاد لتدبيره في الكون كما ينقاد لهديه في السلوك.

والإسلام الربوبي هو ما يختلف من أمة إلى أمة بحسب زمانها وحضارتها — يقول تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48] — فقد عطف النصّ لفظين لا يترادفان: فالشرعة، وقد جاءت منكّرة، قدرٌ خاصٌّ متعيّنٌ لكل رسالة، وهي المستجدّ التشريعيّ المنسوب إلى الله؛ والمنهاج من النهج، أي الطريق الممتدّ الذي يُسلك، فهو التفصيل الربوبيّ للثوابت المشتركة في زمان كل أمة. ومن هنا كان اختلاف الأمم في منهاجها تجلّياً ربوبياً يتناسب مع مستوى كل زمان، ولذلك لا يصحّ التحاجج بينها في تجلياتها الربوبية المرحلية — يقول تعالى: ﴿لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ [الشورى: 15] — فالجامع بين كل الأمم هو الله من مقام الإله الثابت لا التشريعات المتعددة.

وقد جسّدت ملة إبراهيم الحنيفية هذا الجمع بين المستويين في أكمل صورة — فإبراهيم أسلم إلهياً بتوحيد مصدريته الفكرية لله وحده، وأسلم ربوبياً بتسليمه العملي لرب العالمين في واقعه وزمانه. والحنيفية — من الأحنف أي من لا يثبت على وتيرة

واحدة — هي منهج عدم الركون إلى أي مفهوم بشري وتجميده زمنياً، بل الرجوع دائماً إلى الأصل الإلهي الثابت وإسقاطه في التجلي الربوبي المتجدد المناسب لكل زمان. يقول تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾ [الحج: 78] — فملة لا عقيدة مجردة — أي مسار عملي حضاري يجمع الالتزام بالكلية الإلهية الثابتة إلى تفصيلها الربوبي المتجدد مع الزمن والتراكم الحضاري.

ويحسم القرآن العلاقة بين المستويين بقوله: ﴿إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: 71] — فجعل الهداية أولاً وهي شأن الإله الثابت، ثم رتّب عليها التسليم العملي وهو شأن الربوبية المتجددة. فالإسلام الإلهي هو الموقف الجازم الذي يضبط الاتجاه، والإسلام الربوبي هو المسار العملي الذي يُترجم هذا الاتجاه في الواقع — ولا يستقيم أحدهما دون الآخر، فمن أسلم إلهياً دون ربوبي بقي توحيده نظرياً معلقاً في الفكر، ومن أسلم ربوبياً دون إلهي بنى سلوكه على مصدرية مشتتة فكان بناؤه على غير أساس.

5.2.1.6 خاتمة لغوية وصرفية: الإسلام والإيمان في ميزان البنية

يكشف التأمل الصرفي في لفظي الإسلام والإيمان عن فوارق جوهرية في طبيعة كل منهما تتسق تماماً مع ما أسّسه القرآن في استعمالهما. فالإسلام ليس مفهوماً أحادي البنية بل هو في حقيقته وجهان متمايزان يختلفان في طبيعتهما الصرفية اختلافاً يعكس اختلافهما الوجودي.

فالإسلام الإلهي — وهو الموقف الجازم في توحيد المصدرية لله وحده في الهداية — مصدر حالة صرفياً، يصف وضعاً ثابتاً لا حركة متدرجة، كالوقوف والجلوس، إما أن يكون أو لا يكون ولا يقبل التجزئة ولا النصف. وهذا ينسجم مع طبيعته القرآنية بوصفه قراراً جازماً في توحيد المصدرية لا يتدرج ولا يتشكك — فمن وحّد مصدريته لله أسلم إلهياً، ومن لم يوحّدها لم يُسلم بصرف النظر عن درجة إيمانه.

أما الإسلام الربوبي — وهو قبول ما يتجدّد من تفصيل التشريعات الثابتة المشتركة ومفاهيمها ضمن الرسالات، والإيمان بكل الرسل دون تفريق بينهم — فهو أقرب صرفياً إلى مصدر الفعل المضارع، يصف حركة قبول متجددة تتفاعل مع كل تجلٍّ ربوبي متجدّد يأتي به رسول من المصدر الإلهي الواحد. ولهذا جاء القرآن صريحاً في ربط الإسلام الربوبي بقبول كل الرسالات: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ﴾ [البقرة: 4] — فالإيمان بما أُنزل قبل القرآن قبولٌ لما جاءت به الرسالات جميعاً، معترفاً بأنها من المصدر الإلهي الواحد: مستجدَّها التشريعيَّ المنسوبَ إلى الله، وتفصيلَها المتجدّدَ المنسوبَ إلى الرب. ومن هنا جاء النهي عن التفريق بين الرسل: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ﴾ [البقرة: 285] — لأن التفريق بينهم رفض لبعض ما جاءت به الرسالات مع قبول البعض الآخر، وهو إخلال بالإسلام من جهتيه.

والإيمان — مسار الاجتهاد والارتقاء المعرفي — مصدر فعل مضارع بامتياز، يصف حركة مستمرة غير منتهية قابلة للزيادة والنقصان والتعمق والتراجع. ولهذا جاء القرآن بالإيمان مقروناً دائماً بالمتابعة والازدياد: ﴿وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَاناً﴾ [المدثر: 31] — فهو مسار لا يقف عند حد ومشوار لا تنتهي محطاته.

والعلاقة بين هذه المراتب الثلاث علاقة الظرف بما يجري فيه — فالإسلام الإلهي هو الظرف الثابت الذي يضبط كلاً من الإسلام الربوبي والإيمان ويحدد اتجاههما. فمن أسلم إلهياً — وحّد مصدريته لله — لزمه منطقياً أن يُسلم ربوبياً فينقاد لما يتجدّد من تفصيل الشرائع في كل رسالة دون تفريق بين الرسل. ثم يجري الإيمان داخل هذا الإطار المزدوج مساراً متدرجاً مثمراً لأنه يسير في الاتجاه الصحيح من المصدر الصحيح. فالإسلام الإلهي الطريق الثابت، والإسلام الربوبي قبول تفصيله المتجدّد عبر الرسالات، والإيمان السير فيه والتعمق في فهمه — ومن ثبت على الثلاثة كان إسلامه كاملاً وإيمانه مثمراً.

5.2.1.7 — خلاصة جامعة في مفهوم الإسلام في التنزيل الحكيم

يتبيّن من مجموع الاستعمال القرآني أن الإسلام ليس مفهوماً واحد البعد ولا مرتبة واحدة متجانسة، بل موقف واعٍ في المكلَّف ينتظم على وجهين متكاملين في الفكر والسلوك والعمل. وهو خاصٌّ بمن يُخاطَب ويُكلَّف، إذ لا يُتصوَّر انقياد إلا فيمن يملك خلافه؛ فما جرى على غير المكلَّف من نظام الوجود جريانٌ للسنن لا انقيادٌ لها.

فالإسلام في حق الإنسان هو الموقف الجازم الاختياري الذي يُكلَّف به ويُحاسَب عليه بعد قيام الحجة ووضوح البيان. وهو ليس مساراً متدرجاً بل موقف لا يقبل النصف — إما أن يكون أو لا يكون — ولهذا نفى القرآن عنه الإكراه بقوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256] — لأن الموقف الجازم الواعي لا معنى له إذا كان مُكرَهاً عليه. وبهذا يتميّز الإسلام عن الإيمان الذي هو مسار اجتهاد متدرّج يقع داخل هذا الموقف لا قبله.

ويتمايز هذا الإسلام بدوره إلى وجهين متكاملين لا يغني أحدهما عن الآخر:

الأول — الإسلام الإلهي: وهو الموقف الجازم في توحيد المصدرية والهداية لله وحده — أي أن يُسلِم الإنسان وجهه لله فيجعل هويته الفكرية ومنهجه المعرفي مستمداً من الوحي دون إشراك أي مصدر آخر في الهداية. وهو مصدر حالة صرفياً — ثابت جازم لا يتدرج ولا يتشكك، إما أن تُسلِم وجهك لله وحده أو لا تُسلِم. وهو الكلية الثابتة التي جمعت عليها كل الرسالات من نوح إلى محمد — يقول تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19] — فالدين عند الله من مقام الإله الثابت المطلق هو الإسلام واحد لا يتبدل بتبدل الأمم ولا يتغير بتغير الأزمان. وجوهر معنى ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ هو بالضبط إعلان هذا الإسلام الإلهي — نفي كل مرجعية هادية من دون الله وإثبات مصدريته وحده في الهداية والدين.

الثاني — الإسلام الربوبي: وهو قبول ما يتجدّد من تفصيل التشريعات الثابتة المشتركة ومفاهيمها ضمن الرسالات المتعاقبة والإيمان بكل الرسل دون تفريق بينهم — مع الامتثال العملي لمنهج الله في القيم والسلوك وإقامة العدل في الواقع. وهو حركي متجدد بطبيعته — أقرب صرفياً إلى مصدر الفعل المضارع — يتفاعل مع واقع كل أمة وزمانها وحضارتها وأدواتها المعرفية. يقول تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48] — فالشرعة قدرٌ خاصٌّ متعيّن لكل رسالة وهي المستجدّ المنسوب إلى الله، والمنهاج مسارها الممتدّ وهو التفصيل الربوبيّ للثوابت المشتركة في زمان كل أمة. ومن أسلم إلهياً — وحّد مصدريته لله — لزمه منطقياً أن يُسلم ربوبياً فينقاد لما يتجدّد من تفصيل الشرائع في الرسالات دون تفريق بين الرسل — يقول تعالى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ﴾ [البقرة: 285] — لأن التفريق بينهم رفض لبعض ما جاءت به الرسالات مع قبول البعض الآخر وهو إخلال بالإسلام من جهته.

ويحسم القرآن العلاقة بين الوجهين بقوله: ﴿إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: 71] — فجعل الهداية أولاً وهي شأن الإله الثابت، ثم رتّب عليها التسليم العملي وهو شأن الربوبية المتجددة. فالإسلام الإلهي هو الموقف الجازم الذي يضبط الاتجاه، والإسلام الربوبي هو الانقياد لتفصيلها المتجدّد وترجمته في الواقع — ولا يستقيم أحدهما دون الآخر. فمن أسلم إلهياً دون ربوبي بقي توحيده نظرياً معلقاً في الفكر، ومن أسلم ربوبياً دون إلهي بنى سلوكه على مصدرية مشتتة فكان بناؤه على غير أساس.

ولهذا كان الإسلام ضابط مسار الإيمان ومُوحِّد وجهته — لأن الإيمان لا يكون مثمراً إلا إذا ارتكز على الموقف الجازم الواعي الذي يحدد من أين يُؤخذ الأمر. فالإسلام الإلهي والربوبي معاً هما الظرف الثابت والمتجدد الذي يضبط الإيمان ويضمن استقامته وإثمار اجتهاده — فالإسلام الواعي حظ المجتهد في النتائج المثمرة. وعند هذا الحد تحديداً يظهر نقيض الإسلام الحقيقي — الإشراك — لا بوصفه إنكاراً للخالق بل بوصفه خلطاً في المصدرية بعد قيام البيان، وهو ما يقتضي دراسته بوصفه الخطر الأكبر على نتائج الإيمان لا على الإسلام بداية فحسب.

5.2.2 — الإشراك

5.2.2.1. — تذكير منهجي: التمييز بين الرب والإله أساس فهم الإشراك

قبل الدخول في بحث الإشراك لا بد من استحضار تمييز جوهري سبق تأسيسه في هذا الكتاب — وهو التمييز بين مقام الإله ومقام الرب — لأن الإشراك في حقيقته القرآنية لا يُفهم إلا في ضوء هذا التمييز، ولأن الإشراك الإلهي والإشراك الربوبي الذي سيأتي تفصيله لاحقاً مبنيان عليه أساساً.

أولاً ــــ الإله: المقام المجرد الفكري الثابت

الإله هو مقام الله في الهداية والإرشاد ــــ وهو مقام مجرد فكري ثابت يسبق الواقع ويحكمه. فكما أن المبدأ يسبق تجليه وأن الكلية تسبق تفاصيلها ــــ كذلك مقام الإله يُقرّر الكليات الثابتة للهداية والمصدرية قبل أن تتجلى في الواقع وتتشكل في التشريع. ولهذا كانت كليات الإله ثابتة لا تتغير بتغير الأمم ولا تتبدل بتبدل الأزمان.

والكليات الإلهية الثابتة في القرآن تتجلى في آيات تنسب الحكم إلى الله مباشرة لا إلى الرب ــــ ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: 48] جاء الحكم منسوباً إلى الله مباشرة ــــ وهذا كاشف عن أن عدم مغفرة الشرك كلية إلهية مجردة ثابتة واحدة في كل الرسالات من نوح إلى محمد لم تتطور ولم تُستثنَ منها أمة. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: 151] ــــ فتحريم النفس نُسب إلى الله لا إلى الرب لأنه كلية إلهية مجردة ثابتة لا تقبل المرونة الزمنية ولا التجدد المجتمعي. وكذلك قوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19] ــــ فالدين عند الله لا عند الرب ــــ أي أن الإسلام كلية إلهية مجردة ثابتة عبر كل الرسالات.

وأوضح مثال على ثبات الكلية الإلهية مع تجدد تجليها الربوبي هو مفهوم الشرك ذاته ــــ فالكلية الإلهية الثابتة هي عدم مغفرته وهي واحدة في كل الرسالات. لكن تشكيل هذا الشرك وكيفيته يتجدد ربوبياً من زمان إلى زمان بحسب المستوى المعرفي لكل أمة ــــ فعند نوح تجلّى في عبادة الأصنام المادية المحسوسة لأن المجتمع كان صورياً مادياً في أرضيته المعرفية. وعند إبراهيم تجلّى في عبادة الكواكب والنجوم وهي أرقى في التجريد من الصنم الحجري. وعند موسى تجلّى في تأليه فرعون بوصفه سلطة تشريعية مطلقة. وعند عيسى تجلّى في تأليه الأحبار والرهبان وجعلهم مصدر الحلال والحرام ــــ يقول تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ [التوبة: 31]. أما اليوم فتجلّى الشرك في تقديس الأفكار والمرويات والتراث البشري ورفعها إلى مقام ما لا يُراجع ــــ فالكلية الإلهية الثابتة واحدة لا شرك ــــ لكن تجليها الربوبي المتجدد يتطور مع تطور الإنسان المعرفي من الصنم المادي إلى الصنم المفاهيمي. والإسلام الإلهي بوصفه موقفاً جازماً في توحيد المصدرية هو بالضبط الاستجابة لهذا المقام المجرد الفكري ــــ موقف لا يقبل النصف ولا يتدرج لأن المقام الذي يستجيب له ثابت مطلق.

ثانياً ــــ الرب: المقام الوجودي المادي المتجدد

أما الرب فليس اسماً للذات كالله والرحمن، بل هو مقامها في الوجود ــــ مقام التدبير الكوني الذي يتجلى في الواقع وفق السنن. ويشهد لذلك أنّ لفظ الرب لم يرد في القرآن إلا مضافاً ــــ ربّكم وربّي وربّ العالمين ــــ والإضافة تقتضي مربوباً، بخلاف الله والرحمن اللذين يردان اسمين للذات كما في قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: 110]. والوجود مصوغ على بنية اسم الرحمن ــــ نظام الأضداد الزوجية والفعل النافذ في السنن ــــ ومقام الرب هو تدبير هذه البنية وإجراؤها في الزمان والمكان والتفاعل. ولذلك صحّ الإخبار عن الرب بالرحمن في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَٰنُ﴾ [طه: 90] ــــ تعييناً للمصدر الذي يقوم به التدبير، لا ترادفاً بين الاسمين. ولهذا كان مقام الرب متجدداً مرناً يتفاعل مع واقع كل أمة وزمانها وحضارتها.

والتجليات الربوبية المتجددة في القرآن تتبيّن في آيات تنسب تفصيل التشريع إلى الرب لا إلى الله مباشرة. ففي قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: 151] لم تكن النسبة إنشاءً لتشريعٍ عامّ، بل تلاوةً لتحريمٍ واقعٍ في زمنٍ معلوم على مخاطَبين معلومين ــــ بدليل مجيء الفعل ماضياً ﴿حَرَّمَ﴾ وتعيّن المخاطَب بالإضافة ﴿رَبُّكُمْ﴾ ــــ فلزمت النسبة الربوبية لأنها محاكاة زمنية لتفصيل الثابت في واقعٍ بعينه، لا استجدادٌ لكلّيّ. وكذلك قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48] ــــ فالشرعة قدرٌ خاصٌّ متعيّن لكل رسالة وهي المستجدّ المنسوب إلى الله، والمنهاج مسارها الممتدّ وهو التفصيل الربوبيّ للثوابت المشتركة. وقوله تعالى: ﴿مَّا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: 105] ــــ فالتنزيل التشريعي التفصيلي نُسب إلى الرب لا إلى الله لأنه تجلٍّ ربوبي متجدد يتناسب مع زمان الأمة وحاجاتها. والإسلام الربوبي بوصفه انقياداً لما يتجدّد من تفصيل الشرائع ضمن الرسالات هو بالضبط الاستجابة لهذا المقام الوجودي المتجدد.

ثالثاً ـــ العلاقة بين المقامين وأثرها على فهم الإشراك

العلاقة بين المقامين علاقة المجرد بتجليه الوجودي ـــ فما قرره الله من كليات مجردة ثابتة يتجلى حتماً في مقام الرب من واقع وجودي متجدد. ومن أخطأ في المجرد كانت نتائجه الوجودية خاطئة حتماً ـــ فالخطأ في مقام الإله ينتج خللاً في مقام الرب لا مفر منه. يقول تعالى: ﴿إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: 71] ـــ فجعل الهداية الإلهية المجردة أولاً ثم رتّب عليها التسليم الربوبي الوجودي ـــ أي أن صحة المجرد شرط لصحة الوجودي.

وهذا بالضبط ما يكشفه الإشراك ـــ فالإشراك الإلهي خطأ في المجرد الفكري يُنتج بالضرورة إشراكاً ربوبياً في الوجودي المادي. فمن جعل مصدريته مشتتة بين الوحي والتراث والأقوال البشرية أخطأ في المجرد فجاءت تشريعاته وأحكامه وميزانه في الواقع مضطرباً مختلطاً ـــ لأن الخطأ في المبدأ يُنتج حتماً خطأً في التطبيق. كمن يحسب معادلة خاطئة في مقدماتها ـــ فمهما دقّق في تفاصيل حسابه لن تصح نتيجته ما دامت المقدمة مغلوطة.

والإشراك الربوبي الناتج عن هذا الخطأ لا يقع في أصل التشريع ـــ فالتشريع الكلي إلهي مصدره الله وحده ـــ بل يقع في مستويين متمايزين:

أولهما ـــ الإشراك في المعرفة الوجودية السننية: وهو تلقّي تصورات عن طبيعة الوجود وسننه وغايته ومآله من مصادر غير إلهية ـــ فتتشكل في الإنسان عقيدة وجودية فاسدة تُشوّه فهمه للوجود وتُنتج معتقدات مغالطة للحق الكوني. وأوضح مثاله صاحب الجنتين الذي دخل جنته ظالماً لنفسه قبل أن ينطق بكلمة ـــ لأن الظلم كان سابقاً على القول ونتاجاً لإشراك ربوبي متراكم في داخله أدى به إلى إنكار الساعة وادعاء أزلية الوجود المادي.

وثانيهما ـــ الإشراك في تجميد الحكمة الربانية: وهو نقل فهم ربوبي مرحلي سابق كما هو إلى أمة لاحقة دون اعتبار التطور الإنساني الحضاري عبر الزمن ـــ ولو كان ذلك الفهم صالحاً في زمانه. فالتشريع الكلي الثابت إلهي لا يتغير ـــ لكن آلية تجليه الربوبي تتحور بالحكمة الربانية بما يتناسب مع وعي كل أمة وحضارتها ـــ يقول تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوْحَىٰٓ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ [الإسراء: 39]. ومن جمّد التجلي الربوبي المرحلي ونقله كما هو إلى زمن لاحق فقد أشرك في مقام الرب وحوّل ما هو مرحلي إلى كلية إلهية ثابتة وهو ليس كذلك ـــ كمن نقل حكم الرجم من رسالة سابقة إلى رسالة النبي محمد متجاهلاً أن الحكمة الربانية اقتضت تحوّره إلى الجلد مئة جلدة بما يتناسب مع مستوى الحضارة الإنسانية في ذلك الزمان.

ولمن أراد التوسع في تعريف مقام الإله ومقام الرب وعلاقتهما بمنظومة الأسماء الإلهية فقد سبق تأسيس ذلك تفصيلاً في الفصلين 2.1 و2.2 من هذا الكتاب.

5.2.2.2 ـــ تمهيد: بين الإشراك بالله والإشراك مع الله

بعد أن تبيّن أن الإسلام في المفهوم القرآني هو موقف جازم في توحيد المصدرية لله وحده في الهداية والمنهج ـــ وأنه لا يتحقق إلا بتنقية المرجعية من كل شريك ـــ يبرز الإشراك بوصفه الخطر الوجودي الأكبر الذي يهدد هذا الإسلام لا من خارجه بل من داخله. فالإشراك لا يبدأ بإنكار الله بل يبدأ غالباً بعد الإقرار به ـــ حين تُزاحم مرجعيته أو تُجزّأ أو يُدخل عليها غيرها.

وأول ما يكشفه القرآن في هذا الشأن أن الإيمان بالله والإشراك به قد يجتمعان في آنٍ واحد ـــ وهذا ليس استثناءً غريباً بل هو الحال الغالبة على أكثر الناس. يقول تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: 106] ـــ فأكثر الناس يؤمنون بالله بوصفه خالق الوجود ومدبّره ـــ وهذا الإيمان حقيقي لا ريب فيه ـــ لكنهم لا يُسلمون له في مصدرية الهداية فيكون إيمانهم موجوداً لكن بلا إسلام. فيأخذون دينهم من مصادر مشتتة بين الوحي والتراث والأقوال البشرية ـــ فيجتهد إيمانهم في مصادر متعددة فتنحرف مساراته وتتعقد نتائجه مهما حسنت النوايا وكثر الاجتهاد.

وهذا يكشف أن الإسلام ليس حالة تُكتسب مرة واحدة وتُحفظ إلى الأبد ـــ بل موقف يحتاج إلى تجديد مستمر وحراسة دائمة ـــ لأن الإشراك لا يهجم من خارج الإنسان فجأة بل يتسلل من الداخل تدريجاً حين يبدأ فكر مخالف لهدى الله في مزاحمة

المصدرية دون أن يشعر صاحبه. ولهذا كان يوسف النبي — بعد حياة استثنائية في الصبر والثبات والتقوى — يطلب من الله في خاتمة دعائه: ﴿تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ [يوسف: 101] — فلم يقل توفني مؤمناً بل توفني مسلماً — لأن الإيمان مسار متدرج حاصل أما الإسلام فموقف جازم في توحيد المصدرية قد يتعرض للخلل في أي لحظة حين يتسرب إليه فكر مشرك. فحتى الأنبياء يطلبون من الله أن يحرس إسلامهم حتى آخر لحظة — فكيف بمن هو دونهم؟

والإشراك في الخطاب القرآني ليس حالة واحدة متجانسة بل يتجلى في مستويين مترابطين يختلفان في درجة الوعي والقصد والمسؤولية دون أن يختلفا في الحقيقة أو المآل.

أولاً — الإشراك بالله: إشراك الغفلة والتبعية

وهو أن يُؤخذ الدين أو جزء منه من غير مصدره الإلهي — فيُنسب إلى الله ما لم يقله أو يُفهم عن الوحي ما لم يقصده أو يُتّخذ التقليد والموروث الاجتماعي بديلاً عن البيان. يقول تعالى على لسان الأمم السابقة: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 23] — فجعلوا اتباع الآباء هداية مع أن الهداية لا تكون إلا من مصدرها الإلهي الثابت. وهذا النوع من الإشراك لا يتطلب سلطة سياسية ولا موقعاً رسمياً بل ينتشر عبر الخلط بين الوحي والمنقول وبين النص المنزَّل والروايات والاجتهادات الموروثة — فيُقدَّس ما لم يُنزِّل الله به سلطاناً وتُضفى على أقوال البشر صفة العصمة أو الإلزام فيصير الدين مزيجاً من التنزيل والتحريف لا منهجاً إلهياً خالصاً. وهو إشراك خفي لأن صاحبه قد يظن أنه على هدى وهو في الحقيقة تابع لا فاعل ومقلّد لا مُؤسّس — يتبع الآباء أو الشيوخ أو الجماعة كما اتبعت الأمم السابقة أحبارها ورهبانها دون تمييز بين المرسِل والمرسَل إليه. ولذلك كان هذا النوع في الغالب إشراكاً عن غفلة وتبعية لا عن قصد تأسيسي واعٍ — مع بقاء المسؤولية قائمة بقدر قيام الحجة ووضوح البيان.

ومن أخطر صور هذا الإشراك الخفي ما يقع حين تُعتمد مفاهيم وتشريعات من رسالات سابقة وتُسقط على الرسالة الخالدة المحمدية — كمن يأخذ من التوراة أو التلمود اليهودي أحكاماً وتشريعاتٍ ويُلبسها شرعية الرسالة المحمدية ويُضفي عليها سلطة دينية في زمانها. فهذا إشراك ربوبي من نوع خاص — يخلط بين تجلٍّ ربوبي مرحلي انتهى زمانه بمجيء تجلٍّ ربوبي متجدد جاء ليتجاوزه. ومن أوضح الأمثلة على ذلك حكم الرجم — فالقرآن صريح في عقوبة الزنا: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2] — فجعل الجلد مئة هو الحكم القرآني الصريح. غير أن حكم الرجم الوارد في التوراة والتلمود تسرّب إلى الفقه الإسلامي عبر روايات نُسبت إلى النبي — فأُسقط تجلٍّ ربوبي مرحلي من رسالة سابقة على رسالة لاحقة جاءت بحكم مختلف صريح. وقد أغلق القرآن هذا الباب صراحةً: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48] — فلكل أمة شرعتها الخاصّة المنسوبة إلى الله، ومنهاجها الذي فصّل به رب العالمين ثوابتها بما يناسب زمانها ومستوى وعيها — ومن أسقط شرعة أمة سابقة على أمة لاحقة فقد خلط ما خصّ الله به كل رسالة، وأفسد الميزان، وخالف صريح القرآن.

ثانياً — الإشراك مع الله: إشراك السلطان والمؤسسة

وهو أن يُجعل مع الله إله آخر في الهداية أو التشريع — أي مرجعية موازية تُنصِّب نفسها مصدراً ملزماً في الدين تُحلّل وتُحرّم وتُفسّر وتُوجّه الجماعة مستقلةً عن الوحي وإن ادّعت الانتساب إليه أو التحدث باسمه. وهذا النوع لا يتحقق عادةً من فرد عادي بل يحتاج إلى سلطة تنفيذية أو رمزية — حاكم يفرض تشريعاً باسم الدين أو مؤسسة دينية تمنح نفسها حق التفسير النهائي أو نخبة تُقصي الكتاب عملياً وتستبدله بمرجعيات بشرية.

وقد جاء التحذير القرآني في هذا الشأن بالغاً وصريحاً حتى في خطاب النبي ذاته: ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا﴾ [الإسراء: 39] — والآية موجّهة للنبي تحديداً وهو أعلى من يملك سلطة دينية وهي سلطة النبوة. فلم يقل الله له لا تعبد بل قال ولا تجعل — لأن الخطر ليس في وجود آخر بل في جَعله إلهاً أي في منحه مقام المرجعية في الهداية والدين. والآية تُعلّم الأمة حقيقة جوهرية — وهي أن النبوة ذاتها لا تُعطي صاحبها حق التأليه أو تشخيص الرسالة في ذاته وإدخال هواه ومصالحه فيها — فكيف بمن هو دون النبي من علماء ومؤسسات وسلاطين؟

وهذا الجعل المتعمد أكبر جرماً وأشد إشراكاً من الإشراك الغافل الناتج عن جهل وتبعية — لأن من يستغل السلطة والنفوذ ليُحوّل مرجعيته البشرية إلى مرجعية دينية مطلقة يرتكب الإشراك بوعي وقصد واستغلال لمصالح دنيوية — فيُضلّل الناس بعلم لا بجهل وهو أشد مسؤولية وأعظم وزراً. ومن أوضح تجليات هذا في زماننا ما آلت إليه منظومة الفتوى البشرية — إذ أصبحت في وعي كثير من الناس المصدر الأول للهداية الدينية بديلاً عن كتاب الله أو على الأقل موازياً له — فيسأل المسلم المفتي عن حكم ما دون أن يتدبّر القرآن أو يُقابل الفتوى بما جاء فيه. وهذا بعينه هو جعل المفتي إلهاً في الهداية من حيث لا يشعر السائل ولا المسؤول — إذ صارت الفتوى هي المرجع الأول الذي لا يُسأل عن دليله بل يُتبع لمجرد صدوره عن صاحب سلطة دينية.

وقد أغلق القرآن هذا الباب من جذوره في آية بالغة الدلالة: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِن بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَٰكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة: 103] — وهذه الآية في عمقها تُقرر مبدأً كلياً جوهرياً وهو أن الله لم يترك شيئاً أراده من الإنسان إلا أودعه في كتابه. فالبحيرة تدل على أن القرآن لا يتوه فيه متبحّر مهما أمعن في تدبّره — فما من مسألة أراد الله أن يُلزم بها الإنسان إلا وجدها في كتابه. والسائبة تدل على أن الله لم يُسيّب أي بند ملزم في الدين ولم يتركه دون بيان — فلا ثغرة في كتابه تستدعي الرجوع إلى مصدر آخر. والوصيلة تدل على أن هذا الكتاب ليس له ملحق خارجي يُتمّمه أو يُكمله — فلا وصيلة تصله بمصدر بشري آخر يُضاف إليه. والحام تدل على أن القرآن لم يجعل الله له حرّاساً أو كهنة يتولّون بيانه دون غيرهم — بل هو مبين بذاته لمن آمن به مفتوح للتدبر والقراءة لكل الناس لأنه منهاج لكل البشر لا لفئة بعينها. فالآية في مجموعها تُقرر كفاية القرآن واستقلاله عن أي مصدر خارجي — وتجعل اللجوء إلى مرجعية بشرية معوِّضة عنه أو موازية له افتراءً على الله. ولهذا جاء وعيد الشريك في مقام الإله قاطعاً — ملوماً مدحوراً — لأن الجعل المتعمد لمرجعية بشرية في مقام الإله لا يقبل العذر ولا تخفّفه الغفلة.

الرابط البنيوي بين الإشراك والإسلام

يتبيّن من ذلك أن الإشراك ليس مجرد كفر عقدي صريح بل انحراف منهجي في العلاقة مع المصدر الإلهي — وهو نقيض الإسلام الحقيقي لا نقيض الإيمان فقط. فالإيمان بالخالق قد يوجد بلا إسلام في المصدرية كما أخبرت الآية — وحين يقترن الإيمان بالإشراك تتعقد مساراته وتنحرف نتائجه مهما حسنت النوايا وكثر الاجتهاد. أما حين يقترن الإيمان بالإسلام — أي بتوحيد المصدرية — فيكون اجتهاده في المصدر الصحيح فتثمر نتائجه هداية خالصة.

وعليه فإن دراسة الإشراك في القرآن لا تبدأ من عبادة الأصنام بل من اختلاط المرجعيات ولا تنتهي عند إنكار الخالق بل عند اتخاذ أولياء من دونه في الهداية والتشريع. ومن هذا المنظور يغدو الإشراك ظاهرة منهجية عميقة تهدد حتى من يرفع شعار التوحيد إذا لم يُفرّق بين الله مصدراً للوحي والبشر ناقلين له لا مشرّعين من دونه.

وتجدر الإشارة إلى أن تقسيم الإشراك هنا إلى غافل ومتعمد هو تقسيم بحسب القصد ودرجة المسؤولية — أما تقسيمه لاحقاً إلى إشراك إلهي وإشراك ربوبي فهو تقسيم بحسب موضع الانحراف: أهو في مصدرية التشريع الكلي الإلهي الثابت أم في آلية تجليه الربوبي السنني المتجدد في الوجود.

5.2.2.3 — التعريف اللغوي للإشراك

الإشراك في اللغة العربية مشتق من الجذر (ش ر ك) — وهو جذر يدل في أصله على ثلاثة معانٍ متلازمة: المشاركة أي أن يشترك اثنان أو أكثر في شيء واحد، والخلط أي إدخال غير الأصل في ذاته أو صفته، والاقتران أي جعل شيئين معاً كأنهما واحد. يقال: شاركه في الأمر أي دخل معه فيه، وأشرك فلاناً في ماله أي جعل له نصيباً منه، والشريك من يُؤخذ مع غيره في الحكم أو الملك أو الهداية أو التشريع.

ومن هذا الأصل اللغوي يتبيّن أن الإشراك لا يعني بالضرورة عبادة صنم ولا سجوداً لغير الله — بل يعني في جوهره إدخال شريك في أمر كان ينبغي أن يكون خالصاً لواحد. فالإشراك = جعل شريك فيما ينبغي أن يكون خالصاً لواحد — سواء كان ذلك في مصدرية الهداية والتشريع أم في السنن الكونية الوجودية. وهذا المعنى اللغوي الأصيل هو الذي يتوافق مع الاستعمال

القرآني للفظ — إذ لم يحصر القرآن الإشراك في الطقس الشعائري من سجود ودعاء ونذر بل وسّعه ليشمل كل إدخال لشريك في مقام لا يليق إلا بالله.

وحين يُقرأ هذا التعريف اللغوي في ضوء التمييز الذي أسّسناه بين مقام الإله ومقام الرب — يتضح أن الإشراك يقع في مستويين لغويين متمايزين:

الأول — الإشراك الإلهي: وهو إدخال شريك في مصدرية التشريع والهداية الفكرية المجردة الثابتة — أي ادّعاء أن مرجعاً بشرياً يُساوي الوحي في الحكم أو يُنازعه في مصدرية الدين. فالتشريع في أصله وجوهره إلهي محض صادر من مقام الإله الثابت — لا يملك أحد إشراك غيره فيه أو مزاحمته. ومن أدخل شريكاً في هذا المقام — سواء كان تراثاً مقدساً أو مرجعاً بشرياً أو مرويات مرفوعة إلى مرتبة الوحي — فقد أشرك في مقام الإله.

الثاني — الإشراك الربوبي: وهو إدخال شريك في السنن الكونية الوجودية المتجددة، وتجميد الحكمة الربانية عن مسايرة الزمن — أي مُنازعة الله في آلية تطبيق التشريع في الواقع وفي السنن التي أقام عليها الوجود. فالرب لا يستحدث كلية تشريعية، بل يُفصّل التشريع الإلهي الثابت ويُسقطه زمنياً في الواقع الكوني عبر السنن والنواميس — فآلية التطبيق ربوبية سننية والكلية التشريعية إلهية. ومن نازع الله في مقام الرب فقد أنكر السنن الكونية أو نسب نتائجها إلى غير مصدرها أو أخطأ في قراءة سنّة الثبات والتغيّر التي أقامها الله في الوجود.

وأوضح مثال قرآني على الإشراك الربوبي ما كشفته آيات سورة الكهف في قصة صاحب الجنتين — يقول تعالى: ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُۥ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفۡسِهِۦ قَالَ مَآ أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِۦٓ أَبَدٗا وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةٗ﴾ [الكهف: 35-36] — والملاحظة الجوهرية هنا أن النص وصفه بالظلم قبل أن يتكلم — ﴿وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفۡسِهِۦ﴾ — أي أن الظلم كان سابقاً على ما نطق به لا ناتجاً عنه. فما قاله ليس هو الإشراك بل هو نتاجه وثمرته — فالإشراك الربوبي كان قائماً في داخله قبل أن يُعلنه.

ويتبيّن موضع إشراكه في قراءته المقلوبة لسنّة الثبات والتغيّر. فقد أثبت لجنّته ثباتاً أبدياً ليس لها — ﴿مَآ أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِۦٓ أَبَدٗا﴾ — والحال أنّ كل شيء في الوجود محكوم بسنّة التحوّل والزوال، فلا ثبات مطلق إلا لله. ثم نفى عن الساعة وقوعها — ﴿وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةٗ﴾ — ولفظ «قائمة» يدلّ على الحاصل الواقع، والساعة في سياق الزمن ليست قائمة بعد بل هي موعودة تُقام في أجلها؛ فلم يكن خطؤه في نفي قيامها الآن، بل في نفي إقامتها أصلاً، إذ ظنّ الآتيَ ممتنعاً كما ظنّ الفانيَ باقياً. فقلب حكم السنن في الجهتين: جمّد المتحوّل فجعله ثابتاً، وأنكر المتحقّق الموعود فجعله ممتنعاً — وذلك جهل بسنّة الله في الثبات والتغيّر التي محلّها الزمن ومقامها الربوبية.

ولزوم إنكاره الآخرة من جهله الربوبي ليس اتفاقاً، فإن الآخرة مآل السنن ومنتهى التدبير الربوبي — فمن قرأ السنن قراءة صحيحة أدرك أنها تجري إلى غاية، وأن الوجود المتحوّل لا بدّ له من منتهى يُقام فيه الفصل. ولهذا قرن القرآن إنكار الآخرة بالخلل في مقام الرب — يقول تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ وَهُم بِرَبِّهِمۡ يَعۡدِلُونَ﴾ [الأنعام: 150] — فجعل العدل بالرب قرين إنكار الآخرة، إذ من عدل بربّه وجهل تدبيره لم يرَ للسنن غاية. ويزيد هذا اللزوم بياناً أن القرآن نفسه — وهو النص المحاكي للسنن الذي يُستقرأ منه وقوع الآخرة — يُحجب فهمه عمّن أنكرها: ﴿وَإِذَا قَرَأۡتَ ٱلۡقُرۡءَانَ جَعَلۡنَا بَيۡنَكَ وَبَيۡنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ حِجَابٗا مَّسۡتُورٗا﴾ [الإسراء: 45] — فمن حُجب عن إدراك غاية السنن حُجب عن فهم النص الذي يقرؤها.

وأصل ذلك أنه كان يتلقى تصوراته عن طبيعة الوجود وسننه وغايته من غير مصدرها الإلهي، فتراكمت في داخله عقيدة وجودية فاسدة أدّت به إلى ادعاء أزلية الوجود المادي وإنكار قيام الساعة. فالإشراك الربوبي ليس في المعتقدات الفاسدة ذاتها بل في مصدرها — في تلقّي التصورات الوجودية السننية من غير مصدرها الإلهي.

ولهذا ردّ عليه صاحبه بدليل كوني وجودي لا بدليل تشريعي — يقول تعالى: ﴿أَكَفَرۡتَ بِٱلَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٖ ثُمَّ سَوَّىٰكَ رَجُلٗا لَّٰكِنَّا۠ هُوَ ٱللَّهُ رَبِّي وَلَآ أُشۡرِكُ بِرَبِّيٓ أَحَدٗا﴾ [الكهف: 37-38] — فالرد جاء بدليل كوني — أنت نفسك دليل على أن الوجود له بداية، فخُلقت من تراب ثم من نطفة، فكيف تدّعي أن ما بناه الله لا يفنى وأن الوجود لا نهاية له؟ وجاء التصريح بالتوحيد في مقام الرب تحديداً ﴿وَلَآ أُشۡرِكُ بِرَبِّيٓ أَحَدٗا﴾ — لأن الخطأ كان في مقام الرب الكوني الوجودي لا في مقام الإله

التشريعي. فوحّد صاحبه الربَّ في السنن وفي غايتها معاً — في أنّ الوجود المتحوّل بيد مدبّره، وأنّ له منتهى يُقام فيه الفصل — فردّ بذلك دعوى بقاء الجنّة وإنكار الساعة برَدٍّ واحد.

ومن أدق ما يكشفه الجذر اللغوي أن أصل الإشراك الخلط لا الإنكار — فالمشرك يُدخل على الخالص شريكاً فيُفسده، وقد يبقى خلطه مستوراً يحسب صاحبه نفسه موحّداً وهو سائر في ظلام عن الحق. غير أن هذا الخلط في المصدر قد يتفاقم حتى يُثمر جحوداً صريحاً في النتيجة، وهو ما بلغه صاحب الجنتين — فقد بدأ خالطاً إذ تلقّى تصوّراته عن الوجود من غير مصدرها الإلهي، ثم انتهى إشراكه هذا إلى كفرٍ صريح بسنّة التغيير وبقيام الساعة، حتى واجهه صاحبه بالكفر لا بالخلط الخفي: ﴿أَكَفَرۡتَ بِٱلَّذِي خَلَقَكَ﴾. فكفره بسنّة التحوّل وبالآخرة لم يكن نوعاً مغايراً لإشراكه بل مآلاً له — إذ الإشراك في المصدرية الربوبية أصلٌ، والجحود بالسنن وغايتها ثمرته حين يتفاقم.

ولهذا كان الإشراك أخطر ما يتهدد الإسلام من داخله — لأنه يبدأ خلطاً خفياً قد يظنّه صاحبه توحيداً، ثم يقوده إن استحكم إلى الكفر الصريح وهو لا يشعر. يقول تعالى: ﴿وَمَا يُؤۡمِنُ أَكۡثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشۡرِكُونَ﴾ [يوسف: 106] — فالخلط سمة الأكثرية لا الاستثناء، وهو الباب الذي منه يتسرّب الجحود إلى من يحسب نفسه مؤمناً.

5.2.2.4 — كيف فهم التراث مفهوم الإشراك

عند تتبّع معالجة التراث الإسلامي لمفهوم الإشراك يظهر بوضوح أن أغلب الجهد التفسيري والكلامي قد انصرف إلى الإشراك الظاهر الشكلي أكثر من انصرافه إلى الإشراك الفكري والمنهجي. فقد جرى تعريف الإشراك غالباً من خلال مظاهره العملية المباشرة كعبادة الأصنام والدعاء بغير الله والنذر والذبح لغيره والتبرك بالأولياء والاستغاثة بالأموات. وقد استند هذا الفهم إلى آيات قرآنية حقيقية لكنه اقتصر عليها دون استيعاب السياق الأشمل

— كقوله تعالى:

﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَٰنًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [العنكبوت: 17] — فأُخذت هذه الآيات بمعزل عن الآيات التي تكشف الإشراك في أبعاده المنهجية والفكرية الأعمق.

وبناءً على هذا التصور تم حصر الإشراك في صرف العبادة الشعائرية لغير الله — دون التوسع في بحث الإشراك بوصفه خللاً في المرجعية الفكرية. والحال أن القرآن نفسه يكشف أن الإشراك يقع في الاتباع والتشريع والهداية لا في الطقس وحده — يقول تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ [التوبة: 31] — فهؤلاء لم يسجدوا لأحبارهم ولم يذبحوا لهم بل أطاعوهم في التشريع والهداية فكان ذلك شركاً. ويقول تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ﴾ [الجاثية: 23] — فجعل الهوى إلهاً دون سجود ولا طقس بل بجعل الذات مصدراً للحق الذي لا يُسأل. بل إن القرآن يُقرر أن الإشراك يقع بعد الإقرار بالله لا قبله — يقول تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: 106] — وهذه الآية لا يمكن تفسيرها بعبادة الأصنام لأن أصحابها يؤمنون بالله فعلاً — بل هي تتحدث عن خلط المصدرية بعد الإقرار بالخالق.

وقد أدى هذا التركيز على الظاهر إلى غياب التنبيه إلى أخطر صور الإشراك التي حذّر منها القرآن — وهي الإشراك في الهداية والاتباع واتخاذ مرجعيات من دون الله في الدين حتى وإن لم تُصرف لها عبادة مباشرة. ولهذا جاء القرآن صريحاً في أن معيار الإشراك هو السلطان لا الصنم — يقول تعالى: ﴿مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا﴾ [الأنعام: 81] — فما لم يُنزَّل به سلطان أي وحي فهو إشراك ولو كان قول عالم أو مذهب أو تراث مقدّس. ويؤكد هذا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ [النحل: 116] — فالافتراء على الله في التحليل والتحريم بغير وحي هو إشراك في مصدرية التشريع لا في الطقس الشعائري.

وهذه الملاحظة لا تهدف إلى نفي جهود التراث في محاربة الوثنية الظاهرة — وإنما إلى بيان أن المعالجة التراثية في عمومها قد توقفت عند ظاهر الإشراك بينما ظل الإشراك المنهجي والفكري والوجودي أقل حضوراً في التصنيف والتحليل. وقد أفضى ذلك إلى نشوء وهم جماعي مفاده أن من أدى شعائره وتبرأ من الأصنام فقد سلم من الإشراك — بينما هو قد يقع

في أشد صوره خطراً وهو لا يشعر — حين يُقدّس التراث ويرفع أقوال البشر إلى مقام ما لا يُراجع ويُسلّم للمؤسسة الدينية تسليماً يعطّل المقارنة بالكتاب. وهو ما يستدعي إعادة النظر في المفهوم على ضوء الاستعمال القرآني الشامل.

5.2.2.5 — الإشراك الإلهي والإشراك الربوبي: الأمن معيار كاشف

يجعل القرآن الأمنَ معياراً كاشفاً للحقيقة في مسألة الإشراك والتوحيد — فلا يتحدث عن الإشراك بوصفه مخالفة عقدية مجردة بل يكشف حقيقته من خلال أثره الوجودي الأعمق وهو فقدان الأمن. يقول تعالى على لسان إبراهيم: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: 81] ثم يجيب مباشرة: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: 82] — فالأمن حق لمن وحّد مصدريته لله وحده ولم يخلط إيمانه بظلم الإشراك، والخوف والاضطراب نصيب من أشرك لأنه سار في ظلمة لا تُنتج إلا القلق والتشتت. فالأمن ليس مجرد شعور نفسي بل نتيجة وجودية حتمية لصحة المصدر — فمن وحّد مصدريته انسجم مع السنن التي أقام الله عليها الوجود فكان أمنه طبيعياً، ومن أشرك سار ضد هذه السنن فكان اضطرابه حتمياً.

وفي ضوء هذا المعيار يتمايز الإشراك إلى نوعين يختلفان في موضع الانحراف ويشتركان في إنتاج فقدان الأمن — فردياً كان أم مجتمعياً.

أولاً — الإشراك الإلهي وفقدان الأمن المعرفي الفردي والمجتمعي

الإشراك الإلهي هو أن يُجعل مع الله مصدر آخر للتشريع الكلي والهداية المجردة الثابتة — أي أن يُؤخذ الدين أو جزء منه من غير مصدره الإلهي فيُرفع قول بشري إلى مقام ما لا يُراجع في الدين. وأثره على الأمن الفردي مباشر — فمن تشتتت مصدريته بين الوحي والتراث والأقوال البشرية لا يستطيع أن يطمئن إلى يقين ثابت لأنه دائماً في حيرة بين مرجعيات متعارضة تُنتج توجيهات متناقضة. يقول تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾ [الزمر: 29] — فمن كانت مصدريته مشتركة بين شركاء متشاكسين لا يستوي مع من أسلم وجهه لله وحده لأن التشتت بين المرجعيات يُنتج حتماً اضطراباً داخلياً لا أمن معه

وعلى المستوى المجتمعي يكون الأثر أوسع وأشد خطراً — فحين تتعدد مصادر الهداية الدينية في أمة واحدة تتعدد معها الأفهام والتشريعات والولاءات وتتحول إلى فرق ومذاهب كل منها يدّعي امتلاك الحق ويرى في غيره الضلال. يقول تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: 31-32] — فالتفرق والتشيع ثمرة حتمية للإشراك الإلهي لأن تعدد المرجعيات يُنتج بالضرورة تعدد الأحكام وتناقضها. وهذا التفرق لا يقف عند حد الاختلاف الفكري بل يتصاعد إلى التعصب والتخوين والتكفير — كل فرقة تدّعي لنفسها التقوى والاستقامة وترى في غيرها الانحراف والضلال. بل إن بعض الفرق نبذت العلوم الطبيعية وحذّرت منها بدعوى التديّن — وهي في حقيقتها مغالطة في فهم السنن الكونية التي أقام الله عليها الوجود — فأنتجت مجتمعاً متأخراً بعيداً عن ركب التحضر والرقي. وكل ذلك انعكاس لإشراك في مصدرية الهداية أدى إلى انهيار حضاري ذهب معه الأمن الذي وعد الله به من وحّد مصدريته.

ثانياً — الإشراك الربوبي وفقدان الأمن الوجودي المجتمعي

أما الإشراك الربوبي فلا يقع في أصل التشريع — فذاك إلهي محض — بل يقع في مستويين يتعلقان بفهم الوجود وآلية تجلي التشريع فيه وكلاهما يُنتج فقدان الأمن الوجودي المجتمعي.

المستوى الأول — الإشراك في المعرفة الوجودية السننية: وهو تلقّي تصورات عن طبيعة الوجود وسننه وغايته لا من واقعه الكوني المشهود بل من موروثات وروايات متوارثة أقرب إلى الجهل منها إلى الحق — على نهج من قال تعالى عنهم: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 22] — فجعلوا الإرث الموروث هداية وهو في حقيقته ظلام عن السنن التي أقام الله عليها الوجود — فتتشكل عقيدة وجودية فاسدة تُشوّه فهم الإنسان للوجود وتُنتج معتقدات مغالطة للحق الكوني. وأثره على الأمن مباشر — فمن لا يفهم سنن الوجود على حقيقتها يصطدم بها دون أن يدرك قوانينها فيعيش في خوف دائم من المجهول. وأوضح مثاله صاحب الجنتين الذي ﴿دَخَلَ جَنَّتَهُۥ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ﴾ [الكهف: 35] فظنّ أن ثروته

ستدوم وأنكر الساعة — فانتهى به الأمر إلى الندم والهلاك حين جاءته حتمية السنن الكونية التي كان يجهلها. يقول تعالى: ﴿وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِۦ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَآ أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ [الكهف: 42] — فجاء الاضطراب والندم ثمرة حتمية لإشراك ربوبي في فهم الوجود. وعلى المستوى المجتمعي — الأمة التي تتلقى تصوراتها الوجودية والسننية من مصادر بشرية فاسدة تبني حضارتها على أسس مغلوطة فتصطدم بحتمية السنن الكونية وتنهار — لأن الوجود لا يتسامح مع مخالفة سننه مهما طالت المهلة.

المستوى الثاني — الإشراك في تجميد الحكمة الربانية: وهو نقل فهم ربوبي مرحلي سابق كما هو إلى أمة لاحقة دون اعتبار التطور الإنساني الحضاري عبر الزمن. وأثره على الأمن المجتمعي بيّن — فالأمة التي تطبّق تشريعاً مرحلياً انتهى زمانه تعيش في تناقض مستمر بين واقعها ومنظومتها التشريعية — فيضيع الميزان ويتشتت الناس ويتفاقم الانهيار الحضاري. يقول تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوْحَىٰٓ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ [الإسراء: 39] — فالحكمة الربانية هي آلية تحوّر التجلي الربوبي للتشريع الإلهي بما يضمن انسجامه مع كل زمان — ومن جمّدها أفسد هذا الانسجام فأفسد الأمن المجتمعي.

ثالثاً — الأمن الكامل: ثمرة التوحيد في المستويين

الأمن الكامل — فردياً ومجتمعياً — لا يتحقق إلا بتوحيد المصدرية لله في المستويين معاً. فحين تأخذ الأمة دينها من كتاب الله وحده — من الكليات الثابتة ومن فهم السنن الكونية الوجودية — تتوحد قلوبها وتتكاتف جهودها وتنسجم مساراتها مع سنن الله في الوجود فتنهض وترتقي وتسمو. لأن كتاب الله يجمع الناس ولا يفرق — يُقدّم ميزاناً واحداً يحكم الجميع ولا يحابي أحداً ولا تتناقض توجيهاته مع نفسها. يقول تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ﴾ [آل عمران: 103] — فالاعتصام بحبل الله وحده هو مصدر التآلف والاجتماع والأمن. وهذا بعينه ما قرره القرآن في جمعه بين التوحيد والأمن: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: 82] — فالأمن والهداية معاً ثمرة واحدة لتوحيد المصدرية — لأن من أسلم وجهه لله وحده في كليات التشريع وفي فهم الوجود وسننه سار في النور فكان أمنه حتمياً كما كان اضطراب المشرك حتمياً.

5.2.2.6 — الإشراك والظلم: فقدان الأمن الفردي والمجتمعي

يربط القرآن ربطاً عضوياً بين الإشراك والظلم والانهيار المجتمعي والحضاري من جهة — وبين التوحيد والأمن والرقي من جهة أخرى — وهو ربط لا يُفهم إلا إذا استُوعب المعنى الحقيقي للظلم في الاستعمال القرآني. فالظلم في القرآن ليس الاعتداء على الآخرين فحسب كما يُفهم شعبياً — بل هو في جوهره السير في طرق مظلمة متشعبة لا يعلم صاحبها وجهته ولا يتلمس فيها طريقه — فيضطر إلى التواكل والتخبط بين يمنة ويسرة لا يستقيم له مسار ولا يهتدي إلى مخرج. بينما من يمشي على نور يهتدي إلى مساره دون جهد أو ضنك فيستقيم له وجهته ويبلغ غايته. وهكذا الحياة بين ظلم ونور — بين من اتبع الهدى المنزَّل من عند الله فسار في نور لا يضل معه، ومن اختار مصادر بشرية من نقل وموروث وخرافة فسار في ظلمات لا يُنتج السير فيها إلا التخبط والضياع.

يقول تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [الأحزاب: 43] — فالنور هو الهدى المنزَّل من عند الله والظلمات هي كل ما سواه من موروثات وروايات وأقوال بشرية رُفعت إلى مقام الهداية الإلهية. ويُقرّر القرآن أن هذا الظلم لم يكن قضاءً مفروضاً بل اختياراً واعياً — يقول تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النحل: 118] — فهم لم يتبعوا الهدى لما جاءهم واختاروا بدلاً منه ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 23] — فجعلوا ظلام الموروث هداية وتركوا نور الوحي — فكان الظلم اختيارهم وكان فقدان الأمن ثمرة اختيارهم.

وقد جعل القرآن هذا الظلم شرطاً لازماً لفقدان الأمن — يقول تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: 82] — فالأمن حق لمن لم يخلط إيمانه بظلم الإشراك والاضطراب نصيب من خلط. والظلم هنا ليس

الخطيئة الأخلاقية فحسب بل هو بالضبط الاعتماد على مصدر غير إلهي في الهداية — فمن آمن بالله ثم أخذ دينه وفهمه للوجود من موروثات وروايات وضعية غير متطابقة مع مراد الله فقد لبس إيمانه بظلم فضاع أمنه.

وهذا الفقدان للأمن يتجلى على مستويين متلازمين:

على المستوى الفردي — من يتلقى هدايته من مصادر مشتتة بين الوحي والموروث والخرافة يعيش في تناقض داخلي مستمر بين مرجعيات متعارضة لا تُنتج له يقيناً ثابتاً ولا طمأنينة حقيقية. فهو دائماً في حيرة وقلق وجودي — أيُصدّق الوحي أم التراث حين يختلفان؟ أيتبع الفقيه أم النص حين يتعارضان؟ — وهذا القلق المعرفي هو بعينه الظلم الذي يُفقده الأمن. وقد كشف القرآن أن هذا النمط يتكرر حتى حين تزول الأزمة — يقول تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا كَشَفَ الضُّرَّ عَنكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنكُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ﴾ [النحل: 54] — فالإشراك يعود بمجرد انكشاف الضر لأنه متجذر في البنية الداخلية لا في الظروف الخارجية — ومن لم يُعالج جذر الظلم في مصدريته لم ينعم بالأمن حتى حين تزول عنه الأزمات.

وعلى المستوى المجتمعي — الأمة التي تعتمد في هدايتها ودينها على موروثات وروايات وضعية غير متطابقة مع مراد الله تُنتج بالضرورة منظومات قيمية متناقضة تتصارع في داخل المجتمع — فيضيع الميزان ويتشتت الناس فرقاً ومذاهب كل منها يدّعي الحق ويرى في غيره الضلال فيتحول الاختلاف إلى تعصب والتعصب إلى تخوين والتخوين إلى تكفير. وحين يبلغ هذا الاضطراب ذروته يأتي البأس الوجودي ثمرة حتمية — يقول تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ﴾ [غافر: 84] — فحين يصطدم المجتمع المشرك بحتمية السنن الكونية ويرى نتائج ظلمه يُقرّ متأخراً بأن التوحيد كان الحق وأن الإشراك كان السبب — لكن الإقرار المتأخر لا يرد ما ضاع من أمن وحضارة ورقي.

وبذلك يتبين أن الأمن — فردياً كان أم مجتمعياً — ليس نعمة تُمنح اعتباطاً بل نتيجة حتمية لصحة المصدر وخلوصه من الظلم. فمن اعتمد على النور الإلهي وحده في هدايته ودينه وفهمه للوجود سار في مسار منسجم مع السنن التي أقام الله عليها الوجود فكان أمنه حتمياً — ومن اعتمد على ظلمات الموروث والخرافة والأقوال الوضعية سار في مسار متعارض مع هذه السنن فكان اضطرابه وانهياره حتمياً مهما طالت المهلة. يقول تعالى: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: 81] — فالسؤال القرآني لا يزال مطروحاً في كل زمان على كل أمة: أيُّ الفريقين أحق بالأمن — من أخذ دينه من نور الوحي أم من سار في ظلمات الموروث والخرافة؟ والجواب بيّن لمن يعقل.

5.2.2.7 — وهم تاريخية الإشراك: الإشراك منهج متجدد لا مرحلة منقضية

من أخطر المفاهيم الشائعة في الوعي الديني المعاصر التعامل مع الإشراك بوصفه ظاهرة تاريخية انتهت بانتهاء عصر الأصنام أو بانتصار الرسالة المحمدية في جزيرة العرب — فيُفهم ضمنياً أن ذكر القرآن لإشراك الأمم السابقة هو ذكر للتاريخ لا للتحذير المستمر وأن المؤمن اليوم بمجرد انتسابه للإسلام وتبرئه من الأصنام صار في مأمن من الإشراك. وهذا الوهم لا يقتصر على الإشراك الإلهي بل يمتد إلى الإشراك الربوبي بنوعيه — فكثير ممن يتبرأ من الأصنام لا يرى إشراكاً في تجميد الحكمة الربانية ونقل أحكام مرحلية سابقة كما هي إلى زمانه ولا يرى إشراكاً في تلقّي تصوراته الوجودية من موروثات وخرافات بعيدة عن الحق الكوني — ظناً منه أن الإشراك محصور في الطقس الشعائري وحده.

وهذا الفهم لا يستقيم مع المنهج القرآني ولا مع طبيعة الخطاب الإلهي — فالقرآن حين يعرض صور الإشراك في الأمم السابقة لا يفعل ذلك بوصفه تسجيلاً لوقائع منتهية بل بوصفه كشفاً لسنن متكررة في النفس والمجتمع. فالعبرة في القرآن ليست بالأسماء ولا بالأزمنة ولا بالأشكال بل بالمناهج والسلوكيات. وما دام المنهج قابلاً للتكرار فإن الإشراك — بوصفه انحرافاً في المرجعية والهداية وفي فهم الوجود وسننه — قابل للتجدد في كل زمان ومكان.

ولو كان الإشراك مرتبطاً بزمن بعينه أو بطائفة مخصوصة لما كان للتحذير القرآني المتكرر منه معنى ولا للخطاب الموجّه إلى المؤمنين دلالة. لكن القرآن على العكس من ذلك يُقرر أن الإشراك قد يقع بعد الإيمان لا قبله — يقول تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ

أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: 106] — وهذه الآية لا يمكن حصرها في مشركي الجاهلية لأنها تتحدث عن اجتماع الإيمان والإشراك في آنٍ واحد وهو وصف يتجاوز التاريخ إلى البنية النفسية والمنهجية لأكثر الناس في كل زمان.

وقد كشف القرآن السنة التاريخية الكونية التي يتجدد بها الإشراك داخل الأمة التي تحمل الكتاب ذاتها في قوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ [آل عمران: 19] — فالاختلاف هنا ليس تعدداً طبيعياً في الاجتهاد بل انحراف عما كانوا عليه من الحق الأصيل. فأهل الكتاب في بدايتهم كانوا متوائمين مع مراد الكتاب — ثم مع طول الزمن تسرّب البغي بينهم فحرفهم عن الكتاب وألجأهم إلى علوم شرعية وضعية بشرية الطابع — فصاروا مختلفين أي منحرفين عن أصل وجب الثبوت عليه. والبغي الذي أشارت إليه الآية لا يعني التكبر وحده بل يشمل منظومة متشابكة من المحركات الأربعة التي تعمل معاً في إنتاج الانحراف وتوارثه عبر الأجيال.

أولها وأعمقها —الطبيعة البشرية الراكنة والغفلة عن البحث: وهو المحرك الأول والأصيل لأنه فطري تلقائي لا يحتاج إلى سبب خارجي — فالإنسان يميل بطبيعته إلى الاستقرار والركون لما وجد عليه الآباء لأنه يجد في موروثهم أماناً نفسياً وهوية جماعية وانتماءً اجتماعياً. فيُقدّس أفكار الآباء ويُثبّت رؤيتهم لما فهموا من حياة كانت تناسبهم لكنها لا تناسب الأحفاد — فينقل قيم وثقافة الماضي إلى الحاضر دون وعي ودون قرار واعٍ حتى يصبح الموروث هوية لا مجرد فكرة وتتوقف عجلة الاجتهاد والتطور. يقول تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 22] — فهذا الموقف لم يصدر عن عداء للحق بل عن ركون فطري للموروث جعل اتباع الآباء هداية.

ويتعزز هذا المحرك الفطري حين يُضاف إليه الانشغال بالحياة وزينتها — فالإنسان الذي شغل نفسه بمتاع الدنيا لا يجد في نفسه حافزاً للتساؤل والفحص والمقارنة بالكتاب. فيقبل ما يُلقى إليه من موروث وتقليد لأن البحث عن الحق يكلّف جهداً ويستدعي مراجعة المألوف ومساءلة الموروث — وهو ما لا يُريده من آثر الراحة والزينة على الاجتهاد. يقول تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾ [الحديد: 20] — فالحياة بزينتها ولهوها وتفاخرها تُشغل الإنسان عن البحث الحقيقي وتجعله يقبل الموروث دون فحص. وهذا المحرك المزدوج — الركون الفطري والانشغال بالزينة — هو الأكثر انتشاراً في كل زمان لأنه لا يحتاج إلى سلطان يُكره ولا عالم يُضلل — بل يكفي أن يكون الإنسان مشغولاً راكناً ليقع في الغفلة التي هي باب الإشراك الأوسع. يقول تعالى مُحذّراً: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف: 179] — فالغافل لا يرفض الحق بل لا يبحث عنه — وهذه الغفلة المزدوجة من الركون الفطري والانشغال بالزينة هي من أخطر ما يُديم الإشراك ويُورّثه للأجيال.

وثانيها — التكبر الفردي والاستكبار المكتسب: وهو النفس البشرية التي لا تُريد الخضوع لمصدرية الوحي وحده فتصنع لنفسها علماً موازياً تُسمّيه شرعاً وتُلبسه لباس الدين. فالمتعلم المتكبر يملك أداة يُنافس بها الوحي — فيُدخل علمه شريكاً للوحي في مصدرية الهداية — وهذا هو الإشراك الألوهي في أخطر صوره لأنه يقع باسم العلم والدين. ولهذا قرر القرآن أن الاختلاف والانحراف لا يبدأ في لحظة الجهل الأولى بل يبدأ بعد مجيء العلم — لأن الجاهل لا يملك أداة يُنافس بها الوحي أما المتعلم المتكبر فيملك ما يظنه يُساوي الوحي أو يُفسّره أو يُكمله.

وأشد صور هذا التكبر خطراً ما يقع فيه من نشأ على العلوم الروائية الموروثة وتشبّع منها في صباه وبنى عليها مكانته الاجتماعية والعلمية — فإذا جاءه الحق لم يرفضه لأنه لا يراه بل لأنه يراه ويخشى ثمن الاعتراف به — خشية ضياع ما بناه في مجتمعه وخسارة ما اكتسبه من مكانة ونفوذ. فيُصبح الرجوع عن الخطأ خسارة وجودية لا مجرد تصحيح فكري — فيُؤثر ما لديه على الحق الذي رآه ويستكبر عن الانحناء إليه. وهذا هو الاستكبار والعتوّ الذي وصف القرآن به أصحابه — يقول تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: 14] — فالجحود جاء بعد اليقين لا قبله. وهذا النمط متكرر في كثير من علماء الدين الذين لا يتخلون عن أفكار تم دحضها علمياً خشية على مكانتهم — فيُقدّمون صون مكانتهم على صون الحق — وهو بعينه الاستكبار الذي أفسد أهل الكتاب من قبلهم.

وثالثها ـــ المصالح السلطوية: وهو السلطان الذي له مآرب في نفسه ـــ سياسية واقتصادية واجتماعية ـــ فيوظّف الدين لخدمة هذه المصالح ويُنتج تشريعات وتأويلات تُبرّر سلطته وتُحكم قبضته. والناس على دين ملوكهم ـــ فما يُقرّره السلطان يُصبح ديناً بمرور الزمن وتتوارثه الأجيال على أنه حق. وقد بلغ هذا النمط ذروته في فرعون حين قال: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: 38] ـــ فجعل سلطته هي المصدر الوحيد للحق والهداية ولم يُنكر وجود الله صراحةً بل أنكر أن يكون لله سلطان على مملكته ـــ وهذا هو الإشراك السلطوي في أجلى صوره. وقد كشف القرآن هذه الآلية في قوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ [التوبة: 31] ـــ فالسلطة الدينية حين تُنصّب نفسها مرجعاً لا يُراجع تُنتج إشراكاً منهجياً يتوارثه الناس جيلاً بعد جيل ـــ كما فعل فرعون حين حوّل سلطته السياسية إلى سلطة دينية مطلقة فأصبح في وعي شعبه إلهاً لا يُسأل.

ورابعها ـــ الجهل الفكري المعرفي: وهو ليس جهل الشهادة الأكاديمية أو غياب التعليم الرسمي ـــ فكثير من حاملي الشهادات العلمية والدرجات الأكاديمية يحملون في الوقت ذاته جهلاً فكرياً ومعرفياً عميقاً في مسائل الوحي والسنن الكونية والحق. بل الجهل المقصود هو غياب المعرفة القرآنية الضابطة التي تُميّز بين الوحي والموروث وبين الحق والخرافة وبين السنة الكونية الثابتة والتأويل الوضعي الفاسد ـــ أي العجز عن الوقوف على الحق حتى حين يُعرض عليه. فصاحب هذا الجهل يقبل كل ما يُلقى إليه من موروث وخرافة ورواية لأنه لا يملك الميزان القرآني الذي يفحص به ما يسمع ويقرأ ـــ فيُصبح وقوداً سهلاً لمحركات الطبيعة الراكنة والتكبر والسلطة. يقول تعالى واصفاً هذا النوع من الجهل: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: 10] ـــ فهم لم يكونوا غائبين عن المشهد بل كانوا حاضرين لكنهم لم يسمعوا بوعي ولم يعقلوا بميزان فكان جهلهم فكرياً لا دراسياً.

والمحركات الأربعة تتشابك وتتعاضد في منظومة متكاملة لا يعمل كل منها منفرداً ـــ فالطبيعة الراكنة والغفلة عن البحث تُهيّئ التربة الخصبة للانحراف ـــ والتكبر الفردي والاستكبار المكتسب يُرسّخ هذا الانحراف ويُحصّنه من المراجعة ـــ والمصالح السلطوية تُقنّنه وتُضفي عليه شرعية مفروضة ـــ والجهل الفكري المعرفي يُورّثه للأجيال دون أن يملك أصحابه الميزان الذي يكشف لهم انحرافهم. فينتج مجتمع انحرف عن أصل كان عليه لا دفعة واحدة بل تدريجياً عبر الزمن ـــ حتى صار الانحراف هو الأصل في وعي الناس والحق غريباً بينهم يراه صاحبه وحيداً فيُتّهم بالشذوذ والخروج.

وهذه بعينها السنة التاريخية الكونية التي تكررت في كل أمة حملت كتاباً ـــ فما وقع لأهل الكتاب من قبل ليس استثناءً تاريخياً بل سنة جارية لا تتبدل. يقول تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: 62] ـــ فالسنة واحدة في كل الأمم ـــ حملت الكتاب ثم تسرّب إليها البغي بمحركاته الأربعة فانحرفت عن أصلها تدريجياً حتى ظنت أن انحرافها هو الأصل.

وعليه فإن القول بأن الإشراك قد انتهى بانتهاء الجاهلية الأولى قول يُناقض جوهر الخطاب القرآني ويُفرغ تحذيراته من مضمونها ـــ لأن المحركات الأربعة لا تزال تعمل في كل زمان ومكان وإن تغيرت أسماؤها وأشكالها. فالطبيعة الراكنة لا تزال تُقدّس الموروث ـــ والتكبر المكتسب لا يزال يُنتج علوماً موازية للوحي ـــ والسلطة لا تزال توظف الدين لمآربها ـــ والجهل الفكري لا يزال يُورّث الانحراف جيلاً بعد جيل. فالإشراك ليس مرحلة تُطوى بل منهج يُحارب باستمرار ـــ ولا يُستأصل إلا بوعي دائم بهذه المحركات وتجديد متواصل للمرجعية ورد دائم إلى الوحي بوصفه الميزان الأعلى الذي لا يُشارك ولا يُجامل.

وبهذا الفهم يصبح ذكر القرآن لإشراك الأمم السابقة مرآةً للمؤمنين لا قصةً عن غيرهم ـــ ويغدو التحذير منه خطاباً حياً موجهاً لكل جيل في كل زمان لا وثيقة تاريخية عن زمن مضى. فمن أراد أن يعرف هل وقع في الإشراك أم لا فليفحص مصدريته ـــ من أين يأخذ دينه وفهمه للوجود ـــ فإن كان مصدره الوحي وحده كان على الطريق وإن كان مصدره الموروث والتقليد والسلطة والزينة فليعلم أن المحركات الأربعة قد أحكمت قبضتها عليه وهو لا يشعر.

5.2.2.8 — *تعطيل السمع والعقل: النتيجة الحتمية لتضافر المحركات*

إذا كانت المحركات الأربعة التي كشفناها في الفقرة السابقة هي الأسباب التي تُنتج تجدد الإشراك وتوارثه — فإن تعطيل السمع والعقل هو النتيجة الحتمية لتضافرها — وليس سبباً مستقلاً بل ثمرة لتراكم هذه المحركات حتى تُغلق على الإنسان أبواب الهداية من داخله. يقول تعالى واصفاً هذه النهاية: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: 10] — فأهل النار لم يضعوا تشخيصهم في إنكار الله ولا في ارتكاب الجرائم بل في تعطيل السمع والعقل — وهذا التشخيص الذاتي يكشف أن الإشراك في جوهره انهيار في أدوات الهداية قبل أن يكون انهياراً في العقيدة.

ولم يكن تقديم السمع على العقل في هذه الآية عشوائياً — بل هو كاشف عن حقيقة وجودية فسيولوجية عميقة. فالسمع هو أوسع الحواس وأكثرها مركزية في تنمية الفكر الإنساني وتوصيل الهداية — لأن العين محدودة بما تراه في حدود الرؤية المادية المباشرة أمامها فلا تُدرك ما خلفها ولا ما في الظلام، أما السمع فيُدرك ما لا يُرى ولا يُحَسّ ويصل إليه من كل الاتجاهات دون حاجة إلى توجيه أو مواجهة. فالإنسان يستطيع أن يُغمض عينيه لكنه لا يستطيع أن يُغمض أذنيه — والصوت يصله من كل جهة في كل حال.

والأهم من ذلك أن السمع هو الأداة التي توقظ النائم لا العين — فالنائم تُغمض عيناه وينعدم بصره لكن أذنيه مفتوحتان يستقبلان الأصوات — وحين تبلغ الأصوات حداً معيناً يستيقظ. وهذا يعني أن السمع هو الحارس الأول للوعي الإنساني الذي لا ينام — ومن هنا كان إغلاقه إغلاقاً للوعي كله. وقد كشفت آية أصحاب الكهف هذه الحقيقة بجلاء حين أراد الله أن يُنيمهم نوماً عميقاً — فلم يقل وأغمضنا أعينهم بل قال: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾ [الكهف: 11] — فالإغلاق الحقيقي للوعي كان بإغلاق السمع لا البصر — لأن السمع هو الحارس الأول الذي حين يُغلق ينام الوعي كله وحين يُفتح تعود الحياة.

ولهذا قدّم القرآن السمع على البصر في كل موضع تناول فيه أدوات الهداية — يقول تعالى:

﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ [النحل: 78] — فالسمع أولاً ثم البصر ثم الفؤاد.

وقال: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [البقرة: 18] — فالصمم قبل العمى لأن إغلاق السمع أخطر من إغلاق البصر. وهذا التقديم المستمر للسمع ليس عشوائياً بل يكشف أن السمع هو البوابة الأولى للهداية — فمن أُغلق عليه سمعه أُغلق عليه طريق الوحي من أوله ولم يبق للعقل ما يُفكر فيه ولا للقلب ما يتدبره.

والمحركات الأربعة تعمل معاً على إغلاق هذه البوابة الأولى — فالطبيعة الراكنة والانشغال بالزينة تجعل الإنسان لا يُريد أن يسمع ما يُزعزع موروثه، والتكبر يجعله يرفض السماع لمن يرى فيه تهديداً لمكانته، والسلطة تُخوّفه من السماع لغيرها وتزرع فيه وهم امتلاك الحقيقة الكاملة، والجهل الفكري يجعله لا يملك الميزان الذي يفحص به ما يسمعه فيُصبح السمع بلا ثمرة حتى حين يقع. فحين تُغلق هذه البوابة الأولى يُشَلّ العقل بالضرورة لأنه محروم من مادته الأساسية — فيُصبح الإنسان يملك عقلاً لكنه لا يُفكر ويملك سمعاً لكنه لا يسمع وعيناً لكنه لا يُبصر.

وقد بلغ القرآن في وصف هذه الحالة ذروة البيان حين شبّه أصحابها بالأنعام تحديداً لا بغيرها من الحيوانات — يقول تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: 44] — والتشبيه بالأنعام تحديداً لا بالأسود ولا بالطيور ولا بالوحوش له دلالة قرآنية دقيقة لا تُستبدل. فالأنعام دون سائر الحيوانات هي التي تسير وفق منهج القطيع لا وفق فهمها أو إرادتها أو مسارها الذي تختاره — فالأسد يُقاوم والحمار يعصي والطير يطير أين يشاء — لكن الأنعام تسير حيث يُساق القطيع دون تمييز ودون إرادة مستقلة. فمن يُعطّل سمعه وعقله ويتبع قطيع الموروث دون فحص أو مراجعة يُشبه الأنعام تحديداً — لأنه يسير حيث يُساق لا حيث يختار.

ثم جاء التشديد ﴿بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ ليُضيف بُعداً أعمق — فالأنعام تسير وفق القطيع لأنها لا تملك العقل وهذا عذرها — أما الإنسان الذي يُعطّل سمعه وعقله فيسير وفق قطيع الموروث وهو يملك العقل ولا يستخدمه — فهو أضل من الأنعام لأنه يملك الأداة ويتركها طوعاً ويسير ضد طبيعته التي فطره الله عليها من عقل وسمع وتمييز. فالأنعام معذورة بطبيعتها والإنسان غير معذور لأنه يملك ما يُميّزه ثم يتركه.

ومن أخطر تجليات هذا التعطيل في كل زمان الاحتجاج بالكثرة بدل الحجة وبالزمن بدل البرهان — فيُواجَه كل تنبيه أو مراجعة بعبارات من قبيل: "كل هؤلاء العلماء كانوا على هذا وأنت وحدك ترى غير ذلك؟" و"هل يعقل أن يكون الحق خفياً على الأمة أربعة عشر قرناً ثم يظهر لك الآن؟" و"من أنت حتى تفهم ما لم يفهمه الأوائل؟" — وهذا النمط من الاحتجاج لا علاقة له بالحق بل بالخوف من تحمّل مسؤولية التفكير — إذ يُستبدل ميزان الدليل بميزان العدد وميزان الوحي بميزان التاريخ. مع أن القرآن حسم هذه القاعدة بوضوح: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: 116] — فليست العبرة بكثرة الأتباع ولا بطول المدة بل بسلامة المرجعية وصدق الميزان. ولو كان الحق يُعرف بالكثرة لما احتاجت الرسالات أصلاً ولما وقف الأنبياء وهم القلة في وجه أمم بأكملها.

ويزداد هذا الخلل حين تتحوّل المرجعيات المتبعة إلى أنظمة تحصين نفسي لأتباعها — إذ لا تكتفي بتقديم فهمها بل تُخوّف أولياءها من السماع لغيرها وتزرع فيهم وهم امتلاك الحقيقة الكاملة. فينشأ جيل لا يسمع إلا صوته ولا يقرأ إلا ما يوافقه ويعتبر كل خطاب خارج دائرته خطراً يجب اجتنابه لا فكرة يجب وزنها — وهو بعينه منهج القطيع الذي شبّهه القرآن بالأنعام — يسير حيث يُساق ولا يسأل إلى أين.

وخلاصة القول أن الإشراك لا يستمر عبر الأصنام بل عبر تعطيل السمع وتعطيل العقل وتقديس الجماعة وتحويل التبعية إلى فضيلة. وحين تُغلق هذه الأبواب لا يعود الإنسان قادراً على رؤية الوحي بوصفه هداية بل يراه تهديداً — ويقع دون أن يشعر في عين ما حذّر منه القرآن وهو يظن نفسه في مأمن. وقد صاغ هذا المعنى قول مأثور ينسجم تماماً مع الميزان القرآني في تقديم البرهان على الرجال: "لا يُعرف الحق بالرجال ولكن يُعرف الرجال باتباعهم للحق والحق أحق أن يُتّبع" — فالميزان هو الوحي والرجال موضع اختبار لا موضع عصمة ويحمّل الإنسان مسؤولية السمع والعقل قبل الاتباع.

5.2.2.9 — خلاصة جامعة في مفهوم الإشراك القرآني

يتبيّن من مجموع الاستقراء القرآني الداخلي أن الإشراك في المفهوم القرآني ليس انحرافاً شعائرياً محدوداً ولا ظاهرة تاريخية منقضية — بل خلل منهجي متجدد في العلاقة مع الوحي يبدأ من موضع المرجعية والهداية ثم يمتد إلى فهم الوجود وسننه وينتهي بفساد الواقع الفردي والمجتمعي والحضاري.

فالإشراك لا يبدأ بإنكار الله — بل غالباً ما يبدأ بعد الإقرار به — حين تُزاحم مرجعيته أو تُجزّأ أو يُدخل عليها غيرها. وقد كشف القرآن أن هذا الاجتماع بين الإيمان والإشراك هو الحال الغالبة على أكثر الناس لا الاستثناء — يقول تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: 106] — فالإيمان بالخالق موجود لكن الإسلام في المصدرية غائب — وحين يقترن الإيمان بالإشراك تتعقد مساراته وتنحرف نتائجه مهما حسنت النوايا وكثر الاجتهاد.

والإشراك في المفهوم القرآني المحكم ينقسم إلى مستويين متمايزين بحسب موضع الانحراف:

فالإشراك الإلهي هو الانحراف في مصدرية التشريع الكلي الإلهي الثابت — أي إدخال شريك في مقام الله في الهداية والتشريع المجرد — بتقديس مرجعية بشرية ورفعها إلى مقام ما لا يُراجع في الدين. وهو يُنتج مباشرة فقدان الأمن المعرفي الفردي والتشتت المجتمعي — لأن تعدد المصادر يُنتج حتماً تعدد الأحكام وتناقضها وتفرق الناس أحزاباً وشيعاً كل منها يدّعي الحق ويرى في غيره الضلال.

والإشراك الربوبي هو الانحراف في آلية تجلي التشريع الإلهي في الوجود وفي المعرفة الوجودية السننية — ويقع في مستويين: أولهما تلقّي المعرفة الوجودية السننية من مصادر غير إلهية فتتشكل عقيدة وجودية فاسدة تُشوّه فهم الوجود وسننه وغايته ومآله كما حدث مع صاحب الجنتين. وثانيهما تجميد الحكمة الربانية بنقل فهم ربوبي مرحلي سابق كما هو إلى أمة

لاحقة دون اعتبار التطور الإنساني الحضاري عبر الزمن — ولو كان ذلك الفهم صالحاً في زمانه. وكلا المستويين يُنتج فقدان الأمن الوجودي المجتمعي — لأن الأمة التي تتلقى تصوراتها الوجودية من مصادر فاسدة أو تُطبّق تشريعاً مرحلياً انتهى زمانه تعيش في تناقض مستمر مع الواقع فيضيع ميزانها وتتفكك بنيتها الحضارية.

وقد كشف القرآن أن الظلم — بوصفه السير في ظلمات ما أنشأه البشر من دون الله — هو الجوهر المشترك بين نوعي الإشراك — يقول تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [الأحزاب: 43] — فالنور هو الهدى المنزَّل من عند الله والظلمات هي كل ما سواه. ومن سار في الظلمة — سواء في مصدرية تشريعه أم في تصوراته الوجودية — لم يستطع أن يُنتج نوراً في واقعه مهما حسنت نواياه وكثر اجتهاده. وثمرة التوحيد في المستويين معاً هي الأمن والرقي — يقول تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: 82].

وقد بيّن الاستقراء أن الإشراك يتفاوت من حيث القصد والمسؤولية — فقد يكون إشراكاً غافلاً تبعياً يقوم على التقليد والركون الفطري للموروث وقد يكون إشراكاً متعمداً سلطوياً تفرضه مؤسسة أو سلطة قادرة على صرف الناس عن الوحي. غير أن هذا التفاوت في المسؤولية لا يغيّر من حقيقة الإشراك ولا من مآلاته — فالانحراف عن الأصل واحد في كلا الحالين وإن اختلف الوزر.

ويؤكد القرآن أن أخطر ما يُغذّي الإشراك ويُعيد إنتاجه عبر الأجيال منظومة متشابكة من أربع محركات — الطبيعة البشرية الراكنة والانشغال بالزينة التي تُغلق باب البحث والاجتهاد، والتكبر الفردي والاستكبار المكتسب الذي يُؤثر المكانة على الحق، والمصالح السلطوية التي توظّف الدين لخدمة مآربها، والجهل الفكري المعرفي الذي يفقد صاحبه الميزان القرآني الضابط. وتلك المحركات تتضافر لتُنتج نتيجة واحدة حتمية هي تعطيل السمع والعقل — وهما الأداتان اللتان فطر الله عليهما الإنسان ليهتدي بهما. والسمع أولاهما وأخطرهما — لأنه البوابة الأولى للهداية التي حين تُغلق يُشَلّ العقل بالضرورة ويسير الإنسان وفق منهج القطيع — وهذا بعينه ما شبّهه القرآن بالأنعام ثم شدّد: ﴿بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: 44] — لأن الأنعام معذورة بطبيعتها والإنسان الذي يملك السمع والعقل ثم يُعطّلهما غير معذور.

ومن هنا فإن مواجهة الإشراك لا تكون بتغيير الشعائر ولا بمحاربة الرموز الظاهرة فقط — بل بإعادة توحيد المرجعية وتجديد الصلة بالوحي بوصفه الميزان الأعلى وإحياء فريضة السمع والعقل والبحث والاجتهاد قبل الاتباع. فمن أراد أن يعرف هل وقع في الإشراك أم لا فليفحص مصدريته — من أين يأخذ دينه وفهمه للوجود — فإن كان مصدره الوحي وحده كان على الطريق وإن كان مصدره الموروث والتقليد والسلطة فليعلم أن المحركات الأربعة قد أحكمت قبضتها عليه وهو لا يشعر. يقول تعالى ختاماً: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: 153] — فالصراط المستقيم واحد والسبل المتفرقة كثيرة — والإشراك هو السير في السبل المتفرقة ظناً أنها الصراط.

5.3–السنة في ضوء آية الجمعة: بين ما نزل للناس كافة وما هو ظرفي في سياق الأميين

تمهيد:

من الخلط المفاهيمي إلى الميزان القرآني

يُعدّ الخلط بين مقامات الخطاب في القرآن الكريم أحد أبرز أسباب الاضطراب في فهم النبوة والسنة والتشريع. فلم يكن الإشكال يومًا في النص القرآني ذاته، بل في إسقاطٍ غير منضبطٍ لمفاهيم لاحقة على خطابٍ محكم، فاختلط ما هو رسالي أبدي بما هو نبوي مرحلي، وذابت الحدود بين البلاغ الإلهي والاجتهاد البشري، حتى أُسبغت صفة الإطلاق على ما لم يُرَد له الدوام، أو نُزعت الحجية عمّا أُريد له العموم.

وقد ترتّب على هذا الخلط اتجاهان متقابلان في الظاهر، متشابهان في الجوهر:

أحدهما أنكر السُّنّة جملةً وعدّها تاريخًا منقضيًا لا يلزم الحاضر، والآخر عمّم السُّنّة تعميمًا مطلقًا، فجعل كل ما صدر عن النبي ﷺ تشريعًا أبديًا ملزمًا لكل إنسان في كل زمان ومكان. وكلا الاتجاهين لم ينطلق من ميزان قرآني يفرّق بين المقامات، بل من تصورات مسبقة عن وظيفة النبي وحدود التشريع.

إن القرآن لا يخاطب على وتيرة واحدة، ولا يُنزّل الأحكام ضمن مقام واحد، بل ينوّع الخطاب بتنوّع الوظائف؛ فيخاطب النبي بصفته نبيًا في سياقات مخصوصة، ويخاطب المؤمنين والناس بصفة عامة في سياق الرسالة الخالدة. ومن هنا، فإن أي قراءة لا تفرّق بين مقام النبوة ومقام الرسالة، ولا تميّز بين البعثة المرحلية والبلاغ الرسالي العام، قراءة محكومة بالاضطراب، مهما بدت متماسكة ظاهريًا.

وانطلاقًا من هذا الإشكال، تأتي هذه الفقرة لتؤسس ميزانًا قرآنيًا واضحًا، لا ينفي السُّنّة ولا يؤبّدها بإطلاق، بل يردّ كل خطاب إلى مقامه، وكل حكم إلى علّته، وكل تشريع إلى مرجعيته. وسيكون محور هذا البحث آية جامعة من سورة الجمعة، تمثّل مفتاحًا منهجيًا لفهم وظيفة النبي ﷺ وحدود بعثته ومجال رسالته، وهي قوله تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾

فهذه الآية لا تُقرأ بوصفها آية فضائل أو سرد تاريخي، بل باعتبارها خريطة وظائف تُحدِّد من هو المبعوث ومن هو الرسول ومن هم الأميون، ومعنى أن يتلو عليهم آياته ويزكّيهم، ومعنى تعليم الكتاب وموقع الحكمة منه، وأين يقف التشريع البشري وأين يبدأ التشريع الإلهي.

وعلى ضوء هذا المحور، نبدأ التأسيس المفاهيمي الضروري لفهم الآية فهمًا وظيفيًّا، وذلك بتفكيك المفاهيم المفتاحية الواردة فيها — النبي، الرسول، المبعوث، الأمي، التلاوة، والقراءة — تفكيكًا لغويًّا ومنهجيًّا يُمكّننا لاحقًا من استخراج خريطة دقيقة تميّز بين ما هو رسالي عام وما هو نبوي مرحلي، فنرفع بذلك الالتباس القائم بين السنة والرسالة دون إفراط ولا تفريط.

5.3.1 التأسيس المفاهيميّ — تفكيك مفاتيح آية الجمعة

5.3.1.1 تعريف النبي: مقام النبوة ووظيفته في النص القرآني

أولاً: الأصل اللغويّ للنبوة ومقامها الوظيفيّأولاً:

النبوة في أصلها اللغوي تعود إلى الجذر (ن ب أ)، وهو يدل على الخبر ذي الشأن الذي يترتب عليه أثر في الوعي والإدراك، كما يدل – في استعماله العربي – على النُّبُو، أي الارتفاع والسمو والتجاوز. ومن اجتماع هذين المعنيين يتشكّل المفهوم الجوهري للنبوة؛ إذ إن النبأ ليس مجرد معلومة، بل معرفةٌ خاصّة تُحدِث انتقالاً في الفهم، ويترتب عليها بالضرورة سموٌّ فكريٌّ يتجاوز المألوف والسائد في محيط الإنسان.

وعليه، فالنبوة ليست منصبًا تشريعيًا ولا سلطة دينية، بل مقام وعيٍ ومعرفة؛ مقامٌ يبلغه الإنسان حين يسمو إدراكه بالنبأ عن مستوى وعي مجتمعه، فيرى ما غاب عنهم، ويدرك من الحقائق ما لم تستوعبه منظوماتهم الفكرية بعد. هذا السمو لا يعني انفصال النبي عن قومه، بل يعني تجاوزه لهم معرفيًا وأخلاقيًا، بحيث يصبح شاهدًا على الخلل، ومبصرًا لما وراء الظاهر.

ومن هذا المقام المعرفي المتقدم تنشأ قابلية الاصطفاء الإلهي، لا باعتبار أن كل من بلغ مقام النبوة يُكلَّف بالرسالة، بل لأن الرسالة لا تُحمَّل إلا لمن اجتمع له النبأ مع الأهلية للاصطفاء الكتابي. فالنبوة، بهذا المعنى، هي حالة إدراك وتهيئة، وليست بذاتها تكليفًا بالبلاغ، ولا تستلزم تشريعًا ولا إلزامًا عامًا، وإنما تمثّل الأساس الإنساني الذي قد يُختار منه النبيّون إن شاء الله.

والنبي في الخطاب القرآني ليس توصيفًا تشريفيًا مجردًا، ولا لقبًا دينيًا عامًا، بل مقام وظيفي محدد يرتبط بسياق زمني وبشري بعينه. فالنبي – حين يُخاطَب بهذا الوصف – هو من اصطفاه الله لتلقّي الوحي الكتابي، والتفاعل معه داخل واقع مجتمعه، وإدارة مرحلة تاريخية محددة في ضوء ما أُوحي إليه.

ومقام النبوة بهذا الاعتبار ليس مقام شمول ولا أبدية، بل مقام تنزيل الوحي في واقع حيّ، ومعالجة إشكالات مجتمع قائم، بما يتطلبه ذلك من قيادة وتوجيه ومعالجة وضبط للسلوك، واتخاذ قرارات مرحلية. ولهذا جاء الخطاب القرآني بصيغة: ﴿يا أيها النبي﴾ في سياقات مخصوصة، تعالج أوضاعًا قائمة، أو وقائع راهنة، أو حالات اجتماعية آنية، لا يُراد بها التشريع العام الدائم، وإنما التنظيم المرحلي المرتبط بمرحلة النبوة ذاتها.

فمقام النبوة مقام تفاعل مع الواقع، لا مقام تأسيس تشريع أبدي، ولا مقام تعميم على كل الأزمنة. وبذلك يكون النبي ﷺ في هذا المقام مخاطَبًا بوصفه نبيًا يعيش ظرفًا تاريخيًا محددًا، لا بوصفه ناقل رسالة عالمية مجردة عن السياق.

ثانياً: الفرق بين النبي والعالِم

يقتضي ضبط مقام النبوة التمييزَ الدقيق بين النبي والعالِم، لأن الخلط بينهما يُفضي إلى اضطراب في فهم المعرفة والوحي معًا. فالنبي ليس عالمًا بالمعنى الاصطلاحي، كما أن العالم ليس نبيًا بالمعنى القرآني، وإن اشتركا في الانتصار للحق ورفض الباطل.

فالنبي هو الإنسان الذي يسبق قومه بالنبأ؛ أي يلتقط الحقيقة قبل مستقرّها، قبل أن تصبح قابلة للفهم العام أو الاحتمال الجمعي. ولهذا يكون النبي في موقع الصدمة المعرفية، والمواجهة المباشرة مع الجهل والخرافة والمألوف، فيُكذَّب ويُحارَب، وقد يُستهدف بالقتل، كما عبّر القرآن صراحة عن ذلك في حق الأنبياء (قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنبِيَاءَ اللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ). فمقام النبوة، بهذا الاعتبار، مقام استباقٍ معرفي وسموٍّ فكري، لا مقام تعليمٍ أو شرحٍ لما استقرّ.

أما العالِم، فلا يستبق الحقيقة ولا يلتقط النبأ قبل أوانه، بل يتجلّى له الحق عند استقراره؛ أي في اللحظة التي تخرج فيها الحقيقة من طور الخفاء المعرفي إلى طور القابلية للفهم والإدراك. فيكون العالِم أوّل من يعترف بالحق عند ظهوره، وأسرع من يميّز الصواب من الزيف، ثم تنتقل المعرفة من خلاله لتتحوّل إلى خبرٍ متداول في الوعي العام.

فوظيفة العالِم ليست الكشف الأول ولا استباق الزمن، بل الشهادة على الحقيقة عند استقرارها، وبيانها، وتمييزها عن الباطل. ولهذا يقول تعالى:

﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ * وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ﴾

فالنبأ لا يتجلّى علمًا مشتركًا إلا بعد حين، ولا يُدرك عند مستقرّه إلا ببحثٍ وسعيٍ ووعيٍ واستقراء، وهي المقامات التي يتجلى فيها دور العالِم لا مقام النبوة.

وعليه، فالنبي سابقٌ للعصر، والعالِم شاهدٌ على استقرار الحقيقة فيه؛ النبي يفتح أفق المعرفة قبل نضجها، والعالِم يؤصّلها حين تنضج. وبذلك يتمايز المقامان دون تعارض، ويستقيم الفهم دون أن تُسقَط النبوة على العلم، ولا يُنزَع عن العلم قدره ودوره.

ثالثاً: التفريق بين الأنبياء والنبيّين في ضوء النبأ واستقراره

النبوة في أصلها اللغوي تعود إلى النبأ، وهو الخبر ذو الشأن الذي لم يبلغ الوعي العام بعد، أو لم يحِن وقت استقراره في إدراك الناس. قال تعالى:

﴿لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾

(الأنعام: 67)

فالنبي هو من يدرك النبأ قبل استقراره، أي يسبق غيره إلى المعرفة، ويستبق الوعي الجمعي بحقيقة لم تتجلَّ بعد في المجتمع. ومن هذا المعنى يكون النبي قد نبا وسمَا عن محيطه الفكري، فصار من الأنبياء بوصفهم أهل وعيٍ ومعرفةٍ سابقةٍ لعصرهم، يكشفون الحق ويواجهون الزيف والخرافة.

ولهذا جاء الاستنكار القرآني موجَّهًا إلى بني إسرائيل بصيغة الأنبياء، فقال تعالى:

﴿قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنبِيَاءَ اللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾

(البقرة: 91)

والقتل هنا لا يلزم أن يكون قتلًا جسديًا، بل يشمل قتل الدور المعرفي، وإقصاء الصوت الحق، وتشويه النبأ، وتعطيل أثره في الوعي العام، وربما يصل الى القتل المادي؛ لأن استباق الحقيقة قبل أوانها يُهدِّد البُنى القائمة ويصطدم بالمألوف السائد.

أما النبيّون، فهم فئة مخصوصة من الأنبياء، اجتمع لهم النبأ السابق مع الاصطفاء الكتابي، أي أُعطوا الكتاب والحكمة، وكُلِّفوا بمهمة عامة تشمل التبشير والإنذار والحكم بين الناس. قال تعالى:

﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾

(البقرة: 213)

وقال تعالى:

﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ﴾

(آل عمران: 81)

فدلّ ذلك على أن النبيّين ليسوا مجرد أصحاب نبأ سابق، بل هم أصحاب تكليف عام، وكتابٍ يُدار به المجتمع، ومسؤولية قيادةٍ وتوجيه. وبذلك يمكن القول:

ليس كل الأنبياء نبيّين،

لكن النبيّين هم من الأنبياء الذين بلغوا مقام الاصطفاء الكتابي والوظيفة القيادية.

وعلى هذا الأساس جاء الختم في قوله تعالى:

﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾

(الأحزاب: 40)

فكان محمد ﷺ خاتم النبيّين، أي خاتم من اجتمع لهم النبأ السابق مع الاصطفاء الكتابي والتكليف الرسالي، لا خاتم المعرفة ولا خاتم الوعي ولا خاتم العلم؛ لأن النبأ بمعناه المعرفي، وتجلّيه عند استقراره، والتراكم الفكري في تأويل الرسالة، كل ذلك باقٍ ممتدٌّ ما دام الزمن ممتدًا والاستخلاف قائمًا.

رابعاً: (خاتم النبيين) حدود الوحي بين البلاغ والتأويل

إنّ قوله تعالى:

﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (الأحزاب: 40)

يمثّل نصًّا حاسمًا في ضبط حدود الوحي، ومقام النبوة، ووظيفة الرسالة، وهو من أكثر النصوص التي وقع الخلط في فهمها بين طرفين متقابلين: طرفٍ جَمَّدَ الفهم باسم الختم، وطرفٍ فتح باب الرسالة باسم التأويل. فختم النبوة هنا لا يعني ختم المعرفة، ولا وقف الفهم، ولا تجميد التأويل، كما أنه لا يفتح باب الرسالة من جديد.

ذلك أن النص لم يقل: (خاتم الرسل)، لأنه رغم أن وظيفة البلاغ قد أُنجزت واكتملت، وقد وصل الوحي إلى الناس كاملًا غير منقوص، لكن الله لم يُرِد لفهم الرسالة وتأويل أنبائها أن يتوقف، لأن الرسالة هدايةٌ ممتدة، ومعرفةٌ متجددة، ووعيٌ يتكشف عبر الزمن.

ولم يقل النص: خاتم الأنبياء، لأن النبأ بمعناه المعرفي لا ينقطع، وقد قرّر القرآن هذه القاعدة صراحة بقوله تعالى:

﴿لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ (الأنعام: 67)

فالنبأ لا يُدرك دفعة واحدة، ولا يستقرّ في الوعي الإنساني آنياً، بل يتجلّى مع الزمن، ويُفهم عند مستقرّه، ويُعاد اكتشافه كلما تغيّر السياق وتراكم الوعي.

لكن النص قال بدقة: خاتم النبيّين، أي خاتم من اجتمع له النبأ السابق والاصطفاء الكتابي والتكليف الرسالي العام. فبختم النبيّين خُتم نزول الرسالة، واكتمل البلاغ، وانقطع الوحي التشريعي، وانسدّ بذلك الباب أمام كل ادّعاء برسالة جديدة أو وحيٍ مُنزَّل بعد محمد ﷺ.

أما ما بعد ختم النبوة، فليس رسالة جديدة، ولا وحيًا تشريعيًا، بل هو فهمٌ متجدد للنص، وتأويلٌ يتكشف مع الزمن، وسبقٌ معرفيٌ يلتقط النبأ من داخل الرسالة ذاتها قبل استقراره في الوعي العام.

وبهذا يكون محمد ﷺ خاتم النبيّين، لا خاتم العقول، ولا خاتم الفهم، ولا خاتم الشهادة على الحق، بل خاتم الوحي الرسالي الذي اكتمل به البلاغ، وبقي بعده مجال التدبّر، والتأويل، والاستخلاف المعرفي إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

5.3.1.2 تعريف الرسول: مقام البلاغ وحدود التفويض

أولًا: التعريف اللغوي للرسول

الرسول في اللغة مأخوذ من الجذر (ر س ل)، وهو يدلّ على الإرسال والانبعاث والتوجيه من مُرسِلٍ إلى مُرسَلٍ إليه بأمرٍ مقصود. ويُقال في العربية: أرسلتُ فلانًا إذا وجّهته بمهمّة، والرسول من أُرسِل بشيءٍ ليؤدّيه إلى غيره. فالرسول في أصل الاستعمال اللغوي هو الواسطة بين مرسِلٍ ومُرسَلٍ إليه، يحمل ما أُرسل به كما هو، دون أن يكون له حقّ التصرّف فيه؛ ولهذا لا يُسمّى صاحب الرأي رسولًا، ولا المجتهد رسولًا، ولا من يتصرّف في الرسالة رسولًا. فالرسول لغويًا مُبلِّغ لا مُنشئ، وناقل لا مُؤوِّل، ومؤدٍّ لا مُفوَّض. ومن هذا الأصل اللغوي الصافي، انتقل الاستعمال القرآني لكلمة الرسول ليعبّر عن مقام البلاغ الإلهي، حيث يكون الرسول مكلّفًا بنقل الأمر الإلهي كما أُنزل، دون زيادة أو نقصان أو تحوير.

ثانيًا:

الرسول هو من يُرسَل بأمرٍ إلهيٍّ محدَّد، لا يملك حياله خيار التصرّف ولا مساحة الاجتهاد، ولا يُفوَّض بتغييره أو تأويله أو إعادة صياغته، وإنما يبلّغه كما أُنزل، حرفًا ومعنى ومقصدًا. فجوهر الرسالة قائم على الأمانة في النقل لا على الإبداع في المحتوى. ومن هنا جاء التقرير القرآني القاطع لوظيفة الرسول في قوله تعالى:

﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ (المائدة: 99)

وقوله تعالى:

﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ (الرعد: 40)

فالرسول واسطة تبليغ لا صانع تشريع، ومأمور أداء لا صاحب تفويض. لا يقدّم رأيًا، ولا يغيّر حكمًا، ولا يكيّف النص وفق الواقع، لأن الواقع هو الذي يُطالَب بالتكيّف مع الرسالة لا العكس. ولهذا كان مقام الرسالة مقام عمومٍ وأبدية؛ إذ إن ما يُبلَّغ من عند الله لا يرتبط بزمنٍ بعينه ولا بثقافةٍ مخصوصة، بل يتجاوز الحدود الجغرافية والتاريخية، ويخاطب الإنسان بوصفه إنسانًا. قال تعالى:

﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا﴾ (النساء: 79)

إن قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا﴾ يحسم وظيفة النبي ﷺ تجاه البشرية جمعاء، فهي وظيفة البلاغ لا غير. فالنبوة والبعثة كانتا في قومه وواقعه وزمنه، أما الرسالة فكانت للناس كافة، نصًّا يُبلَّغ لا اجتهادًا يُفرض، ووحيًا يُتلى لا تشريعًا مرحليًا يُعمَّم. وهذه الآية وحدها —— إذا وُضعت في مكانها الصحيح —— تفك اشتباكًا تاريخيًا طويلًا في فهم السنة والنبوة والرسالة. فالرسول، بهذا المعنى، لا يشرّع من عنده، ولا يجتهد في أصل الرسالة، ولا يملك تعطيلًا ولا تعليقًا، لأن الرسالة ليست مجالًا للاختبار البشري، بل بيانًا إلهيًا خالصًا. وبهذا يتميّز مقام الرسالة عن مقام النبوة وعن مقام البعث: فالنبوة وعيٌ واستباق، والبعث معالجةٌ ظرفية، أما الرسالة فبلاغٌ ملزمٌ لا تفويض فيه ولا اجتهاد.

ثالثًا: دلالة الإرسال والبعث في ضوء النص القرآني

يتبيّن الفرق الجوهري بين مقام الرسالة ومقام البعث من خلال الاستعمال القرآني الدقيق للفعلين أرسل وابعث، وما يترتب على كلٍّ منهما من أثرٍ ونتيجة. ففي قوله تعالى:

﴿قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ * يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ﴾ (الأعراف: 111—112)

نلاحظ أن الفعل المستعمل هو أرسل، فجاء السياق محدداً تمامًا للأمر دون زيادة أو اجتهاد؛ إذ يأتوك بكل ساحر عليم كما طُلب نصًّا. فالإرسال هنا نقلٌ للأمر وتنفيذه بحرفيته، دون توسيع أو ترجيح أو اختيار، وهو عين وظيفة الرسول: أداء ما أُرسل به كما هو.

لكن حين يتغيّر الفعل القرآني إلى ابعث، تتغيّر طبيعة المهمة والنتيجة معًا، كما في قوله تعالى:

﴿وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ * يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ﴾ (الشعراء: 36—37)

فهنا لم يتحدد السياق بـ«ساحر» بل بـ«سحّار»، وهي صيغة مبالغة تدل على الأعلم والأقدر والأجدر. وهذا التحوّل في النتيجة يدل دلالةً واضحة على أن البعث يتضمّن مساحة اختيار واجتهاد وترجيح، بخلاف الإرسال الذي يقتصر على التنفيذ الحرفي. وعليه، فإن الفرق بين الإرسال والبعث ليس فرقًا لغويًا شكليًا، بل فرقٌ وظيفيٌّ مقصود: فالإرسال بلاغٌ وتنفيذٌ بلا تفويضٍ ولا اجتهاد، والبعث مهمةٌ ميدانيةٌ بفسحة تقديرٍ واختيارٍ وفق المقصود.

ومن هذا المعنى يتضح أن قوله تعالى:

﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا﴾ (النساء: 79)

يحصر علاقة النبي ﷺ بالناس كافة في مقام الرسالة والبلاغ فقط، أي نقل النص الإلهي كما هو، دون أن يمتد ذلك إلى تشريعاتٍ ظرفيةٍ أو اجتهاداتٍ مرحلية. أما البعث، فقد جاء مقيدًا بقومٍ بعينهم وسياقٍ مخصوص، كما في قوله تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾

فكان النبي ﷺ مبعوثًا في قومه لمعالجة واقعهم وتعليمهم وتنظيم شؤونهم، ورسولًا للناس لتبليغ الوحي الخالص الذي لا اجتهاد فيه ولا تفويض.

رابعًا: تعريف الرسالة في ضوء النص القرآني

تُعرّف الآيات القرآنية الرسالة تعريفًا دقيقًا لا يترك مجالًا للخلط بينها وبين الاجتهاد أو التفويض أو التشريع البشري. فالرسالة في أصلها ووظيفتها مهمة محددة بمحتوى محدد، لا يتجاوز ما أُرسل به الرسول. قال تعالى:

﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُم مَّا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ﴾ (هود: 57)

فالآية تقرّر أن وظيفة الرسول تنتهي عند إبلاغ ما أُرسل به فقط، لا أكثر ولا أقل. فلم يقل: بلّغتكم ما رأيت، ولا ما اجتهدت فيه، ولا ما فهمته من الواقع، بل قال: ما أُرسلتُ به، أي مضمون الرسالة كما جاءت من مرسلها.

ويزداد هذا المعنى وضوحًا في قوله تعالى:

﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَا أُمَمٌ لِّتَتْلُوَا عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ (الرعد: 30)

فهنا حُدِّدت وظيفة الإرسال بدقةٍ بالغة: (لتتلو عليهم الذي أوحينا إليك). والموصول (الذي) لا يحتمل إلا مرجعًا واحدًا، وهو الوحي المنزل، لا غيره. فالتلاوة هنا ليست شرحًا، ولا تشريعًا، ولا اجتهادًا، بل نقلٌ أمينٌ للنص كما أُنزل. وكذلك يبيّن القرآن أن الحجة على الناس يوم الحساب لا تقوم إلا بإرسال رسولٍ يبلّغ آيات الله، لا آراء البشر، فقال تعالى:

﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ (طه: 134)

فالناس هنا لا يحتجّون بأنهم لم يُعطَوا فقهًا ولا سنةً ولا اجتهادات، بل يحتجّون بعدم إرسال رسولٍ يتلو عليهم آياتك. وهذا يثبت أن محلّ الاتباع الملزم هو الآيات، أي الوحي الإلهي، لا ما سواه.

خامسًا: الخلاصة الوظيفية للرسالة

من مجموع هذه الآيات يتبيّن أن الرسالة هي إبلاغ ما أُرسل به، وأن مضمونها هو الوحي المنزل (الآيات)، وأن وظيفة الرسول هي التلاوة والبلاغ، فلا تفويض له في التشريع من عنده، ولا في الإضافة على الوحي، ولا في تحويل اجتهاده إلى إلزامٍ عام. وبذلك يكون الرسول مبلّغًا أمينًا لا مشرّعًا، وناقلًا للوحي لا صانعًا له، وواسطةً بين النص والناس لا سلطةً فوق النص.

5.3.1.3 تعريف المبعوث: الوظيفة الظرفية وحدود الفعل البشري

أولا:

لغويًّا، يفيد الجذر «ب ع ث» معنى الإنهاض إلى الفعل بعد سكون، وتحويل الإمكان إلى ممارسة، بما يقتضي حركةً مقصودة وتفاعلًا مع ظرفٍ محدَّد. ومن هذا المعنى تتأسس دلالة «البعث» في الاستعمال القرآني بوصفه تكليفًا وظيفيًّا يُنشِّط الفعل البشري في واقعٍ معيَّن، دون أن يحمل في ذاته معنى إنشاء الرسالة أو تبليغ الوحي.

وعليه، فإن «المبعوث» في التصور القرآني ليس حامل رسالةٍ شاملة، ولا مكلَّفًا بإنتاج هدايةٍ كونية، بل هو فاعلٌ يُعيَّن لأداء دورٍ محدَّد داخل جماعةٍ بعينها، استجابةً لقضيةٍ قائمة فيهم، وبحسب ما يقتضيه حالهم وظرفهم. فالبعثة ليست صفةً بنيوية، بل تكليفٌ وظيفيٌّ ظرفي، مرتبط بزمانٍ ومكانٍ وقومٍ مخصوصين.

ثانياً:

ومن هذا المنطلق، تحمل دلالة «بَعَثَ» معنى الإرسال مع تكليفٍ يتطلّب حركةً ذاتية، وتفاعلًا مع الواقع، وممارسةً للاختيار والتقدير، لا مجرَّد نقلٍ آليٍّ لنصٍّ أو مضمونٍ مُغلَق. فالمبعوث لا يُطلب منه البلاغ العام، بل القيام بدورٍ عمليٍّ محدَّد في إطار المهمة الموكلة إليه.

تتجلّى هذه الدلالة بوضوح في شواهد قرآنية محورية. ففي قصة أهل الكهف، يقول تعالى:

﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ﴾ (الكهف: ١٩).

فالمبعوث هنا لا يحمل رسالةً ولا مضمونًا معرفيًّا، بل يُكلَّف بمهمةٍ عملية تتطلّب نظرًا، وتمييزًا بين البدائل، وتقديرًا للمصلحة، وحسن تصرّفٍ يتلاءم مع الظرف القائم. فـ«فَلْيَنْظُرْ» فعلٌ عقلي، و«أَزْكَىٰ» معيارٌ قيمي يُترك تقديره للفاعل، و«وَلْيَتَلَطَّفْ» توجيهٌ سلوكي مرتبط بحساسية الواقع — وكلها عناصر تؤكّد أن البعثة وظيفة أداء لا وظيفة تبليغ.

وينطبق هذا المعنى ذاته في بعث الحكم لحلّ النزاع الزوجي، كما في قوله تعالى:

﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا﴾ (النساء: ٣٥).

فالحكم المبعوث لا يحمل نصًّا تشريعيًّا مُسبقًا، ولا يُبلِّغ وحيًا، بل يُعيَّن لأداء دورٍ إصلاحيٍّ داخل حالةٍ مخصوصة، عبر الاستماع، وتحليل الوقائع، وتقدير المصلحة، واقتراح حلٍّ يناسب طبيعة الخلاف وظروفه. وهو اجتهادٌ بشريٌّ محكومٌ بالمقام، لا رسالةٌ عامة ولا تشريعٌ دائم.

وبناءً على هذا الفهم، تتحدَّد البعثة بأربعة أبعاد رئيسة:

وظيفة مرتبطة بواقعٍ معيَّن لا تتجاوزه.

تكليف موجَّه لقومٍ محدَّدين لا يحمل صفة الشمول.

تصرّف بشري قائم على التقدير والاجتهاد ضمن حدود المهمة.

طابع مرحلي زمني ينتهي بانتهاء سببه وظرفه.

وعليه، فإن صفة المبعوث لا تفيد العموم، ولا الأبدية، ولا الإطلاق، بل تظلُّ محكومة بسقف الزمان والمكان، وبحدود المعرفة المتاحة، وبثقافة الجماعة التي بُعث فيها، وبالظرف التاريخي الذي لا يُعفى منه الفاعل البشري.

ومن ثمّ، فإن ما يصدر عن المبعوث يكون محليًّا في نطاقه، مرحليًّا في مدته، قابلًا للتعديل أو الإلغاء إذا تغيَّر الظرف، ولا يجوز نقله خارج سياقه بوصفه تشريعًا عامًّا أو سنةً دائمة. وبهذا التفريق المنهجي، تُحفَظ للرسالة عموميتها وقدسيتها، ويُوضَع الفعل البشري في موضعه الطبيعي، فلا يُرفَع الاجتهاد الظرفي إلى مرتبة الوحي، ولا يُنزَل الوحي إلى مستوى الممارسة البشرية المحدودة، مصداقًا لقوله تعالى:

﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ (فصلت: ٤٢).

ثالثاً:

النقطة الجوهرية: البعث مقيَّد بسقف الزمان والمكان

الأمر الحاسم في التمييز القرآني بين «الرسول» و«المبعوث» هو أن البعث لا يأتي في القرآن بصيغة العموم والشمول، فلا يُوصَف المبعوث أبدًا بأنه «للعالمين» أو «للناس كافة»، بل يُقيَّد دائمًا بنطاقٍ بشريٍ وزمانيٍ ومكانيٍ محدَّد. فحيثما ورد فعل «بَعَثَ» في القرآن، اقترن بتعيين الجهة أو الجماعة أو الإطار الذي وقع فيه البعث.

قال تعالى:

﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِن بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ﴾ (الأعراف: ١٠٣)

فموسى عليه السلام رسولٌ من حيث ما حمل من آيات، لكن البعث هنا محدَّد بجهة بعينها هي فرعون، بوصفها موضع التكليف في هذا السياق.

وقال تعالى:

﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِن بَعْدِهِ رُسُلًا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ﴾ (النحل: ٣٦)

فالآية تُظهر بوضوح أن البعث — حتى حين يتعلق برسل — يكون موجَّهًا إلى «قومهم»، لا إلى البشرية جمعاء، مما يدل على أن البعث توصيفٌ لوظيفةٍ مقيَّدة لا لرسالةٍ شاملة.

ويؤكد هذا المعنى قوله تعالى:

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا﴾ (النحل: ٣٦)

فالأمة في الاستعمال القرآني كيانٌ تاريخيٌ محدود بزمانه ومكانه وبنيته الثقافية، لا مفهومًا إنسانيًا مطلقًا.

ويزداد التحديد دقة في قوله تعالى:

﴿وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: ٥١)

إذ ينحصر نطاق البعث هنا في «قرية» بعينها، بما يحمله ذلك من دلالة على المحلية والخصوصية.

وتبلغ هذه الدلالة ذروتها في قوله تعالى:

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (آل عمران: ١٦٤)

فهذه الآية لا تتحدث عن عموم الرسالة، بل عن نطاق البعث: «فيهم». فالنبي محمد ﷺ رسولٌ بما حمل من رسالة هداية مبلَّغة للناس كافة، أما البعث — من حيث كونه توصيفًا لوظيفةٍ واقعة — فقد كان في قومه الأميين، ضمن سياقهم التاريخي والثقافي المحدَّد.

وهذا التقييد ليس نقصًا ولا استثناءً، بل هو طبيعة البعث ذاتها؛ إذ هو تكليفٌ فعليٌ داخل واقعٍ بعينه، يخضع لحدود المعرفة المتاحة، ولسقف الوعي الجمعي، وللظرف التاريخي الذي لا يُعفى منه الفاعل البشري.

وعليه، فإن ما يصدر عن المبعوث — من حيث هو مبعوث — يكون محليًا في نطاقه، مرحليًا في مدته، قابلًا للمراجعة إذا تغيَّر الظرف، ولا يُحمَل خارج سياقه بوصفه تشريعًا عامًا أو حكمًا أبديًا. وبهذا يُحفَظ للوحي تنزيله الإلهي الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾، ويُترَك للاجتهاد البشري مجاله الطبيعي دون أن يُرفَع إلى مرتبة الوحي أو يُخلَط به.

رابعاً:

تنويه نصّي

من اللافت منهجيًا أن القرآن — على سعته في البيان — لا يتضمن آية واحدة تصف النبي ﷺ أو غيره بأنه «مبعوث للناس كافة» أو «مبعوث للعالمين». فجميع مواضع البعث جاءت مقيدة بقوم، أو أمة، أو قرية، أو جماعة بعينها، بينما جاء العموم دائمًا مقرونًا بمقام الرسالة والبلاغ، لا بمقام البعث. وهذا التفريق النصّي لا يمكن إغفاله، لأنه يؤسس لفهم دقيق يميّز بين عمومية الرسالة وخصوصية البعثة.

خامساً:

خلاصة القسم: المبعوث بين الوظيفة الظرفية وعمومية الرسالة

يتبيّن من الاستقراء اللغوي والنصي أن مفهوم البعث في القرآن لا يُستعمل بوصفه توصيفًا لعمومية الرسالة أو شمول الهداية، وإنما يَرِد دائمًا في سياق تكليفٍ وظيفيٍّ مقيَّد، يُنشِّط الفعل البشري داخل واقعٍ تاريخيٍّ محدَّد، وضمن جماعةٍ معيّنة، ولمعالجة قضيةٍ قائمة فيهم. فالبعث، في دلالته القرآنية، ليس إنشاءً لرسالة، ولا تبليغًا لوحيٍّ عام، بل إسنادُ دورٍ عمليٍّ يتطلّب حركةً، واجتهادًا، وتقديرًا للمصلحة بحسب الظرف.

وقد دلّ الاستعمال القرآني على أن المبعوث لا يُوصَف قط بالشمول، فلا يَرِد في القرآن توصيفٌ من قبيل «مبعوث للعالمين» أو «مبعوث للناس كافة»، بل يأتي البعث دائمًا مقرونًا بتحديد الجهة أو الإطار: قوم، أمة، قرية، أو جماعة مخصوصة. وحتى حين يكون المبعوث رسولًا من حيث ما حمل من آيات، فإن وصف البعث يظلّ مرتبطًا بنطاقٍ بشريٍّ وزمانيٍّ ومكانيٍّ معيّن، لا يتجاوزه.

وفي المقابل، يَثبُت أن العموم والشمول في القرآن صفةٌ للرسالة لا للبعثة؛ إذ يَرِد وصف «للناس» و«للعالمين» و«للبشر» في سياق الإرسال، والبلاغ، والذكر، والتنزيل، لا في سياق البعث. وهذا التفريق الدقيق يكشف عن بنيةٍ مفهوميةٍ واعية في النص القرآني، تميّز بين قدسية الوحي وعموميته، وبين الفعل البشري المكلَّف بتطبيقه داخل شروط الواقع.

وعليه، فإن ما يصدر عن المبعوث — من حيث هو مبعوث — يظلّ محليًّا في نطاقه، مرحليًّا في مدته، خاضعًا للتقدير والاجتهاد، وقابلًا للمراجعة بتغيّر الظرف، ولا يجوز رفعه إلى مرتبة التشريع العام أو السنة الدائمة. وبهذا الفهم، يُحفَظ للوحي تنزيله الإلهي الذي لا يعتريه البطلان، ويُوضَع الاجتهاد البشري في موضعه الطبيعي دون خلطٍ بين المقامين، فلا يُؤلَّه التاريخ، ولا يُنزَّل الوحي إلى مستوى الممارسة الظرفية.

5.3.1.4 تعريف الأميين: نفي التصنيف البشري وإثبات المعيار القرآني

أولاً:

تمهيد — إشكالية الفهم الشائع

شاع في الثقافة الإسلامية المتأخرة تعريف «الأمي» بأنه من يعجز عن القراءة والكتابة، وهو تصنيفٌ بشريٌّ مبنيٌّ على معيارٍ تقنيٍّ يقيس الإنسان بقدرته على التعامل مع الرموز الكتابية. لكن هذا الفهم يصطدم بإشكالٍ منهجيٍّ جوهري: كيف يُرسَل رسولٌ «أمي» — بمعنى عاجزٍ عن القراءة — ليُبلّغ كتابًا مكتوبًا، بل ويُكلَّف بتلاوته وتعليمه؟ والإشكال لا يقتصر على هذا التناقض الظاهري، بل يمتد إلى تعارض هذا التصنيف مع سياقات قرآنية صريحة تصف أُمّيين من داخل أهل الكتاب أنفسهم. ومن هنا تبرز الحاجة إلى العودة إلى المعيار القرآني ذاته، لا إلى الاصطلاحات البشرية الموروثة.

ثانيًا:

التعريف اللغوي — جذر «أ م ي» وأصل الدلالة

يرجع جذر «أ م ي» في العربية إلى معنى **الانتساب إلى الأُمّ**، أي الأصل الجماعي الذي يُنتسب إليه قبل التشكّل التشريعي والكتابي، كما في «أُمّ القرى» (مكة) و«أُمّ الكتاب» (اللوح المحفوظ). والأمي في أصله اللغوي ليس نعتًا للعجز الفردي عن القراءة والكتابة، بل وصفٌ لمن ينتسب إلى أمةٍ أولى لم تُحمَّل كتابًا من قبل، أي أمةٍ في حالة الفطرة التي سبقت التنزيلات التشريعية المكتوبة.

ثالثًا:

نقد الاصطلاح البشري — رفض التصنيف المدرسي

التصنيف الشائع الذي يجعل الأميّة مرادفًا للجهل بالقراءة والكتابة هو اصطلاحٌ بشريٌّ لا يعترف به النص القرآني. فالقرآن يرفض أن يُفرض عليه تصنيفٌ سابق، ويؤسس معياره الخاص الذي لا يرتبط بالمهارة التقنية، بل بالعلاقة مع الوحي الكتابي، مؤكدًا: ﴿وَقُل يَعْلَمُكُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة: ٢٣٢) — أي لا تُقيّمون أنفسكم بمعاييركم المسبقة، بل يُعلّمكم الله معاني أوصافكم من جديد. فالنص يرفض أن يُسقَط عليه مفهومٌ بشريٌّ جاهز، ويُعيد تعريف المصطلحات من داخل نظامه الدلالي الخاص.

رابعًا: التعريف القرآني — الأميّة كصفة انتساب لا كعجز فردي

في المعيار القرآني، «الأمي» هو من لم يرقَ إلى علوم الكتاب، أي من لم يُنزل عليه كتابٌ سماوي سابق فلا ينتسب إلى رسالة كتابية، أو من — حتى إن أوتي كتابًا — لم يفهمه فهمًا صحيحًا فبقي في حالة أميةٍ معرفيةٍ رغم اتّصاله بالكتاب إيتاءً وهذا التعريف يجعل الأمية صفةً جماعيةً مرتبطة بالانتماء إلى أمةٍ بلا كتاب، لا عجزًا فرديًّا عن التعامل مع الحروف.

خامسًا: الاستدلال النصي — شاهدان قرآنيان

الشاهد الأول: قوله تعالى:

﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (البقرة: ٧٨)

يشير هذا السياق إلى أهل الكتاب أنفسهم — قوم موسى — إذ سبق ذلك قوله: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ...﴾، ثم يذكر أن «منهم أمّيون». وهذا يوضح أن الأمية هنا ليست صفة خارجية، ولا تعني عجزًا عن التلاوة والكتابة، بل هي صفة داخلية لبعض أهل الكتاب، تعني الجهل بمقاصد الكتاب وفهمه الصحيح رغم امتلاكه، والاقتصار على تلاوته شكليًا أو تحريفه وفق الأهواء («أَمَانِيَّ»). وبعبارة أخرى، الأمية في هذا النص تقابل الفهم والمعرفة داخل أهل الكتاب أنفسهم، وليست مجرد القدرة التقنية على التلاوة، فهي أمية معرفية وفهمية لا أميّة حروف. وهنا يظهر الفرق بين القدرة على التلاوة الشكلية، وفهم مقاصد الكتاب واستيعاب معانيه.

الشاهد الثاني: قوله تعالى:

﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ﴾ (آل عمران: ٢٠)

هنا يقيم القرآن تقابلًا صريحًا بين فئتين: الذين أوتوا الكتاب، هنا يقيم القرآن تقابلًا صريحًا بين فئتين: الذين أوتوا الكتاب، أي من اتّصلوا بالكتاب عبر إيتاءٍ تابعٍ ممّن سبقهم؛ أي من لم يُنزل عليهم كتابٌ سابق، أي أمةٌ بلا رسالة كتابية. ولو كان المقصود بالأمّيين مجرد العجز عن التلاوة، لكان التقابل مع «الذين يتلون الكتاب» أو «الذين يخطونه»، لا مع «الذين أوتوا الكتاب». وبهذا يبني القرآن تصنيفه على العلاقة بالوحي الكتابي، لا على المهارة التقنية في التعامل مع الحروف.

الشاهد الثالث:

ومن أقوى الأدلة التي تثبت أن الأمية في القرآن لا تعني العجز عن القراءة والكتابة، بل غياب العلاقة مع أي تنزيل كتابي سابق، قوله تعالى:

﴿مَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (العنكبوت: 48).

فالآية لا تنفي التلاوة والكتابة مطلقًا، بل تقيد النفي بـ«من كتاب»، أي الكتب السماوية أو التشريعات الدينية المدوّنة. ولو كان المقصود نفي القدرة ذاتها، لقيل: «ما كنت تتلو شيئًا ولا تخطّ شيئًا».

وكما لو قيل: «ما كنت تأكل اللحم من قبل»، فإن المقصود ليس العجز عن الأكل مطلقًا، بل عدم تناول اللحم تحديدًا. كذلك هنا: النبي ﷺ كان يتلو ويكتب، لكنه لم يكن متصلًا بأي رسالة كتابية سابقة، ولا ألّف كتابًا دينيًّا من عند نفسه.

سادسًا:

الخلاصة ـــ بعثة النبي في الأميين: معناها الحقيقي

ومن هذا يتبين أن أميته ـــ كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ ـــ ليست عجزًا فرديًّا، بل صفة انتساب جماعي: حالة "أمّية الكتاب"، أي غياب التنزيل الكتابي السابق.

وبناءً على الفهم القرآني الداخلي، فإن «الأميين» ليسوا من يعجزون عن القراءة والكتابة، بل هم:

قومٌ لم يُنزَّل عليهم كتابٌ سماوي سابق، فلا ينتسبون إلى رسالة كتابية؛

أمةٌ خارج دائرة التنزيلات التشريعية المكتوبة، لا تضبط شؤونها منظومة قانونية مؤسَّسة على وحي سابق؛

مجتمعٌ يعيش على أعرافٍ قبلية وتقاليدَ موروثة، تنظم علاقاته عبر آليات غير مؤسسية، بعيدة عن الهيكل التشريعي المُوحى.

وعليه، فإن بعثة النبي ﷺ في الأميين تعني:

أنه أُرسِل إلى مجتمعٍ لم يسبق أن تلقّى رسالةً كتابيةً، لا إلى مجتمعٍ عاجزٍ معرفيًّا أو تقنيًّا؛

أن الله اختار أمة الفطرة النقية ـــ التي لم تُحمَّل تشريعًا كتابيًّا من قبل ـــ لتكون حاملةً للرسالة الخاتمة، فتتجاوز انتماءاتها القبلية الموروثة، وتتجه مباشرةً إلى «الكتاب المبين» دون وسيط؛

أن الهداية لا تتوقف على امتلاك تراثٍ كتابيٍّ سابق، بل على الاستعداد لاستقبال الوحي الجديد بقلبٍ فطريٍّ نقيٍّ، قادرٍ على التفاعل معه دون حواجز التحريف أو التقاليد المُعَوِّقة.

وهذا الفهم يرفع الإشكال الذي يولّده التعريف المدرسي للأمية:

كيف يُرسَل رسولٌ «أمي» ـــ بمعنى عاجزٍ عن القراءة ـــ ليُبلّغ كتابًا مكتوبًا؟

فالإشكال يزول حين ندرك أن «الأمي» في القرآن ليس عجزًا فرديًّا، بل صفة انتساب جماعي تدل على غياب العلاقة مع أي كتابٍ سماويٍّ سابق.

وجاء الوحي، إذن، ليس ليُعلّم هذه الأمة القراءة كمهارة تقنية، بل ليُنزّل عليها كتابًا جديدًا يخرجها من حالة «أمّية الكتاب» إلى هداية «الكتاب المبين».

5.3.1.5 التلاوة: فعلٌ خارجيٌّ ينتهي عند البلاغ

أولاً:

تمهيد ـــ التلاوة ليست فهماً بل إبلاغاً

هي فعل عام يمكن لأي إنسان ـــ مؤمنًا كان أو غير مؤمناً ـــ أن يقوم به: نطقُ النص باتباع تسلسله وترتيبه دون تحريف. لا تشترط في المتلقي الفهم في لحظة الأداء، بل تهدف إلى إقامة الحجة بإسماع النص كما أُنزل. فحتى من يرفض النص

ويسمّيه «أساطير الأولين» يُعترف بأنه سمعه وتُلي عليه ـــ وهذا يثبت أن التلاوة فعلٌ خارجيٌ ينتهي عند البلاغ، أما الفهم والاستجابة فوظيفتان لاحقتان لا تدخلان في جوهر التلاوة ذاتها.

ثانياً:

التعريف اللغوي ـــ جذر «ت ل و» ومعنى المتابعة المنتظمة

يرجع جذر «ت ل و» في العربية إلى معنى المتابعة المنتظمة، كتتابع الخرز في السلك أو تتابع الخطوات في المسير. والتالي هو من يُتبع الشيء بغيره بانتظام وانضباط. ومن هذا المنطلق، فإن «التلاوة» في لغة العرب تعني: إتباع الحرف بالحرف، والآية بالآية، بترتيبٍ منضبط لا يُخلّ بنسق النص. فهي فعلٌ شكليٌّ منضبط يحافظ على تماسك النص وتماسكه، لا بالضرورة استيعاب معناه في لحظة الأداء.

ثالثاً:

التعريف الدلالي في الخطاب القرآني ـــ التلاوة وظيفة الرسول في البلاغ

في الاستعمال القرآني، التلاوة هي وظيفة الرسول في نقل الوحي كما أُنزل، بترتيبه ونسقه، دون تحريف أو تبديل. وهي فعلٌ خارج ذات المتلقي، يهدف إلى:

إقامة الحجة على الناس بإسماعهم النص كما هو؛

إشهاد الخلق على البلاغ الأمين؛

إتمام الوظيفة الرسالية التي لا تتجاوز حدود البلاغ.

ولهذا لا يُشترط في المتلقي ـــ في لحظة التلاوة ـــ أن يفهم كل ما يتلى عليه، لأن وظيفة التلاوة إبلاغ النص، أما الفهم فهو وظيفة لاحقة تتعلّق بالتدبّر والقراءة. والرسول مسؤولٌ عن التلاوة فقط، أما الهداية فهي من عند الله.

رابعًا: الاستدلال النصي ـــ آيات تُثبت أن التلاوة بلاغٌ لا تفسير

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ﴾ (الجمعة: ٢)

الآية تُحدّد وظيفة الرسول في هذا السياق بـ«يتلو» فقط ـــ أي يُبلّغ النص بترتيبه المنضبط، دون أن يُحمَّل وظيفة الفهم عن المتلقي أو تفسير المعنى. فالتلاوة فعلٌ خارجيٌّ تتعلّق بالنص ذاته، لا بوعي السامع.

﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَا إِنْ هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الأنفال: ٣١)

الآية تُظهر بوضوح أن التلاوة قد تقع على أذنٍ صماء ـــ فهم سمعوا الآيات وتُليت عليهم، لكنهم رفضوها وسمّوها «أساطير». وهذا يثبت أن التلاوة لا تتضمّن الفهم بالضرورة، بل هي إسماع النص فقط. فلو كانت التلاوة تعني الفهم أو التفسير، لما أمكن لسامعٍ أن يرفض النص بعد تلاوته عليه.

﴿قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِن قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾ (الإسراء: ١٠٧)

هنا يُقام تقابلٌ بين فئتين يُتلى عليهما النص ذاته: فئة ترفض وتكفر، وفئة تسجد وتخشع. فالتلاوة واحدة، لكن الاستجابة مختلفة ـــ مما يدل على أن التلاوة فعلٌ خارجيٌّ (اللفظ الصوتي للآيات)، أما الاستجابة فهي فعلٌ داخليٌّ (فهمٌ وتأثر) لا يدخل في جوهر التلاوة. فالرسول يتلو على الجميع سواء، أما القبول أو الرفض فمرتبطٌ بوعي المتلقي لا بوظيفة المبلغ.

﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (القلم: ١٥)

الآية تؤكد أن التلاوة لا تضمن الفهم، لأنها وظيفة بلاغ لا وظيفة تدريس. فالذي يسمع الآيات قد يرفضها رغم وضوح تلاوتها، لأن الفهم والاستجابة خارجان عن نطاق وظيفة التلاوة.

﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُم مَّا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ﴾ (هود: ٥٧)

الآية تُقرّر أن وظيفة الرسول تنتهي عند «الإبلاغ» — أي التلاوة الكاملة للنص — دون اشتراط استجابة المتلقي أو فهمه. فالتلاوة تُقيم الحجة، أما الهداية فهي من عند الله.

خامسًا: الخلاصة — التلاوة وظيفةٌ خارجيةٌ لا داخلية

التلاوة في الخطاب القرآني فعلٌ شكليٌّ منضبط يحافظ على تسلسل النص وتماسكه، ووظيفةٌ رساليةٌ تتعلّق بالنص لا بالمتلقي، وإقامةُ حجةٍ بإسماع الوحي كما أُنزل دون اشتراط الفهم في لحظة الأداء، ومسؤوليةُ الرسول التي تنتهي عند البلاغ، أما الهداية فهي من عند الله. فالتلاوة ليست تعليماً ولا شرحاً، بل هي نقلٌ أمينٌ للنص — يسمعه المؤمن فيؤمن، ويسمعه الكافر فيكفر، لكن الحجة تكون قد قامت على الجميع بالتساوي.

5.3.1.6 القراءة: الآلية المعرفية للتعلّم

أولًا: تمهيد — القراءة ليست نطقاً بل تعلّماً وتفكيكاً

القراءة في الخطاب القرآني ليست مجرّد تمرير العين على السطور أو نطق الحروف، بل هي آلية معرفية تحليلية تركيبية تهدف إلى استخراج المعنى من النص أو الوجود. فالقارئ الحقيقي هو من يتفاعل مع المادّة المقروءة — سواء كانت آياتٍ كتابية أو آياتٍ كونية — ليُخرِج منها فهماً يتحوّل إلى سلوك. ومن دون ضبط هذا المفهوم، يُنزَّل القرآن إلى مستوى النصوص التي تُتلى دون تدبّر، ويُفقد الغرض الأسمى من إنزاله: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ (ص: ٢٩).

ثانيًا: التعريف اللغوي — جذر «ق ر أ» ومعنى التعلّم والجمع

يرجع جذر «ق ر أ» في العربية إلى معنيين مترابطين: أولهما الجمع والضمّ، كجمع المتفرّقات في وعاءٍ واحد ليتكوّن منها كيانٌ متكامل، فالقارئ هو من يجمع بين عناصر النص — ألفاظه ودلالاته وسياقاته — ليُخرِج منها معنىً واحداً مترابطاً؛ وثانيهما التعلّم والمعرفة، إذ يُقال «قرأ على فلان» بمعنى تعلّم عنده، و«قرأ العلم» بمعنى أخذه ودرسه، فالقراءة في أصلها فعلٌ اكتسابيٌّ لا مجرد إدراكٍ بصري أو نطقٍ صوتي. ويدعم هذا المعنى استعمالات الجذر في سياقاتٍ معرفية، كقولهم «قرأته» بمعنى عرفته وتعلّمته. فالقراءة فعلٌ عقليٌّ يبدأ من المادّة المقروءة لكنه لا ينتهي عندها، بل يمتد إلى استخراج المعنى وتحويله إلى معرفةٍ عملية.

ثالثًا: التعريف الدلالي في الخطاب القرآني — القراءة كفعل تحليلي تفكيكي

في الاستعمال القرآني، القراءة هي الآلية المعرفية التي يتفاعل بها الإنسان مع النص أو الوجود ليفهمه ويستوعبه، وهي تشمل مستويين متكاملين: القراءة النصية، أي تفكيك دلالات الآيات وربطها بسياقاتها التشريعية والوجودية لاستخراج المعنى الذي يتحوّل إلى سلوك؛ والقراءة الكونية، أي تحليل الآيات الوجودية (السماء، الأرض، النفس) لاستنباط سنن الله وحكمته، كما في قوله تعالى :﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ (فصلت: ٥٣) .فالقراءة النصية والكونية مكملتان: الأولى تفكك النصوص، والثانية تفكك الإشارات الوجودية، لتتصلا معاً إلى الهدف نفسه: فهم سنن الله ومقاصد الحكم. والقراءة بهذا المعنى ليست وظيفةً رساليةً مفروضة على النبي، بل مسؤولية إنسانية اختيارية تتعلّق بالعقل والقلب.

رابعًا: الاستدلال النصي — آيات تُثبت أن القراءة آلية تعلّم وتفكيك

الشاهد الأول، الأمر الأول بالقراءة كدعوةٍ إلى التحليل المعرفي :﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ (العلق: ١-٢) الأمر «اقْرَأْ» هنا لا يقتصر على النص القرآني النازل، بل يشمل الآيات الكونية التي تُقرأ بعين البصيرة: خلق الإنسان

من علق، وخلق السماوات والأرض. فالقراءة القرآنية تبدأ من الكون لتصل إلى النص، وتبدأ من النص لتعود إلى الكون ـــ في دائرةٍ معرفيةٍ متكاملة. والغاية ليست النطق، بل التحليل والاستنباط: كيف خلق؟ ولماذا خلق؟ وما حكمة الخلق؟

الشاهد الثاني، «القروء» كدورةٍ معرفية لا مجرد حيض :﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨) لم يقل الله «ثلاث حيضات» بل قال «ثلاثة قروء» ـــ لأن «القروء» مشتق من «ق ر أ»، فيحمل دلالة التعلّم والمعرفة. فالمطلقة في حالة الطلاق تتغيّر بنيتها النفسية والفيزيولوجية، فتختلف دورتها أو تنقطع، لكن النص لم يُثقل عليها بتحديدٍ جسديٍّ صارم، بل ربط العدّ بكيف كانت تَعْلَمُ دورتها قبل الطلاق ـــ أي بما كانت تقرؤه من جسدها وتعلمه عنه. فالقروء هنا ليس مجرّد انقطاع دم، بل دورةٌ معرفية تتعلّم فيها المرأة جسدها وتفهم إشاراته. وهذا يثبت أن جذر «ق ر أ» يرتبط بالتعلّم والمعرفة، لا بالنطق فقط.

الشاهد الثالث، القراءة كفعلٍ تيسّري تحليلي حتى للنبي نفسه :﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (المزمل: ٢٠) الآية تخاطب النبي ﷺ وأصحابه معاً، رغم أن الآيات محفوظة لدى النبي نصّاً. لكن المقصود ليس التلاوة الصوتية، بل التفكيك المعرفي لما تيسّر فهمه من المعاني. فالآيات قد تكون محفوظة في الذاكرة، لكنها ليست مدركةً بالكامل في الفهم ـــ فحتى النبي مأمورٌ بأن «يقرأ» ما تيسّر، أي أن يُحلّل ويفكّك المعاني تدريجيًّا حسب ما يفتح الله عليه من الفهم. فالقراءة هنا فعلٌ تحليليٌّ مستمر، لا ينتهي بحفظ النص بل يبدأ معه.

الشاهد الرابع، التدبّر غاية القراءة :﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: ٢٤) التدبّر هو جوهر القراءة القرآنية ـــ وهو فعلٌ عقليٌّ يتجاوز النطق إلى الفهم، ويتجاوز الفهم إلى التأثير في القلب. فالآية تُفرّق بين السماع الذي يحصل للجميع (يُتلى عليهم فيسمعون)، والقراءة الحقيقية التي تقتصر على من يفتح قلبه للتدبّر. فمن يقرأ دون تدبّر كمن يرى دون إبصار، يمرّ على الكلمات لكنه لا يستخرج منها المعنى الذي يغيّر حياته.

الشاهد الخامس، القراءة كشرطٍ للهداية :﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ (الإسراء: ٩) الهداية لا تتحقّق بمجرد التلاوة، بل بالتعامل مع القرآن مصدرَ تحليلٍ معرفي. فالهداية تتحقّق لمن يقرأ القرآن قراءةً تفكيكيةً تركيبيةً تُخرِج منه «أقوم» طريق ـــ وهذا لا يحصل إلا بالتدبّر، وهو جوهر القراءة القرآنية.

خامسًا: الخلاصة ـــ القراءة آلية معرفية لا وظيفة صوتية

القراءة في الخطاب القرآني آليةٌ معرفية تحليلية تفكيكية تركيبية لا مجرد نطقٍ أو تمرير عين، وفعلٌ اكتسابيٌّ (كـ«قراءة على يد فلان») يهدف إلى التعلّم والاستيعاب، تشمل مستويين هما القراءة النصية (تفكيك الآيات) والقراءة الكونية (تحليل الوجود)، وهي مسؤولية إنسانية اختيارية تمتد من النبي إلى كل مؤمن لا تنتهي بحفظ النص بل تبدأ معه، وشرطٌ لتحقيق الهداية لأن الهداية لا تتحقّق بالسماع فقط بل بالتفكيك والتدبّر. فالتلاوة وظيفة بلاغية تؤدي دورها في النص، بينما القراءة فعلٌ معرفي يؤدي دوره في المتلقي؛ فالرسول يتلو ليُبلّغ النص بتماسكه، والمؤمن يقرأ ليُحلّل المعنى ويستخرجه، وكلٌّ في مقامه لا يتجاوزه. والتلاوة تُقيم الحجة على الجميع بالتساوي، أما القراءة فتُحقّق الهداية في قلب من فتحه للتفكيك والتدبّر. وهكذا يحفظ القرآن توازنه بين البلاغ الأمين الذي لا يُحرّف، وبين الفهم الحيّ الذي لا يجمد.

تنويه لما يلي :بهذه المفاهيم المحددة ـــ النبي كمقام استباقٍ معرفي، والرسول كحامل بلاغٍ عام، والمبعوث كفاعلٍ في واقعٍ محدد، والأمي كصفة انتسابٍ لا عجز، والتلاوة كنطقٍ منضبط، والقراءة كتفكيكٍ معرفي ـــ نمتلك الآن الميزان الذي يُمكّننا من قراءة آية الجمعة قراءةً وظيفيةً لا وصفية، نستخرج منها خريطةً دقيقة تُفرّق بين ما هو رسالي أبدي وما هو نبوي مرحلي.

5.3.2 تحليل آية الجمعة: السنة بين الرسالة والبعثة

5.3.2.1 تمهيد: الآية كخريطة وظائف

أولًا: نص الآية وسياقها

قال الله تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (الجمعة: 2)

تُعدّ هذه الآية من أكثر النصوص القرآنية دقةً في تحديد وظيفة النبي محمد ﷺ، وهي ليست آية تشريفٍ أو مدحٍ كما قد يُتوهم، بل هي خريطة وظائف محكمة تفصّل بين ما هو رسالي أبدي وما هو بعثي ظرفي. وقد أُسيء فهم هذه الآية عبر التاريخ الإسلامي، فخُلط بين مقاماتها، وذابت الحدود بين ما هو للبشرية جمعاء وما هو للأميين خاصة، بين ما هو وحي إلهي خالد وما هو اجتهاد بشري مرحلي.

ثانيًا: الإشكالية المنهجية التاريخية

ترتّب على الخلط بين مقامات هذه الآية اتجاهان متقابلان في الظاهر، متشابهان في الجوهر، كلاهما أخطأ الفهم الدقيق للنص. الاتجاه الأول هو التعميم المطلق، الذي جعل كل ما صدر عن النبي ﷺ — سواء كان تلاوة أو تزكية أو تعليماً أو حكمة — تشريعاً أبديًا ملزمًا لكل إنسان في كل زمان ومكان، فلم يفرّق بين ما هو بلاغ للوحي وما هو اجتهاد في التطبيق، ولا بين ما هو موجه للناس كافة وما هو موجه للأميين خاصة، فأصبحت كل سنة نبوية — بغض النظر عن سياقها وعلتها — ديناً أبديًا لا يجوز مخالفته. والاتجاه الثاني هو الإنكار المطلق، الذي نفى السُّنّة جملةً وعدّها تاريخًا منقضيًا لا علاقة له بالحاضر بحجة أن الملزم هو القرآن فقط، فأسقط كل ما جاء عن النبي ﷺ — حتى ما كان بياناً للقرآن — ولم يميّز بين ما هو تفسير للوحي وما هو تشريع مرحلي. والحقيقة المنهجية أن كلا الاتجاهين لم ينطلق من ميزان قرآني يفرّق بين المقامات، بل من تصوراتٍ مسبقة عن وظيفة النبي وحدود التشريع، والقرآن نفسه — في هذه الآية بالذات — يقدم المعيار الدقيق للتفريق، لكنه يحتاج إلى قراءةٍ منهجية لا تخلط بين الوظائف ولا تُسقط على النص ما ليس فيه.

ثالثًا: البنية الوظيفية الثنائية للآية

تتضمن الآية وظيفتين مزدوجتين منسوبتين للنبي ﷺ، كل واحدة منهما ثنائية لا تنفصل. الوظيفة الأولى الرسالية هي التلاوة والتزكية في قوله ﴿يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ﴾؛ فالتلاوة هي الآلية، أي إسماع النص القرآني، والتزكية هي النتيجة، أي الأثر في النفس والعقل. وهما مترابطتان لا تنفصلان، لأن القرآن في ذاته يُزكّي، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾؛ فلا تزكية حقيقية إلا من خلال تلاوة آيات الله وقراءتها وتدبّرها، ولا معنى للتلاوة إن لم تُحدث أثراً تزكويًا في المتلقي. فالتلاوة هي الوسيلة والتزكية هي الغاية، وهما معاً يشكلان الوظيفة الرسالية الأبدية.

والوظيفة الثانية البعثية هي تعليم الكتاب والحكمة في قوله ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾؛ فالكتاب بناء المنظومة التشريعية الظرفية، أي كيف نضع القوانين، والحكمة هي الوعي بظرفية التشريع، أي لماذا ومتى وإلى متى. وهما مترابطان لا ينفصلان، لأن الكتاب بدون حكمة يتحول إلى تشريع جامد أبدي، والحكمة بدون كتاب تبقى فلسفة نظرية لا تطبيق لها. فالكتاب هو البناء التشريعي، والحكمة هي الضابط المعرفي الذي يمنع تأبيد التشريع الظرفي، وهما معاً يشكلان الوظيفة البعثية الظرفية. وهذا التقسيم الثنائي ليس اعتباطياً، بل هو ما يقرره القرآن نفسه، حيث لا نجد آية واحدة تذكر «الكتاب» بدون «الحكمة»، كما لا نجد معنى لتلاوة الآيات وقراءتها إن لم تكن مؤدية إلى التزكية.

رابعًا: السؤال المحوري الذي يحكم البحث

إذا كانت الآية تذكر وظيفتين مزدوجتين، فالسؤال الحاسم الذي يجب أن نطرحه هو: أيٌّ من هاتين الوظيفتين رسالية أبدية، وأيهما بعثية ظرفية؟ أي هل التلاوة والتزكية موجهتان للناس كافة في كل زمان ومكان، وهل تعليم الكتاب والحكمة موجهان للأميين خاصة في القرن السابع الميلادي؟ هذا السؤال ليس ترفًا أكاديميًا، بل هو المفتاح الذي يحل إشكالية السنة برمتها، ويرفع الالتباس التاريخي بين ما هو وحي وما هو اجتهاد، بين ما هو ثابت وما هو متغير، بين ما هو دين أبدي وما هو تنظيم مرحلي. وسنرى — من خلال التحليل الدقيق للآية — أن التلاوة والتزكية معاً هما الوظيفة الرسالية الأبدية الموجهة للناس كافة، أما تعليم الكتاب وتعليم الحكمة فهما معاً الوظيفة البعثية الظرفية الموجهة للأميين في سياقهم التاريخي المحدد.

5.3.2.2 الوظيفة الأولى: التلاوة والتزكية ـــ مقام الرسالة الأبدية

أولًا: طبيعة التلاوة في الآية

قال تعالى: ﴿يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ﴾

التلاوة في هذا السياق هي البلاغ المنظم للنص القرآني كما أُنزل، دون زيادة أو نقصان، ودون تحوير أو تأويل. وقد سبق أن أوضحنا في القسم السابق (5.3.1.5) أن التلاوة تعني النطق الصوتي المنتظم للنص، كلمة تلو كلمة، آية تلو آية، بترتيبٍ محكم لا يُخلّ بنسق الوحي. والتلاوة بهذا المعنى لا تشترط الفهم في لحظة الأداء، لأن وظيفتها ليست إفهام المتلقي بالضرورة، بل إسماعه النص كما هو ليقيم الله به الحجة عليه. فحتى الكافر الذي يسمع الآيات وهي تُتلى عليه ثم يرفضها ويسمّيها «أساطير الأولين»، قد أُديت معه وظيفة التلاوة، لأنه سمع النص كاملاً وبلغته الرسالة، فلم يعد له حجة يوم القيامة بأنه لم يُبلَّغ. قال تعالى:

﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَا إِنْ هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الأنفال: 31)

فالآية تُظهر بوضوح أن التلاوة قد وقعت (تُتلى)، وأن السماع قد حصل (قد سمعنا)، لكن القبول لم يحصل (أساطير الأولين). وهذا يثبت أن التلاوة وظيفة خارجية تتعلق بإسماع النص، لا بإقناع السامع أو ضمان استجابته، فالرسول مسؤول عن التلاوة فقط، أما الهداية فهي من عند الله. قال تعالى:

﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ (الرعد: 40)

ثانيًا: عمومية التلاوة ـــ للناس كافة لا للأميين خاصة

هنا يأتي السؤال الحاسم: هل التلاوة موجهة للأميين فقط أم للناس كافة؟ والجواب يأتي من القرآن ذاته بوضوحٍ تام. فالدليل الأول قوله تعالى ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ (النساء: 79)، والآية صريحة في أن الإرسال كرسولٍ كان للناس لا للأميين فقط، و«الناس» في الاستعمال القرآني تعني البشرية جمعاء دون تقييدٍ بزمان أو مكان أو ثقافة. والدليل الثاني قوله تعالى ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ (المائدة: 99)، فهذه الآية تحصر وظيفة الرسول في البلاغ المحض، والبلاغ هو التلاوة، فلا يُطلب من الرسول بصفته رسولاً أن يزكي أو يعلّم أو يشرّع، بل أن يبلّغ النص كما أُنزل، وهذا البلاغ موجه للناس كافة لأن الرسالة عامة. والدليل الثالث قوله تعالى ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ (الأنعام: 19)، فقوله «ومَن بلغ» يعني كل من بلغه القرآن إلى يوم القيامة، فالقرآن لم يُنزل للأميين فقط بل لكل من يبلغه النص في أي زمان ومكان. والدليل الرابع قوله تعالى ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: 1)، فقوله «للعالمين» يعني لكل العوالم البشرية لا للأميين فقط. والخلاصة أن التلاوة ـــ التي هي بلاغ الوحي القرآني ـــ غير مقيدة بالأميين، بل هي موجهة للناس كافة، ولذلك فهي الوظيفة الرسالية الأولى في الآية.

ثالثًا: أبدية التلاوة ـــ رسالة خالدة لا تنتهي

إذا كانت التلاوة للناس كافة، فهل هي محدودة بزمنٍ معين أم هي أبدية؟ الجواب أنها أبدية، لأن النص المُتلى ـــ وهو القرآن ـــ محفوظ ثابت لا يتغير، صالحٌ لكل زمان ومكان. فالدليل الأول قوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: 9)، فالنص القرآني محفوظ من الله لا يعتريه التحريف ولا التبديل، ولذلك فهو صالح للتلاوة أبداً. والدليل الثاني قوله تعالى ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت: 42)، فالوحي محمي من الباطل لا يُنقص منه ولا يُزاد عليه، ولذلك فهو ثابت أبداً. والدليل الثالث قوله تعالى ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ (طه: 134)، فالناس يحتجون يوم يأتيهم الهلاك بعدم إرسال رسولٍ يتلو عليهم آيات الله، فمحل الاتباع الملزم هو الآيات ـــ أي القرآن ـــ لا غيره، وهذا يثبت أن الحجة تقوم على الناس بالتلاوة فقط، لا بالتعليم ولا بالاجتهاد البشري.

رابعًا: التزكية ــــ النتيجة الطبيعية للتلاوة

التزكية في أصلها اللغوي تعود إلى الجذر (ز ك و)، وهو يدل على معانٍ مترابطة: النمو والزيادة كنمو الزرع وزيادته، والطهارة والتنقية كتطهير الشيء من الشوائب، والسمو والارتفاع كارتقاء الإنسان من حالٍ إلى حالٍ أرقى. ومن اجتماع هذه المعاني يتشكل المفهوم الجوهري للتزكية: الارتقاء من حالةٍ إلى حالةٍ أعلى منها، سواء في العقل أو النفس أو السلوك.
فالتزكية ليست مجرد تنظيفٍ سطحي، بل هي عملية تحويلٍ جذرية تنقل الإنسان من حالة النقص والجهل والأنانية إلى حالة الكمال النسبي والمعرفة والعطاء.

وإذا كانت التلاوة هي إسماع النص القرآني، فما هي التزكية؟ التزكية ليست وظيفة منفصلة عن التلاوة، بل هي الأثر الطبيعي الذي يُحدثه القرآن في النفس والعقل حين يُتلى ويُقرأ ويُتدبر. فالقرآن في ذاته يُزكّي، أي يطهر النفوس ويرفع العقول ويهدي إلى التي هي أقوم. والدليل القرآني على ذلك متضافر: فالقرآن يهدي، ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ (الإسراء: 9)؛ وهو نور، ﴿قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾ (المائدة: 15-16)؛ وهو شفاء، ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الإسراء: 82)؛ وهو يُخرج من الظلمات، ﴿الر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (إبراهيم: 1)؛ والتزكية من الله بالقرآن، ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ (النساء: 49)، ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (النور: 21). فالتلاوة والتزكية مترابطتان عضويًا: التلاوة هي الآلية التي توصل النص، والتزكية هي النتيجة التي تؤثر في المتلقي، ولهذا جاءت الآية بصيغة ﴿يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ ــــ أي أن التزكية تحصل من خلال التلاوة لا بمعزلٍ عنها. فالقرآن المُتلى في ذاته يُزكّي، ولا حاجة إلى وسيطٍ بشري ليزكي من يعقل من الناس بعد التلاوة، فالتزكية أثرٌ إلهي لا فعلٌ بشري مستقل. وهذا يعني أن التلاوة والتزكية معاً هما الوظيفة الرسالية الأبدية، لأن القرآن المُتلى يُزكّي كل من تدبره وقرأه في أي زمان ومكان.

خامسًا: الخلاصة النهائية

التلاوة والتزكية معاً هما الوظيفة الرسالية الأبدية للبشرية جمعاء، وتتميز هذه الوظيفة بأن مصدرها وحيٌ إلهي محفوظ، ونطاقها الناس كافة لا الأميين فقط، ومدتها أبدية لا تنتهي بموت النبي ﷺ، وطبيعتها بلاغٌ محض مع أثرٍ تزكويٍّ طبيعي، وإلزامها واجبٌ على كل إنسان. وبهذا يتبين أن التلاوة والتزكية معاً هما الوظيفة الرسالية في آية الجمعة، أما تعليم الكتاب وتعليم الحكمة فهما ــــ كما سيتبين ــــ الوظيفة البعثية الظرفية المحصورة في الأميين.

5.3.2.3 الوظيفة الثانية: تعليم الكتاب والحكمة ــــ مقام البعثة الظرفية

تمهيد: الانتقال من الرسالي إلى البعثي

بعد أن تبين أن التلاوة والتزكية وظيفة رسالية واحدة مزدوجة موجهة للناس كافة وأبدية في طبيعتها، ننتقل الآن إلى الوظيفة الثانية في الآية: تعليم الكتاب والحكمة. وهذه الوظيفة ــــ كما سيتبين ــــ ثنائية لا تنفصل أيضاً، لكنها تختلف عن الوظيفة الأولى في كل شيء: في المصدر والنطاق والمدة والطبيعة والإلزام. فهي وظيفة بعثية ظرفية موجهة للأميين خاصة في سياقهم التاريخي المحدد، لا رسالة أبدية للبشرية جمعاء.

أولًا: تعليم الكتاب ــــ بناء المنظومة التشريعية

الكتاب في أصله اللغوي يعود إلى الجذر (ك ت ب)، وهو يدل على معانٍ مترابطة: الضمّ والجمع، أي ضم الشيء إلى الشيء؛ والربط والتأليف، أي ربط العناصر ببعضها؛ والتنظيم والترتيب، أي تنظيم المتفرق في كلٍّ متماسك. ومن اجتماع هذه المعاني يتشكل المفهوم الجوهري للكتاب: منظومة متكاملة من العناصر المترابطة تحت عنوانٍ واحد. ولتوضيح ذلك، فإن «كتاب الرياضيات» هو كل ما يتعلق بالرياضيات مضموماً ومجموعاً تحت عنوانٍ واحد، فنحن نأتي بكل ما له علاقة

بالرياضيات ـــ من مفاهيم ونظريات ومسائل ـــ ونضمها إلى بعضها بشكلٍ متقنٍ منظم، ثم نعنون المجموع بـ«كتاب الرياضيات»، فلا نجد فيه شيئاً عن الكيمياء أو الأدب، لأن الكتاب يجمع فقط ما يخص عنوانه؛ وكذلك «كتاب الطب» هو كل ما يتعلق بالطب مضموماً تحت عنوانٍ واحد، و«كتاب التاريخ» كل ما يتعلق بالتاريخ مضموماً تحت عنوانٍ واحد.

وإذا كان الكتاب لغةً هو ضم الشيء إلى الشيء تحت عنوانٍ واحد، فما هو الكتاب الذي علّمه النبي ﷺ للأميين؟ الكتاب في سياق الآية هو منظومة قوانين مترابطة ومتماسكة تحت عنوانٍ واحد، تنظم شؤون المجتمع وتضبط علاقاته. فالكتاب هنا ليس القرآن، لأن القرآن يُتلى ولا يُعلَّم بهذا المعنى، وليس مجرد أحكامٍ متفرقة، بل منظومة متكاملة من القوانين المترابطة التي تشكل إطاراً تنظيمياً للمجتمع.

وهنا يأتي السؤال الحاسم: ماذا يعني «يعلمهم الكتاب»؟ ليس المقصود تحفيظ القرآن فهذا من التلاوة، ولا تلاوة النص فهذا ذُكر منفصلاً، ولا سرد الأحكام فهذا لا يسمى تعليم كتاب، بل المقصود تعليمهم كيف يبنون منظومة قوانين مترابطة، وكيف يصنعون «كتاباً مدنياً» ينظم مجتمعهم، وكيف ينتقلون من الأعراف القبلية المتفرقة إلى دولة القانون.

فقد كان الأميون قبل بعثة النبي ﷺ يعيشون في مجتمعٍ قبلي لا تحكمه منظومة قانونية محكمة، فما كان يجمعهم هو أعراف وتقاليد عرفية متفرقة تختلف من قبيلة إلى قبيلة ومن منطقة إلى منطقة، وهي أعراف غير مكتوبة بل شفوية، وغير منظمة بل متناثرة، وغير متماسكة بل متناقضة أحياناً، وغير ملزمة قانونياً بل تعتمد على العرف والقوة. فكان المجتمع الأمي مجتمعاً بلا «كتاب»، أي بلا منظومة قانونية متماسكة تضبط العلاقات وتنظم الشؤون. ومن هنا أمر الله النبي ﷺ أن يعلّم الأميين كيف يبنون «كتاباً مجتمعياً مدنياً»، أي منظومة قوانين منظمة ومترابطة تحكم المجتمع، فعلّمهم ـــ بصفته مبعوثاً فيهم ـــ كيف يضعون القوانين، وكيف يربطونها ببعضها، وكيف يجعلونها متماسكة متناسقة، وكيف ينتقلون من الفوضى القبلية إلى النظام المدني.

وهنا نصل إلى نقطةٍ محورية في الفهم، هي الفرق الجوهري بين كتاب الله وكتاب البشر. فكتاب الله (القرآن) مصدره وحيٌ إلهي، ونطاقه شموليٌّ عالمي للناس كافة، وزمنه أبديٌّ ثابت لا يتغير، وقدسيته أنه محفوظ لا يُمس، وعلته حكمة الله المطلقة، ومثاله تحريم الربا وتحريم الزنا ووجوب الصلاة. أما كتاب البشر (التشريع المدني) فمصدره اجتهادٌ بشري، ونطاقه محليٌّ ظرفي لمجتمعٍ محدد، وزمنه مؤقتٌ متغير يتبدل بتبدل الظروف، وقدسيته أنه قابل للتعديل والإلغاء، وعلته ظروفٌ بشرية متغيرة، ومثاله منع لحم الحمر الأهلية وسفر المرأة مع محرم وتقصير الثوب. والخلط بين الكتابين هو أصل البلاء في الفقه الإسلامي التقليدي، حيث رُفع الكتاب البشري ـــ التشريع المدني الذي وضعه النبي ﷺ للأميين ـــ إلى مرتبة كتاب الله، فصار ديناً أبدياً لا يجوز مخالفته.

ولنفهم طبيعة «الكتاب» بشكلٍ عملي، ننظر في بعض الأمثلة من التشريعات المدنية التي علّمها النبي ﷺ للأميين في سياقهم التاريخي. فالمثال الأول منع لحم الحمر الأهلية، إذ نهى النبي ﷺ عن أكلها، وهذا تشريع مدني ظرفي لا حكم قرآني أبدي، فالحمر الأهلية لم تُذكر في القرآن ضمن المحرمات، ولكنه ـــ بصفته مبعوثاً في الأميين ـــ منعها لظروفٍ اقتصادية أو صحية أو عسكرية في ذلك الوقت، فهذا من «الكتاب» الذي علّمهم إياه: كيف يضعون قانوناً يمنع شيئاً لظرفٍ معين. والمثال الثاني سفر المرأة مع محرم، إذ نهى عن سفرها بدونه، وهذا تشريع مدني ظرفي لا حكم قرآني أبدي، فالقرآن لم يذكر هذا الحكم، ولكنه وضعه لظرفٍ أمني واضح، إذ كانت الطرقات موحشة خطرة والسفر محفوفاً بالمخاطر والأمن منعدماً، فهذا من «الكتاب»: كيف يضعون قانوناً يحمي المرأة في ظرف انعدام الأمن. والمثال الثالث تقصير الثوب، إذ نهى عن الإسبال، وهذا تشريع مدني ظرفي لا حكم قرآني أبدي، فالقرآن لم يذكر طول الثوب، ولكنه وضعه لمعالجة ظاهرة الكبر والخيلاء في ذلك المجتمع حيث كان الأغنياء يطيلون ثيابهم تباهياً، فهذا من «الكتاب»: كيف يضعون قانوناً يعالج ظاهرة اجتماعية سلبية. والمثال الرابع تحريم الذهب والحرير للرجال، إذ نهى الرجال عن لبسهما، وهذا تشريع مدني ظرفي لا حكم قرآني أبدي، فالقرآن لم يذكر هذا الحكم، ولكنه وضعه لمعالجة الترف والتميز الطبقي في ذلك المجتمع، فهذا من «الكتاب»: كيف يضعون قانوناً يحدّ من الترف والتفاخر. والملاحظة الحاسمة أن كل هذه الأمثلة ليست رسالة إلهية، بل اجتهادات بشرية لتنظيم المجتمع الأمي في زمنه، وهي من «الكتاب» الذي علّمه النبي ﷺ للأميين: كيف يبنون منظومة قوانين ظرفية تنظم مجتمعهم.

ثانيًا: تعليم الحكمة ـــ الوعي بظرفية التشريع

الحكمة في أصلها اللغوي تعود إلى الجذر (ح ك م)، وهو يدل على معانٍ مترابطة: الإتقان والإحكام، أي إحكام الشيء وإتقانه؛ والمنع من الفساد، أي منع الشيء من الانحراف؛ ووضع الشيء في موضعه الصحيح، أي التمييز بين ما ينفع وما يضر. ومن اجتماع هذه المعاني يتشكل المفهوم الجوهري للحكمة: القدرة على وضع الأمور في نصابها الصحيح، ومعرفة متى يُفعل الشيء ومتى يُترك، ولماذا يُفعل ولماذا يُترك.

والحكمة في سياق التشريع هي القدرة على ربط الحكم بعلته، ومعرفة متى يُسن الحكم ومتى يُلغى. فهي ليست مجرد معرفة نظرية، بل معرفة عملية تطبيقية تجيب عن الأسئلة التالية: لماذا وُضع هذا الحكم؟ وهي العلة. ومتى يُطبق؟ أي عند وجود العلة. ومتى يُلغى؟ أي عند زوال العلة. وهل هو أبدي أم ظرفي؟ وذلك بحسب طبيعة العلة. ونحن نستخدم كلمة «الحكمة» في حياتنا اليومية بهذا المعنى بالضبط، فقولنا «ما الحكمة من هذا القانون؟» يعني ما العلة والسبب، و«ما الحكمة من سفر فلان؟» يعني ما الغرض والمقصد، و«ما الحكمة من رفع الأذان في منطقة وخفض الصوت في أخرى؟» يعني ما الظرف الذي يحدد الفعل. فالحكمة في جوهرها هي معرفة العلل وظرفيتها، والتعامل مع مرونة التقييد والإطلاق في الأحكام التي سكت عنها التنزيل الحكيم.

ولنأخذ مثالاً معاصراً يوضح معنى الحكمة: فالكتاب هو التشريع، أي «يُمنع استيراد وأكل لحوم الأبقار»، والحكمة من جهة العلة هي وجود مرض جنون البقر المعدي، ومن جهة المعرفة أن هذا القانون ليس أبدياً بل مرتبط بوجود المرض، ومن جهة الإلغاء أنه حين يزول المرض يُلغى المنع فوراً. فالدولة التي تضع هذا القانون ثم تنسى علته فتستمر في تطبيقه بعد زوال المرض هي دولة بلا حكمة، لأن الحكمة تقتضي إلغاء القانون فور انتهاء العلة التي من أجلها وُضع. وكذلك الأمة التي تأخذ تشريعات النبي ﷺ المدنية الظرفية ثم تنسى علتها فتستمر في تطبيقها بعد زوال العلة هي أمة بلا حكمة، لأن الحكمة تقتضي فهم أن هذه التشريعات كانت لظرفٍ محدد وأن الظرف قد تغير.

ولماذا علّم النبي ﷺ الأميين الحكمة إلى جانب الكتاب؟ الجواب: لكيلا يكون تشريعٌ أبدي يلزم أقواماً لا علة لديهم في التشريع عينه. فقد علّمهم الكتاب، أي كيف يبنون منظومة قوانين، مع الحكمة، أي مع فهم أن هذه القوانين ظرفية لا أبدية. ولو علّمهم الكتاب بدون الحكمة لظنوا أن كل ما وضعوه من قوانين هو دينٌ أبدي لا يجوز تغييره، ولو علّمهم الحكمة بدون الكتاب لبقيت الحكمة فلسفة نظرية لا تطبيق لها. فالكتاب والحكمة معاً يشكلان منظومة تشريعية متوازنة: الكتاب هو البناء التشريعي، والحكمة هي الوعي بظرفية التشريع.

وقد أعطانا الله مثالاً تعليمياً رائعاً عن الحكمة في سورة الإسراء، فرغم أن الأحكام التي ذكرها في الآيات 22-39 هي أحكام أبدية شمولية لأنها في كتاب الله، إلا أنه شرح لنا علة كل حكم ليعلمنا معنى الحكمة. قال تعالى:

﴿لَّا تَجۡعَلۡ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَقۡعُدَ مَذۡمُومٗا مَّخۡذُولٗا﴾ (الإسراء: 22)، والعلة فيها «فَتَقۡعُدَ مَذۡمُومٗا مَّخۡذُولٗا».

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًاۚ إِمَّا يَبۡلُغَنَّ عِندَكَ ٱلۡكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوۡ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ وَلَا تَنۡهَرۡهُمَا﴾ (الإسراء: 23)، والعلة فيها «إِمَّا يَبۡلُغَنَّ عِندَكَ ٱلۡكِبَرَ»، فالكبر هو العلة التي تستدعي الإحسان والرفق.

﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَسَآءَ سَبِيلٗا﴾ (الإسراء: 32)، والعلة فيها «إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَسَآءَ سَبِيلٗا».

﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَوۡلَٰدَكُمۡ خَشۡيَةَ إِمۡلَٰقٖۖ نَّحۡنُ نَرۡزُقُهُمۡ وَإِيَّاكُمۡۚ إِنَّ قَتۡلَهُمۡ كَانَ خِطۡـٔٗا كَبِيرٗا﴾ (الإسراء: 31)، والعلة فيها «إِنَّ قَتۡلَهُمۡ كَانَ خِطۡـٔٗا كَبِيرٗا».

﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا﴾ (الإسراء: 36)، والعلة فيها «إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا».

ثم ختم الله هذه الأحكام بقوله:

﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوۡحَىٰٓ إِلَيۡكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلۡحِكۡمَةِۗ﴾ (الإسراء: 39)

ومعنى ذلك أن هذا الشرح للعلل هو من الحكمة، فالحكمة هي ربط الحكم بعلته. فالله في هذه الآيات علّمنا معنى الحكمة: أن نفهم لماذا وُضع كل حكم وما العلة منه، حتى لو كان حكماً أبدياً، فكيف بالأحكام الظرفية التي وضعها البشر؟

والحكمة في جوهرها هي معرفة علة التشريع، أي لماذا، ومعرفة ظرفيته، أي متى، ومعرفة مرونته، أي إلى متى، وضمان ألا يتحول التشريع الظرفي إلى دينٍ أبدي. وهذا هو ما علّمه النبي ﷺ للأميين: أن التشريعات المدنية التي يضعونها (الكتاب) يجب أن تكون مقرونة بفهم علتها وظرفيتها (الحكمة)، لئلا تتحول إلى دينٍ جامد يُلزم أقواماً في ظروفٍ مختلفة.

ثالثًا: الارتباط الوثيق بين الكتاب والحكمة — ضرورة منهجية

ثمّة ملاحظة نصية حاسمة، وهي أنه لا توجد آية واحدة في القرآن تذكر «يعلمهم الكتاب» بدون «والحكمة»، فالاقتران دائمٌ مقصودٌ محكم. ويتبيّن ذلك باستقراء الآيات: ﴿يُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾ (الجمعة: 2)، ﴿لَمَآ ءَاتَيۡتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكۡمَةٍ﴾ (آل عمران: 81)، ﴿وَمَآ أَنزَلَ عَلَيۡكُم مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَٱلۡحِكۡمَةِ﴾ (البقرة: 231)، ﴿يُؤۡتِي ٱلۡحِكۡمَةَ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗاۗ﴾ (البقرة: 269). ويُلاحظ أن الحكمة قد تأتي منفردة كعطاءٍ إلهي عام، لكن الكتاب لا يأتي إلا مقروناً بالحكمة في سياق التعليم، والنتيجة أن الاقتران ليس عشوائياً بل ضرورة منهجية لا يستقيم التشريع بدونها.

ولماذا الاقتران الدائم؟ السبب الأول أن الكتاب بلا حكمة تشريعٌ جامد أبدي، فلو علّم النبي ﷺ الأميين كيف يضعون القوانين (الكتاب) دون أن يعلمهم لماذا ومتى (الحكمة)، لأصبحت هذه القوانين جامدة لا تتكيف مع تغير الظروف، وأبدية زوراً يُظن أنها ثابتة رغم أنها ظرفية، وظالمة تُطبق في غير محلها وزمانها؛ فقانون «يُمنع سفر المرأة بدون محرم» بدون حكمة يُطبق أبدياً حتى لو زالت العلة وهي انعدام الأمن، ومع الحكمة يُعرف أن العلة هي الأمن فإن توفّر سقط الحكم. والسبب الثاني أن الحكمة بلا كتاب فلسفة مجردة، فلو علّمهم فهم العلل (الحكمة) دون أن يعلمهم كيف يبنون منظومة قانونية (الكتاب)، لبقيت الحكمة نظرية بلا تطبيق عملي، وعاجزة لا تترجم إلى نظامٍ مجتمعي، ومجردة أفكاراً جميلة لا واقع لها؛ فالحكمة القائلة «يجب أن نحمي المرأة» بدون كتاب تبقى شعاراً جميلاً بلا تطبيق، ومع الكتاب تتحول إلى قانونٍ محدد ينظم السفر ويحمي المرأة.

والمعنى المنهجي للاقتران أن الكتاب والحكمة معاً يشكلان منظومة تشريعية متوازنة، فالكتاب — أي كيف نشرّع — لا ينفصل عن الحكمة — أي لماذا ومتى وإلى متى؛ فالكتاب هيكل التشريع والحكمة روحه، والكتاب بناء المنظومة والحكمة فهم العلة، والكتاب الشكل والحكمة المضمون. فبالاقتران يوفر الكتاب الهيكل التنظيمي وتضمن الحكمة المرونة والتكيف، والنتيجة منظومة تشريعية حية متجددة لا جامدة متحجرة.

والغاية من الاقتران ضمان ألا يتحول التشريع البشري الظرفي إلى دينٍ أبدي يُلزم أقواماً لا علة لديهم في التشريع عينه. هذه هي الغاية الجوهرية، فالنبي ﷺ علّم الأميين الكتاب، أي كيف تبنون منظومة قوانين، مع الحكمة، أي مع فهم أن هذه القوانين ظرفية تُسن عند وجود العلة وتُلغى عند زوالها. ولو انفصل الكتاب عن الحكمة لتحولت التشريعات الظرفية للأميين في القرن السابع إلى دينٍ أبدي يُلزم المسلمين في القرن الواحد والعشرين — وهذا بالضبط ما حصل في التاريخ الإسلامي.

فالكتاب والحكمة معاً منظومة تشريعية متكاملة: بناءٌ (الكتاب) وفهمٌ (الحكمة)، وتشريعٌ (الكتاب) وظرفية (الحكمة)، وقانونٌ (الكتاب) وعلة (الحكمة). وهما معاً لا منفصلين يشكلان الوظيفة البعثية الظرفية التي علّمها النبي ﷺ للأميين في سياقهم التاريخي.

5.3.2.4 التفريق الحاسم: الرسالة والبعثة في آية الجمعة

بعد أن تبين لنا أن آية الجمعة تتضمن وظيفتين مزدوجتين — التلاوة والتزكية من جهة، وتعليم الكتاب والحكمة من جهة أخرى — يأتي الآن السؤال الحاسم: أين تقف حدود الرسالة؟ وأين تبدأ البعثة؟ هذا التفريق ليس ترفاً أكاديمياً، بل هو المفتاح

الذي يحل إشكالية السنة برمتها، ويرفع الالتباس التاريخي الذي وقع فيه الفقه الإسلامي التقليدي. فالخلط بين الرسالي والبعثي أدى إلى رفع الاجتهاد البشري إلى مرتبة الوحي الإلهي، وتأبيد التشريعات الظرفية وجعلها ديناً خالداً، وإلزام الناس في كل زمان ومكان بما كان خاصاً بالأميين في القرن السابع، وتجميد الشريعة وإغلاق باب الاجتهاد. ولذلك فإن التفريق الدقيق بين الوظيفتين هو الخطوة الأساسية نحو فهم صحيح لحدود السنة الملزمة.

أولاً: الجدول المقارن الشامل

لنضع أمامنا جدولاً واضحاً يقارن بين الوظيفتين من جميع الجوانب، فالوظيفة الأولى ـــ التلاوة والتزكية ـــ تتميز بأن مصدرها وحي إلهي محفوظ، ونطاقها للناس كافة لا للأميين فقط كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا﴾، ومدتها أبدية لا تنتهي بموت النبي ﷺ، وطبيعتها بلاغ محض للوحي مع أثر تزكوي طبيعي ناتج عن تدبر القرآن، وهدفها إقامة الحجة بالوحي على كل إنسان، وقدسيتها أنها محفوظة لا تُمس، وإلزامها واجب على كل إنسان، ومثالها القرآن الكريم في ذاته. أما الوظيفة الثانية ـــ تعليم الكتاب والحكمة ـــ فمصدرها اجتهاد بشري بتوجيه إلهي عام، ونطاقها في الأميين خاصة كما تقرره الآية صراحة: ﴿بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ﴾، ومدتها ظرفية مرحلية مرتبطة بحياة الأميين وظروفهم، وطبيعتها تشريع مدني وتعليم لآلية التشريع، وهدفها بناء دولة القانون للأميين وتعليمهم كيفية سن القوانين وفهم ظرفيتها، وقدسيتها أنها قابلة للتعديل والإلغاء عند تغير الظروف، وإلزامها خاص بالأميين في ظرفهم التاريخي، ومثالها منع سفر المرأة بدون محرم، ومنع لحم الحمر الأهلية، وتقصير الثوب، وتحريم الذهب والحرير للرجال.

ثانياً: الأدلة النصية على التفريق

الدليل الأول يأتي من قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ (النساء: 79)، والآية صريحة في أن الإرسال كرسول كان للناس لا للأميين فقط، و"الناس" في الاستعمال القرآني تعني البشرية جمعاء دون تقييد بزمان أو مكان أو ثقافة، فالإرسال هو الوظيفة الرسالية، وللناس يعني العموم الشامل، ورسولاً يعني بلاغ محض هو التلاوة، والشهادة الإلهية تأكيد على عمومية الرسالة. فالآية صريحة في أن الإرسال كرسول كان للناس كافة لا للأميين فقط، والوظيفة الرسالية هي التلاوة والبلاغ، والتزكية نتيجة طبيعية للتلاوة.

والدليل الثاني يأتي من قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ (الجمعة: 2)، والآية صريحة في أن البعث كان في الأميين خاصة لا للناس كافة، فالبعث هو الوظيفة البعثية، وفي الأميين يعني التقييد المكاني والزماني والثقافي، ورسولاً منهم يعني أنه يحمل الرسالة أيضاً لكن البعثة خاصة بهم. فالآية صريحة في أن البعث كان في الأميين خاصة لا للناس كافة، والوظيفة البعثية هي تعليم الكتاب والحكمة، أي تعليمهم كيف يبنون دولة القانون ويفهمون ظرفية التشريع.

والدليل الثالث يأتي من قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ (المائدة: 99)، فالآية تحصر وظيفة الرسول بصفته رسولاً في البلاغ فقط، والحصر واضح من التركيب "ما... إلا" الذي يفيد الحصر القوي، وعلى الرسول يعني بصفته رسولاً لا بصفته مبعوثاً، والبلاغ هو التلاوة المحضة. فالآية تحصر وظيفة الرسول بصفته رسولاً في البلاغ فقط، فلا يُطلب منه بصفته رسولاً أن يشرّع أو يعلّم أو يزكي بفعله البشري المستقل، بل أن يبلّغ النص كما أُنزل، أما التزكية فهي أثر القرآن نفسه لا فعل الرسول المستقل.

والدليل الرابع يأتي من قوله تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ (الأنعام: 19)، فلأنذركم يعني المخاطبون الأوائل وهم الأميون، ومن بلغ يعني كل من بلغه القرآن إلى يوم القيامة. فالإنذار بالقرآن ليس محصوراً في الأميين بل يشمل كل من بلغه النص في أي زمان ومكان، وهذا دليل على أن الرسالة عامة أبدية بخلاف البعثة التي كانت خاصة ظرفية.

والدليل الخامس يأتي من قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: 1)، فالفرقان هو ما نُزل من الوحي والأحداث الفاصلة التي تُثبت صدق الرسالة، وللعالمين يعني لكل العوالم البشرية، ونذيراً يعني منذر بالوحي. فالرسالة نُزلت للعالمين لا للأميين فقط، وهذا يؤكد أن الرسالة عامة والتلاوة للجميع.

ثالثاً: ملاحظة نصية حاسمة - البعث دائماً مقيد

وهنا نصل إلى ملاحظة في غاية الأهمية، وهي أنه لا توجد في القرآن كله آية واحدة تقول إن النبي ﷺ "بُعث للناس كافة" أو "بُعث للعالمين". فكل آيات البعث تقيده بفئة محددة، فنجد: ﴿بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ﴾ (الجمعة: 2)، و﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا﴾ (آل عمران: 164)، و﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا﴾ (النحل: 36). أما آيات الإرسال فتصرّح بالعموم، فنجد: ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا﴾، و﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾، و﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107).

وهذا التفريق اللغوي الدقيق ليس عشوائياً بل هو ميزان قرآني يفرّق بين الإرسال الذي هو الرسالة الموجهة للناس كافة وهو أبدي وعام، والبعث الذي هو الوظيفة التربوية والتشريعية الموجهة لفئة محددة وهو ظرفي وخاص. ولو كانت البعثة عامة للعالمين لقال القرآن "بَعَثَ لِلنَّاسِ" أو "بَعَثَ لِلْعَالَمِينَ"، لكنه لم يقل ذلك أبداً، بل قال: ﴿بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ﴾. والفرق بين حرف "لِ" وحرف "فِي" حاسم ومقصود، فـ"لِ" تفيد العموم والشمول والتوجه المباشر وتُستخدم مع الرسالة، أما "فِي" فتفيد الظرفية والتحديد والإحاطة المكانية والزمانية وتُستخدم مع البعثة.

رابعاً: شاهد قرآني حاسم - آية الإسراء

هناك آية في القرآن تفرّق بوضوح تام بين عمومية الرسالة وخصوصية البعثة، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَن قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴾ (الإسراء: 94). فالمستوى الأول من التحليل يُظهر أن الهدى جاء للناس بعموم، حيث تقول الآية: "وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ"، فالناس تعني البشرية جمعاء وهو لفظ عموم، والهدى هو الرسالة التي تشمل القرآن وما يصاحبه من بيان وأحداث فاصلة تُثبت صدقها، وجاءهم يعني وصل إليهم. فالهدى أي الرسالة جاء للناس كافة لا لفئة محددة.

والمستوى الثاني من التحليل يُظهر أن البعث في بشر محدد بخصوص، حيث تقول الآية: "إِلَّا أَن قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا"، فالبعث هو الوظيفة البعثية الظرفية، وبشراً يعني إنسان محدد في زمان ومكان، ورسولاً يعني يحمل الرسالة أيضاً. فاعتراضهم لم يكن على الهدى أي الرسالة بل على البعثة البشرية، أي أنهم لم يرفضوا مضمون الرسالة بل رفضوا أن يكون المبعوث بشراً مثلهم.

والمستوى الثالث هو الدلالة المنهجية، فالآية تفرّق بوضوح بين الهدى الذي هو الرسالة الموجهة للناس كافة وهو عام، والبعث الذي هو الوظيفة البشرية المحددة في بشر محدد وهو خاص. وهذا بالضبط ما تقرره آية الجمعة، فالتلاوة والتزكية هي الهدى وهي رسالية عامة، أما تعليم الكتاب والحكمة فهو البعث وهو بعثي خاص.

خامساً: تحليل تركيب آية الجمعة نفسها

دعنا نعود إلى آية الجمعة ونحللها تحليلاً لغوياً دقيقاً: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾. فالفعل الأول "بَعَثَ" يعني أرسل لمهمة محددة، و"فِي الْأُمِّيِّينَ" تقييد مكاني وزماني يفيد الظرفية. والصفة "رَسُولًا" تعني يحمل رسالة أيضاً، و"مِّنْهُمْ" تعني من جنسهم أي بشر. والوظيفة الأولى "يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ" حيث يتلو يعني يبلّغ النص، وعليهم تعني على الناس وهو عموم لأن القرآن للجميع، وآياته تعني القرآن، ويزكيهم يعني الأثر الطبيعي للتلاوة. والوظيفة الثانية "يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ" حيث يعلمهم فعل تعليمي لنقل المنهج، والكتاب يعني بناء المنظومة التشريعية، والحكمة تعني فهم الظرفية. والقيد الزماني "وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ" حيث كانوا فعل ماضٍ محدد، ومن قبل إشارة زمنية واضحة، وفي ضلال مبين هي الحالة التي استدعت البعثة.

والنتيجة أن الآية تفرّق بوضوح بين البعث في الأميين وهو ظرفي ويشمل تعليم الكتاب والحكمة، والرسالة للناس وهي أبدية وتشمل التلاوة والتزكية. فالبعث مقيد بالأميين وبحالتهم التي كانت الضلال المبين، أما الرسالة فعامة للناس.

سادساً: الخلاصة المحورية

النبي محمد ﷺ كان له مقامان متمايزان: المقام الأول رسولاً للناس كافة في التلاوة والتزكية فقط، حيث يبلّغ القرآن للبشرية جمعاء والقرآن يزكي كل من تدبره وقرأه، وهذه رسالة أبدية خالدة للناس كافة في كل زمان ومكان، وهي وحي إلهي محفوظ واجبة الاتباع على كل إنسان، كما قال تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا﴾ و﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾. أما المقام الثاني فهو مبعوثاً في الأميين في تعليم الكتاب والحكمة، حيث يعلمهم كيف يبنون منظومة قوانين ويعلمهم كيف يفهمون ظرفية التشريع، وهذه بعثة ظرفية مرحلية للأميين خاصة في القرن السابع، وهي اجتهاد بشري بتوجيه إلهي عام غير ملزمة لمن بعدهم إلا بوجود نفس العلة، كما قال تعالى: ﴿بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ﴾ و﴿وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾.

سابعاً: معيار عملي للتفريق

كيف نعرف عملياً أي حكم من الرسالة وأي حكم من البعثة؟ السؤال الأول: هل له أصل قرآني صريح؟ فإن كانت الإجابة نعم فهو رسالي أبدي، وإن كانت الإجابة لا فقد يكون بعثي ظرفي. والسؤال الثاني: هل ارتبط بظرف تاريخي محدد؟ فإن كانت الإجابة نعم فهو بعثي ظرفي، وإن كانت الإجابة لا فقد يكون رسالي أبدي. والسؤال الثالث: هل خاطب الأميين خاصة أم الناس عامة؟ فإن كان للأميين فهو بعثي ظرفي، وإن كان للناس فهو رسالي أبدي. والسؤال الرابع: هل علته موجودة اليوم؟ فإن كانت الإجابة نعم فهو قابل للتطبيق، وإن كانت الإجابة لا فهو غير ملزم.

ومثال تطبيقي على الصلوات الخمس: أصل قرآني نعم في قوله ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، وظرف محدد لا، وللأميين أم للناس للناس كافة، فالحكم رسالي أبدي ملزم. ومثال آخر على منع سفر المرأة بدون محرم: أصل قرآني لا، وظرف محدد نعم وهو انعدام الأمان، وللأميين أم للناس للأميين في ظرفهم، وعلته موجودة لا فقد توفر الأمان اليوم، فالحكم بعثي ظرفي غير ملزم اليوم.

ثامناً: الخلاصة النهائية

آية الجمعة ليست آية فضائل بل خريطة وظائف دقيقة تحدد ما هو رسالي أبدي وهو التلاوة والتزكية للناس كافة، وما هو بعثي ظرفي وهو تعليم الكتاب والحكمة في الأميين. وبهذا الميزان تُحفظ عمومية الرسالة وتُفهم خصوصية البعثة ويُرفع الالتباس التاريخي وتُفتح آفاق الاجتهاد المعاصر. ولا يجوز بعد هذا البيان أن نخلط بين المقامات فنجعل ما كان للأميين ديناً للعالمين، أو نرفع الاجتهاد البشري إلى مرتبة الوحي الإلهي.

5.3.2.5 النتيجة العملية: ما هي السنة الملزمة؟

بعد أن تبين لنا من خلال التحليل الدقيق لآية الجمعة أن النبي محمد ﷺ كان له مقامان متمايزان ـــ مقام الرسالة في بلاغ الوحي (التلاوة والتزكية)، ومقام البعثة من خلال إنشاء نظامٍ تشريعي مدني (تعليم الكتاب والحكمة) ـــ يأتي الآن السؤال العملي الحاسم الذي يهم كل مسلم: ما هي السنة الملزمة؟ وكيف نميز بين ما هو واجب الاتباع أبداً وما هو مرتبط بظرفه التاريخي؟ وهذا السؤال ليس ترفاً فقهياً، بل هو في صميم الحياة الدينية المعاصرة، لأن الخلط بين المقامات أدى إلى إلزام الناس بما ليس بملزم، وتجميد الشريعة عند حدود القرن السابع الميلادي، ومنع الاجتهاد في كل ما نُسب إلى النبي ﷺ بغض النظر عن طبيعته ومصدره ونطاقه.

أولًا: السنة الرسالية ـــ الملزمة أبداً للبشرية جمعاء

السنة الرسالية هي كل ما كان من مقام الرسالة، أي ما كان تلاوةً للوحي أو بياناً مباشراً له أو تطبيقاً لحكمٍ قرآني صريح. وهذه السنة ملزمة لكل إنسانٍ في كل زمان ومكان، لأنها من الوحي الإلهي المحفوظ الموجه للناس كافة. ومعيارها ما كان تلاوةً محضة للتنزيل الحكيم، وهذا واضح لا يحتاج إلى تفصيل، فالتنزيل الحكيم هو الرسالة الخالدة التي تُتلى على الناس إلى يوم القيامة، ولا خلاف في وجوب اتباعه. فالسنة الرسالية تتميز بأن مصدرها وحيٌ إلهي أو بيانٌ مباشر له، ونطاقها الناس كافة، ومدتها أبدية، وإلزامها واجبٌ على كل إنسان، ومن أمثلتها التوحيد وعدم الإشراك والأخلاق ونبذ الطائفية والتذكير بيوم الحساب ونحو ذلك.

ثانيًا: السنة النبوية ـــ الظرفية المرحلية للأميين

السنة النبوية هي كل ما كان من مقام البعثة، أي ما كان تعليماً للأميين كيف يبنون منظومة قوانين مدنية (الكتاب)، وكيف يفهمون ظرفية هذه القوانين وعللها (الحكمة). وهذه السنة مرتبطة بالأميين في القرن السابع الميلادي، ولا تُلزم من جاء بعدهم إلا إذا وُجدت العلة نفسها والظرف نفسه.

والمعيار الأول فيها ما كان تعليماً للكتاب، أي التشريع المدني الظرفي. فالنبي ﷺ ـــ بصفته مبعوثاً في الأميين ـــ علّمهم كيف يبنون دولة القانون، وكيف يضعون منظومة قوانين تنظم مجتمعهم، وهذه القوانين كانت ظرفية مرتبطة بواقع الأميين في القرن السابع، لا تشريعاتٍ أبدية للبشرية جمعاء؛ فقد كان يعالج مشكلاتٍ واقعية في مجتمعه ويضع لها حلولاً تشريعية مناسبة لظروفها، مع تعليمهم أن هذه الحلول ليست أبدية بل مرتبطة بعللها. ومن أمثلة ذلك منع سفر المرأة بدون محرم، وهو تشريع مدني وضعه النبي ﷺ لحماية المرأة في ظرف انعدام الأمن، إذ كانت الطرقات موحشة خطرة والسفر محفوفاً بالمخاطر والوسائل بدائية ووسائل الاتصال معدومة، فكان من الحكمة أن تسافر المرأة مع محرمٍ يحميها ويرعاها، لكن هذا الحكم مرتبط بعلته وهي انعدام الأمان، فإذا زالت العلة بتوفّر الأمان والوسائل الآمنة ووسائل الاتصال زال الحكم أو تغيرت صورة تطبيقه. ومنها تحريم لحم الحمر الأهلية، إذ نهى النبي ﷺ عن أكلها، وهو تشريع مدني لظروفٍ اقتصادية أو صحية أو عسكرية في ذلك الوقت لا حكم قرآني أبدي، فالحمر الأهلية لم تُذكر في القرآن ضمن المحرمات، والنهي عنها كان ظرفياً لحاجة المجتمع إليها في النقل والحمل أو لظرفٍ صحي مؤقت. ومنها تقصير الثوب، إذ نهى عن الإسبال تحت الكعبين، وهو تشريع مدني لمعالجة ظاهرة الكبر والخيلاء في ذلك المجتمع حيث كان الأغنياء يطيلون ثيابهم تباهياً وتفاخراً على الفقراء، فالحكم مرتبط بعلته وهي الكبر والخيلاء لا بطول الثوب في ذاته، فمن أطال ثوبه دون كبرٍ فلا حرج عليه، ومن تكبّر بثوبٍ قصير فهو آثم. ومنها تحريم الذهب والحرير للرجال، إذ نهى الرجال عن لبسهما، وهو تشريع مدني لمعالجة الترف والتميز الطبقي في ذلك المجتمع حيث كان الأغنياء يتميزون بلبسهما تفاخراً، فالحكم مرتبط بظرفه الاجتماعي وبمعالجة ظاهرة الترف والتمايز الطبقي في ذلك الوقت.

والمعيار الثاني ما كان تعليماً للحكمة، أي فهم علل التشريع وظرفيته. فالنبي ﷺ ـــ بصفته مبعوثاً في الأميين ـــ لم يعلمهم فقط كيف يضعون القوانين (الكتاب)، بل علّمهم أيضاً كيف يفهمون أن هذه القوانين ظرفية لا أبدية (الحكمة)، فعلّمهم أن التشريعات المدنية التي يضعونها ليست ديناً خالداً، بل هي حلولٌ مؤقتة لمشكلاتٍ واقعية، تُسن عند وجود العلة وتُلغى أو تُعدل عند زوالها أو تغير الظرف. فالحكمة ـــ كما سبق أن أوضحنا ـــ هي القدرة على ربط الحكم بعلته ومعرفة متى يُسن ومتى يُلغى، وهذا ما علّمه النبي ﷺ للأميين: أن يفهموا أن الاجتهاد البشري محكومٌ بظرفه، وأنه يجب ألا يتحول التشريع الظرفي إلى دينٍ أبدي. فلو أنه منع استيراد نوعٍ معين من الطعام لظرفٍ صحي أو اقتصادي محدد، فإن هذا المنع مرتبط بعلته، فإذا زال الظرف الصحي أو الاقتصادي زال المنع، وهذا ما تعنيه الحكمة: فهم أن الحكم تابعٌ لعلته، وأن القوانين البشرية ـــ بخلاف الأحكام الإلهية ـــ متغيرة بتغير الظروف. ولهذا جاء تعليم الكتاب والحكمة معاً في الآية، لأن الكتاب بلا حكمة يتحول إلى تشريعٍ جامد أبدي، والحكمة بلا كتاب تبقى فلسفة نظرية لا تطبيق لها.

الخلاصة:

والسنة النبوية تتميز بأن مصدرها اجتهادٌ بشري بتوجيهٍ إلهي عام، ونطاقها في الأميين خاصة، ومدتها ظرفية مرحلية، وطبيعتها تشريعٌ مدني مع فهم ظرفيته، وإلزامها مرتبطٌ بالعلة فإن زالت العلة زال الحكم، ومن أمثلتها السفر بمحرم ومنع الحمر الأهلية وتقصير الثوب والذهب والحرير.

ثالثًا: معيار التفريق العملي — أربعة أسئلة حاسمة

كيف نعرف عملياً أيّ حكمٍ من السنة الرسالية وأيّ حكمٍ من السنة النبوية؟ هناك أربعة أسئلة تساعد على التمييز. السؤال الأول: هل له أصلٌ قرآني صريح؟ فإذا كان الحكم مذكوراً في القرآن صراحة، أو كان بياناً مباشراً لحكمٍ قرآني، فهو من السنة الرسالية الملزمة أبداً، أما إذا لم يكن له أصلٌ قرآني فقد يكون من السنة النبوية الظرفية. والسؤال الثاني: هل ارتبط بظرفٍ تاريخي محدد؟ فإذا كان الحكم مرتبطاً بظرفٍ تاريخي واضح — كانعدام الأمن، أو وجود ظاهرة اجتماعية معينة، أو ضرورة اقتصادية — فهو من السنة النبوية الظرفية، أما إذا كان عاماً غير مرتبطٍ بظرف فقد يكون من السنة الرسالية الأبدية. والسؤال الثالث: هل خاطب الأميين خاصة أم الناس عامة؟ فإذا كان الخطاب موجهاً للأميين في سياقهم التاريخي فهو من السنة النبوية الظرفية، أما إذا كان موجهاً للناس كافة فهو من السنة الرسالية الأبدية. والسؤال الرابع: هل علته موجودة اليوم؟ فإذا كانت العلة التي من أجلها وُضع الحكم موجودة اليوم فالحكم قابل للتطبيق، أما إذا كانت قد زالت فالحكم غير ملزم.

رابعًا: تطبيقات عملية

فمنع سفر المرأة بدون محرم لا أصل قرآني له، وهو مرتبط بظرفٍ محدد هو انعدام الأمان في الطرقات، وموجّه للأميين في ظرفهم، وعلته غير موجودة اليوم لتوفّر الأمان والوسائل الآمنة، فالحكم سنة نبوية ظرفية غير ملزمة اليوم. وأما تحريم الربا فله أصلٌ قرآني صريح في قوله ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، وليس مرتبطاً بظرفٍ محدد، وهو موجّه للناس كافة، فالحكم سنة رسالية ملزمة أبداً. وأما تحريم لحم الحمر الأهلية فلا أصل قرآني له، وهو مرتبط بظروفٍ اقتصادية أو صحية أو عسكرية، وموجّه للأميين في ظرفهم، وعلته اليوم غير واضحة والأصل الإباحة، فالحكم سنة نبوية ظرفية قابلة للنظر. وأما تقصير الثوب فلا أصل قرآني له، وهو مرتبط بظرفٍ محدد هو معالجة الكبر في المجتمع الأمي، وموجّه للأميين في ظرفهم، وعلته هي الكبر لا طول الثوب، فالحكم سنة نبوية ظرفية، والعبرة فيه بالعلة لا بالمظهر.

خامسًا: الخلاصة النهائية

بعد هذا التفصيل، يمكننا أن نخلص إلى القاعدة الذهبية التالية: كل ما كان من التلاوة أو بياناً للقرآن أو تطبيقاً لحكمٍ قرآني صريح فهو سنة رسالية ملزمة أبداً، وكل ما كان من التزكية أو التعليم المدني أو الحكمة الظرفية فهو سنة نبوية مرتبطة بعلتها فإن زالت العلة زال الحكم. وبهذا الميزان نحفظ قدسية الوحي الإلهي فلا نخلطه بالاجتهاد البشري، ونمنع تأليه الاجتهاد البشري فلا نرفعه إلى مرتبة الوحي، ونفتح باب الاجتهاد المعاصر فلكل عصرٍ اجتهاده الذي يناسب ظروفه، ونمنع تجميد الشريعة فالدين ثابت لكن التشريع المدني متحرك. ولا يجوز بعد هذا البيان أن نُلزم الناس اليوم بما كان خاصاً بالأميين في القرن السابع، كما لا يجوز أن نُسقط الأحكام الأبدية بحجة أنها كانت للأميين، فالميزان واضح، والمعايير دقيقة، والتطبيق ممكن لكل من أراد أن يفهم الدين فهماً صحيحاً بعيداً عن التعصب والتقليد الأعمى.

5.4 العباد والعبيد

5.4.1 تمهيد: الجذر اللغوي وأصل المعنى

لفهم العبودية في القرآن فهماً حقيقياً لا بد من العودة إلى أصل الجذر اللغوي. فالجذر (ع-ب-د) في اللسان العربي يحمل في أصله المادي معنى واحداً جامعاً هو التذليل والتمهيد — ومنه "طريق معبَّد" أي موطوء مذلَّل سهّله المشي فيه حتى استقام ووضح. فالصورة المادية الجامعة هي: مسلك ذُلِّل وهُيِّئ للسير فيه.

ومن هذا الأصل الواحد تتشكل علاقة ثلاثية متلازمة: المعبود هو من عبَّد المسلك وذلّله وهيّأه، والعابد هو من اختار السلوك فيه بوعي ومعرفة، والعبادة هي فعل السلوك الواعي في المسلك المذلَّل نحو المعبود. ولا بد هنا من ملاحظة صرفية جوهرية — فـعبد اسم يدل على الحالة الوجودية اللازمة، أما عابد فاسم فاعل يدل على الفعل الجاري المتجدد الصادر عن إرادة واختيار. فصاحب الأول ما هو، وصاحب الثاني ما يفعل — وهذا الفارق الصرفي هو بعينه الفارق الوجودي بين العبيد والعباد.

وهذه العلاقة الثلاثية تنقسم في الواقع الوجودي إلى مستويين لا مستوى واحداً — مستوى عبادة الله ومستوى عبادة الرب — وبينهما ترابط وجودي لا انفصال. فعبادة الله هي إخلاص المصدر — أن لا تتخذ هادياً ومعلماً ومرجعاً في الفكر والمعرفة غير الوحي المباشر: ﴿مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ﴾ — ولهذا جاء كل رسول بهذه الرسالة الواحدة رداً على من بدّل المصدر واتخذ الأحبار والرهبان أرباباً: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا﴾. وعبادة الرب هي تطبيق هذا المصدر في الوجود — السير في السنن الربوبية والالتزام بالنظام الأخلاقي والوجودي بين الناس: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ — واليقين لا يأتي من الفكر المجرد بل من تطابق المصدر مع الواقع الوجودي.

والآية الجامعة لهذين المستويين معاً هي قول المسيح عليه السلام: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ — اعبدوا الله أي أخلصوا المصدر، ربي وربكم أي طبّقوه في الوجود. والاسمان في جملة واحدة لأن المنظومة لا تكتمل إلا بهما معاً — فمن أخلص المصدر ولم يطبّقه لم يكتمل سلوكه، ومن طبّق دون إخلاص المصدر بنى على غير أساس.

غير أن السلوك في المسلك المعبَّد — سواء كان نحو الله أو في الوجود الربوبي — ليس نوعاً واحداً. فثمة من يسلك بوعي واختيار وفكر، وثمة من يُسلَك قهراً بلا مشيئة. وهذا الفارق الجوهري هو ما يميّز العباد من العبيد في الاستعمال القرآني — وهو ما تكشفه المباحث التالية.

5.4.2 العباد: أصحاب المشيئة والوعي المعرفي في دار التكليف

العباد في القرآن ليسوا مجرد مطيعين أو خاضعين — بل هم أصحاب منهج معرفي قبل أن يكونوا أصحاب سلوك. فالعابد الحقيقي هو من يفكر قبل أن يخطو، ويدرس قبل أن يقدم، ويخطط قبل أن ينفذ — لأن العبادة في جوهرها اختيار واعٍ لمسلك بعد دراسته والاقتناع به، لا انجراف في تيار موروث أو تقليد لمسلك مجهول المنتهى. ومن هنا كان شرط العبادة الحقيقية الأول هو إخلاص مصدر المعرفة — أن يتخذ الإنسان الله وحده إلهاً أي هادياً ومعلماً ومرجعاً في تشكيل وعيه وبناء فكره، قبل أن يخطو خطوة واحدة في مسلك الوجود.

وقد أراد الله لنا في هذه الدنيا أن نكون عباداً لا عبيداً — فكل خطاب إلهي في القرآن لأهل الدنيا جاء بلفظ "عباد" لا "عبيد": ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾، ﴿نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ — لأن الدنيا هي دار التكليف والمشيئة والاختيار، ولا تكليف حيث لا مشيئة، ولا مشيئة حيث لا وعي. فاختيار لفظ "عباد" في كل خطاب دنيوي ليس عفواً بل هو تكريم وجودي — إعلان بأن الإنسان في هذه الدار مُخاطَب بوصفه صاحب إرادة حرة وعقل مُفكّر لا مجرد مسلوك في مسار. وهذا التكريم يستلزم في المقابل مسؤولية — فالإنسان الذي كرّمه الله بالمشيئة والوعي في الدنيا مطالَب بأن يُحسن استخدام هذه المشيئة في انتقاء مصدر معرفته قبل أن يخطو في أي مسلك.

وهذا الأصل ليس مستجداً في الرسالات بل هو أولها وأقدمها — فأول رسول أُرسل إلى البشر جاء بهذه الرسالة بعينها: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ — فأول دعوة في تاريخ الرسالات لم تكن دعوة إلى شعيرة أو حكم بل كانت دعوة إلى تنقية المصدر المعرفي وإخلاصه لله وحده. وما جاء كل رسول بعده إلا ليُعيد الناس إلى هذا الأصل حين بدّلوا المصدر واتخذوا من دون الله أرباباً في الفكر والعقيدة: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا﴾.

5.4.3 العبيد: المسلوكون بلا مشيئة ولا وعي

إذا كان العابد هو من دخل المسلك بفكر ووعي واختيار، فالعبد ـــ أو العبيد جمعاً ـــ هم من سُلكوا في المسار دون أن يملكوا أدوات الدراسة والاقتناع والاختيار. وفارقهم عن العباد ليس في الطريق بل في طريقة الدخول فيه ـــ فالعبد لا يرفض ولا يقبل لأنه لا يُحيط بما هو فيه، ولا يملك من وعيه ما يُمكّنه من المراجعة والتقييم. وقد ضرب القرآن لهذه الحالة مثلاً بالغ الدقة: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ﴾ ـــ فالعبد المملوك لا يقدر على شيء لأنه لا يملك إرادة مستقلة ولا وعياً حراً، بينما من رُزق وعياً ومعرفة فهو يُعطي ويُنفق ويُنتج لأنه يملك أدوات الفعل الحر. والمفارقة الجوهرية هنا أن العبد المملوك لا يأتي بخير لا لأنه عاجز جسدياً بل لأنه عاجز معرفياً ـــ لا يرى المسالك ولا يُميّز بينها ولا يملك حرية الاختيار.

هذه الحالة الدنيوية هي صورة مصغرة لما يكون يوم الحساب حين تُسحب المشيئة من الجميع ـــ ويُصيرون في قبضة الله خاضعين بلا حيلة ولا اعتراض: ﴿وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَٰنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا﴾، ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَبْدًا﴾ ـــ ولاحظ أن النص اختار "عبداً" لا "عابداً" بدقة تامة لأن الآتي يومئذٍ لا يأتي باختياره بل يُساق. وتأكيد هذا المعنى أن كلمة "عبيد" لم ترد في القرآن إلا في سياق الحساب والجزاء لا في سياق التكليف والعبادة: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ ـــ فحين تُسحب المشيئة يصير الجميع عبيداً لا عباداً، مسلوكين لا سالكين.

وأهل الجنة وحدهم تُعاد إليهم المشيئة ـــ لكن مشيئة مزكّاة لا تنحرف: ﴿لَهُم مَّا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ ـــ لأنهم في الدنيا أخلصوا المصدر وبنوا وعيهم على الله وحده فاستحقوا أن تُردّ إليهم مشيئتهم في دار النعيم.

5.4.4 الصراط المستقيم: المسلك المعبَّد الموصل إلى المعبود

إذا استوعبنا الفرق بين العابد والعبد ـــ بين من دخل المسلك بوعي ومعرفة واختيار، وبين من سُلك فيه بلا إحاطة ولا تمييز ـــ فهمنا بعمق حقيقي ما يعنيه الصراط المستقيم. فالصراط في اللسان العربي هو الطريق مطلقاً ـــ لا يحمل في ذاته صفة الاستقامة ولا الانحراف، وهذا ما يكشفه قوله تعالى: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ ـــ فصراط الجحيم طريق كصراط الجنة، كلاهما صراط يسحب سالكه ويمسك به. ولهذا جاء الوصف المستقيم في الفاتحة ليُحدد أيّ الصرط تطلب ـــ لأن الصراط وحده لا يكفي. وفي هذا التسمية تحذير قبل أن تكون وصفاً ـــ فمن دخل مسلكاً سحبه ذلك المسلك وأمسك به حتى يصعب عليه الخروج منه، سواء كان المسلك مستقيماً أم معوجاً.

ومن هنا تظهر الخطورة الحقيقية للدخول في أي مسلك بلا وعي ولا دراسة ـــ فمن دخل المسار بلا فكر سحبه الصراط سحباً إلى منتهى لا يعلمه، ولا يملك بعد ذلك أدوات المراجعة والعودة لأنه لم يبنِ وعيه على أساس صحيح من البداية. ولذلك كان الإشراك من أخطر ما يكون ـــ لا لأنه خطأ عقدي فحسب، بل لأنه يُدخل في البنية المعرفية للإنسان أفكاراً وعقائد لا تمت للواقع والمنطق، فيصبح المسار معوجاً غير منضبط، وتكون عاقبته هاوية في الدنيا قبل الآخرة ـــ في السلوك النفسي والحياة الاجتماعية قبل يوم الحساب.

والأخطر في هذا كله أن الإشراك يتخفى في ثنايا الجهل والتكبر، ويكشفه الوعي بالمعرفة ـــ فالجهل يجعل الإنسان يسلك مسلكاً دون أن يرى ما فيه، والتكبر يمنعه من مراجعة نفسه حتى حين يرى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ ـــ فلا أحد على هذا الكوكب يرى في نفسه إشراكاً، بل كل سالك في مسلك معوج يظن أنه على الصراط المستقيم. ولهذا حين خاطب القرآن المشركين لم يكتفِ بإدانة فعلهم بل دعاهم إلى إعمال الفكر والنظر: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ ـــ لأن جذر المشكلة ليس في الإرادة بل في غياب الوعي المعرفي الذي جعلهم يسلكون مسلكاً مجهولاً وهم يظنونه حقاً. وقد كشف القرآن هذه الحالة بدقة حين حكى عن أهل التقليد الأعمى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ ـــ فهؤلاء لم يرفضوا الحق عناداً بل سلكوا مسلكاً دون دراسته ومعرفته فأمسك بهم وصعب عليهم الخروج منه.

ولهذا ربط القرآن الصراط بالعبادة الواعية مباشرةً — فالصراط المستقيم هو المسلك المعبَّد الذي عبَّده الله للعباد أصحاب الوعي والاختيار، لا للعبيد المسلوكين بلا إرادة: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾ — فعبادة الله بوعي واختيار وإخلاص مصدر هي نفسها السلوك في الصراط المستقيم. ومن رفض هذا المسلك لم يبقَ واقفاً بل انجرف في مسلك آخر: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾ — فالسبل المتفرقة هي مسالك من دخلوا الوجود بلا وعي فسحبتهم صُرُطٌ لا يعلمون منتهاها.

وقعود الشيطان على الصراط يكشف طبيعته كاملة — فهو لا يقعد على طريق مجهول بل على طريق واضح معلوم: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ — لأن مهمته ليست إخفاء الطريق بل إقناع السالك بتركه وهو يراه، وصرفه إلى مسالك أخرى يدخلها بلا وعي فتسحبه وتُمسك به حتى لا يعود.

5.4.5 صراط الشيطان: كيف يقعد على الطريق

﴿لَّعَنَهُ ٱللَّهُۘ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنۡ عِبَادِكَ نَصِيبٗا مَّفۡرُوضٗا﴾ — النساء: 118

قبل أن نفهم كيف يقعد الشيطان على الصراط المستقيم لا بد أن نفهم ما الشيطان — لأن كثيراً من الناس يحملون في أذهانهم صورة الشيطان كائناً أسطورياً واحداً يوسوس من الخارج، فيُسقطون عن أنفسهم المسؤولية ويبحثون عن عدو خارجي بينما الانحراف الحقيقي يعمل من الداخل.

والشيطان في جذره اللغوي من شاط يشيط — أي فسد وهلك وذهب باطلاً عن وجهته الصحيحة. فالشيطان وصف وظيفي لكل من حمل هذه الصفة — كل فكر فسد عن الحق وضاع عن وجهته وذهب في غير مساره. ولهذا لم يكن إبليس شيطاناً بالخلق بل صار شيطاناً بالانحراف الفكري حين قاس قياساً فاسداً مبنياً على الكبر: ﴿أَنَا۠ خَيۡرٞ مِّنۡهُ﴾ — فالكبر والقياس الفاسد هما أصل كل انحراف فكري. ولهذا أيضاً جعل القرآن الشيطانية صفة لا تقتصر على كائن واحد بل تمتد لتشمل كل من حمل هذا الانحراف: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّٗا شَيَٰطِينَ ٱلۡإِنسِ وَٱلۡجِنِّ يُوحِي بَعۡضُهُمۡ إِلَىٰ بَعۡضٖ زُخۡرُفَ ٱلۡقَوۡلِ غُرُورٗاۚ﴾ — فشياطين الإنس حاضرة كشياطين الجن، والوحي بينهم هو تبادل الانحراف الفكري المزيَّن الذي يبدو حقاً وهو باطل.

وهذا الفهم يُغيّر طريقة استقبال كل ما يأتي في هذه الفقرات — فحين نقول صراط الشيطان لا نعني طريقاً يرسمه كائن خارجي يقعد عليه بجسده — بل نعني مسار الانحراف الفكري الذي يسلكه الإنسان حين يُغلق أذنه عن السمع المعرفي ويسكن في بعد واحد ساكن ويتخلى عن التحري والتجدد. والشيطان الحقيقي ليس خارج الإنسان بل هو كل فكر فاسد يسكن فيه — سواء ورثه عن آبائه أو بناه بهواه أو تلقاه من شياطين الإنس الذين يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً.

وحين لُعن إبليس أعلن عن نصيبه المفروض من العباد بلا مواربة — ﴿لَأَتَّخِذَنَّ مِنۡ عِبَادِكَ نَصِيبٗا مَّفۡرُوضٗا﴾ — نصيب محدد معلوم لأن الإنسان مهيّأ له بطبعه قابل له بفطرته — وما كان له عليه من سلطان إلا الدعوة فالاستجابة. وهذا النصيب المفروض هو كل من تحوّل من عابد واعٍ يسلك الصراط المستقيم إلى عبد مسلوك في صراط الشيطان دون أن يشعر — وكيف يقع هذا التحول وما أساليبه وما منتهاه.

وهذا النصيب المفروض يعمل الشيطان على تحصيله بأربعة أساليب متتابعة محكمة — لا يعمل أحدها بمعزل عن الآخر بل يُمهّد كل منها للذي يليه — وهو ما تكشفه الفقرة التالية.

5.4.5.1 الأساليب الأربعة: من الإضلال إلى الغرور

﴿إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَٰنًا مَّرِيدًا ـــ لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ـــ وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَأَمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَأَمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ـــ يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا﴾ ـــ النساء: 117-120

لم يجمع النص بين الإناث والشيطان المريد في آية واحدة اعتباطاً ـــ فما يدعوه القوم من دون الله هو في حقيقته ما زيّنه لهم الشيطان. والإناث هنا ليست وصفاً جنسياً بل وصفاً وجودياً معرفياً ـــ فالذكر في الجذر اللغوي من الذِكر والنسب والأثر الممتد عبر الأجيال، فاعلية متجددة تترك أثراً وتسير نحو نهاية. والأنثى من السكون والاحتواء ـــ ما يستقبل ولا يبادر، ما يثبت على حاله ولا يتجدد. فمن أنّث ما يدعو من دون الله اختار السكون على الحركة والتقليد على التحري ـــ ودعا في الحقيقة إلى الشيطان الذي زيّن له هذا الاختيار.

أولها الإضلال ـــ ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ﴾ ـــ وهو تزيين طريق الشرك واتباع الآباء حتى يظن السالك أنه على الصراط المستقيم وهو في غيره. فأقوال الآباء انتهت بزمنهم ولا تتفاعل مع الأجيال القادمة ـــ وهي بذلك بعد واحد ساكن مغلق على نفسه ـــ ومن سكن عندها جمّد رؤيته للوجود وقطع صلته بالمسير الحقيقي نحو النهاية: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾.

وثانيها التمني ـــ ﴿وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ﴾ ـــ وهو إيهام الإنسان بالوصول دون مسير، والنيل دون جهد، والنصيب الميسر الذي لا يكلّف تحرياً ولا دراسة ولا مراجعة. والتمني هو روح الكسل المعرفي ـــ فبدل أن يفهم الإنسان النظام الوجودي ويسير فيه بوعي يستعطف وسطاء ويتوهم اختصارات. وحين يستقر التمني في النفس يموت فيها الدافع إلى التحري ـــ فلا يسأل الإنسان ولا يراجع لأنه يظن أنه واصل أصلاً.

وثالثها بتك الآذان ـــ ﴿وَلَأَمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ ـــ وهذا الأسلوب هو الأخطر في بنائه لأنه لا يعمل على الفرد وحده بل على الجماعة كلها دفعة واحدة. ولفهمه لا بد من فهم لماذا اختار النص الأنعام دون سائر الحيوانات ـــ فالوحوش كالأسد والنمر تعيش أفراداً أو عائلات صغيرة لكل منها ذاتها وإرادتها ومسارها، أما الأنعام فصفتها الجامعة الوحيدة هي القطيع ـــ لا وجود لها إلا في الكثرة التي تسير معاً بعقل سائقها لا بعقلها. ومن هنا جاء النص القرآني جامعاً بين الأنعام والأكثرية في آية واحدة: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ ـــ فكلمة "أكثرهم" ليست عفواً بل هي صفة القطيع بعينها، لأن الأنعام لا تتشكل إلا بالأغلبية، والأغلبية في القرآن ليست دليل صواب بل دليل سير بلا عقل: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾.

والبتك هو القطع ـــ فبتك الأذن هو قطع قناة السمع المعرفي ـــ والسلسلة التي يقطعها هذا الفعل محكمة: بتك الأذن فلا سمع، فلا عقل، فلا توقف، فلا اهتداء، فقطيع يُساق. فالأذن في القرآن ليست عضواً بيولوجياً فحسب بل هي قناة التلقي المعرفي ـــ ومن أُغلقت أذنه لم يعد يتلقى إلا صوتاً واحداً هو صوت القطيع من حوله فتصبح الأكثرية هي مصدر معرفته ومرجعه وإلهه من دون الله. والشيطان لا يبتك الآذان مباشرة بل يأمر فيبتكون هم ـــ ﴿وَلَأَمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ﴾ ـــ أي يوصل الإنسان إلى مرحلة يُغلق فيها أذنه بيده ويرفض السمع بإرادته لأن القطيع من حوله يكفيه مؤونة التفكير. وهنا تكتمل مفارقة مؤلمة ـــ فالإنسان الذي كرّمه الله بالمشيئة والوعي في دار التكليف يستخدم مشيئته في إسقاط وعيه، ويوظف حريته في التخلي عن حريته، فيتحول من عابد صاحب أذن واعية وعقل متحرّ إلى نعم في قطيع لا يسمع إلا همهمة من حوله. ولهذا قال النص ﴿بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ ـــ لأن الأنعام لم تُعطَ عقلاً أصلاً فعذرها قائم، أما من أُعطي العقل والمشيئة ثم تخلى عنهما طوعاً فضلاله أعمق وحجته أسقط. (لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير)

ورابعها تغيير الخلق ـــ ﴿وَلَأَمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾ ـــ وهو أعمق الأساليب وأشدها خطراً لأنه لا يعمل على السلوك بل على الرؤية الوجودية كاملة. فالله خلق الوجود ثنائياً متفاعلاً ـــ أضداد متوازنة تحرّك الكون نحو نهايته ـــ وهذا هو معنى اسم الرحمن الذي خُلق به الوجود: المعزّ والمذلّ، الرحيم وشديد العقاب، الإيجابي والسلبي في تفاعل دائم لا يسكن. فمن اختزل الوجود في بعد واحد ساكن ـــ فرأى الحياة حلقة مغلقة لا بداية لها ولا نهاية، ولا حساب فيها ولا بعث ـــ فقد غيّر خلق الله في أخطر صوره لأنه أسقط المحرك الجوهري للوجود وأنكر الثنائية التي بها يسير. وهذا التغيير لا يقع دفعة واحدة

بل هو نتيجة حتمية لمن مرّ بالمراحل الثلاث السابقة — فمن ضلّ ثم تمنّى ثم انضم إلى القطيع وأغلق أذنه لم يبقَ له من الوجود إلا ما يراه القطيع: بعد واحد ساكن لا يسير ولا ينتهي.

وخلاصة هذه الأساليب الأربعة كلها هو الغرور — ﴿وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا﴾ — والغرور ليس مجرد وهم عاطفي بل هو بناء معرفي مغلوط مكتمل: الاستكبار على الحق بعد أن زيّن الشيطان للإنسان أعماله حتى ظنها صواباً وأضله عن السبيل. فصاحب الغرور لا يرى ضلاله بل يرى يقينه — ولهذا لا تنفع معه الحجة لأنه أغلق أذنه وانضم إلى القطيع وغيّر رؤيته للوجود — وهذه هي أشد درجات السكون المعرفي وأبعدها عن الصراط المستقيم.

غير أن هذا التأنيث الوجودي وهذا السكون المعرفي لا يُفهم عمقه الكامل إلا حين يواجه القرآن أصحابه بدليل أقرب إليهم من أنفسهم — في آيات الزخرف التي تكشف كيف أن الرؤية الأحادية للوجود لا تنتهي إلا إلى إنكار البعث والخسران المبين.

5.4.5.2 الرحمن والزوجية الوجودية: حين يُسقط الإنسان نصف الحقيقة

﴿وَمِن كُلِّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَا زَوۡجَيۡنِ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ — وَرَبُّكُمُ ٱلرَّحۡمَٰنُ — وَجَعَلُواْ لَهُۥ مِنۡ عِبَادِهِۦ جُزۡءًاۚ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَكَفُورٞ مُّبِينٌ — وَجَعَلُواْ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمۡ عِبَٰدُ ٱلرَّحۡمَٰنِ إِنَٰثًا — تِلۡكَ إِذٗا قِسۡمَةٞ ضِيزَىٰٓ — إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ لَيُسَمُّونَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ تَسۡمِيَةَ ٱلۡأُنثَىٰ — وَهُمۡ يَكۡفُرُونَ بِٱلرَّحۡمَٰنِ — بَلۡ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهۡتَدُونَ — وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا نَمُوتُ وَنَحۡيَا وَمَا يُهۡلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهۡرُۚ وَمَا نَحۡنُ بِمَبۡعُوثِينَ﴾

إذا كانت الفقرة السابقة قد كشفت أساليب الشيطان في صرف الإنسان عن الصراط المستقيم، فهذه الفقرة تنزل إلى أعمق طبقة في هذا الصرف — لا إلى الأسلوب بل إلى الجذر الوجودي الذي يُمكّن هذه الأساليب كلها من العمل. وهذا الجذر هو الجهل بالرحمن — لا بمعنى جهل الاسم بل بمعنى الجهل بالمبدأ الوجودي الذي يحمله هذا الاسم.

فالله لم يخلق الوجود عشوائياً ولا أحادياً بل خلقه على مبدأ واحد جامع أودعه في كل شيء دون استثناء: ﴿وَمِن كُلِّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَا زَوۡجَيۡنِ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾ — الموجب والسالب، الخير والشر، العقاب والمغفرة، الإيمان والفسوق، الليل والنهار، الحياة والموت — أضداد في تفاعل دائم لا تسكن ولا تنفصل، تحرّك الوجود وتسيّره نحو نهاية محتومة. فكما لا تسري الكهرباء إلا بين قطبين موجب وسالب — لو أسقطت أحدهما لم تجد فاعلية ولا نوراً ولا حركة — كذلك الوجود لا يسير ولا يكون فاعلاً إلا بهذه الزوجية التفاعلية الكاملة. وهذا المبدأ الوجودي هو ما يحمله اسم الرحمن — فالرحمن هو اسم الزوجية الوجودية في أشمل صورها: المعزّ والمذلّ، الرحيم وشديد العقاب، الباسط والقابض — ثنائية متفاعلة تُدار بها الحياة وتُسيَّر بها الأمم. ولهذا جاء قوله تعالى ﴿وَرَبُّكُمُ الرَّحْمَٰنُ﴾ جملةً اسميةً جامعة — فالربوبية التي تعني إدارة الوجود وتسييره قائمة على الرحمن أي على مبدأ الزوجية التفاعلية — فلا يمكن أن يُدار الوجود ولا أن تسير الحياة ولا أن تنتهي إلى غاية إلا بهذا المبدأ.

وقد كشف القرآن بصراحة أن هذا الجهل بالرحمن ليس مجرد خطأ فكري بل هو كفر وجودي صريح: ﴿وَهُمۡ يَكۡفُرُونَ بِٱلرَّحۡمَٰنِ﴾ — فالكفر بالرحمن هو رفض الزوجية الوجودية وعدم القبول بها والعمل بمقتضاها. ومن أبلغ ما يكشف هذا الكفر في صورته الحية قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ — فهذه الآية ليست مجرد وصف لعادة اجتماعية جاهلية بل هي كشف لكفر وجودي عميق. فمن يكره الأنثى ويرفضها يرفض نصف الزوجية البشرية — ومن رفض نصف الزوجية البشرية رفض مبدأ الزوجية الوجودية الكاملة التي بها يتكاثر البشر ويستمر الوجود الإنساني — ومن رفض هذه الزوجية كفر بالرحمن الذي قررها وأودعها في كل شيء. والسواد علامة الليل الساكن الذي لا يتفاعل، والكظم حبس التفاعل وإغلاقه — أي أن الإنسان المستقر في أحاديته حين تُعرض عليه الزوجية يتحول هو نفسه إلى حالة سكون رافضة لأي تجدد.

ومن هنا جاء تأنيث الملائكة — ﴿وَجَعَلُواْ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ — فالملائكة عباد الرحمن أي النظم الكونية التي تُسيّر الوجود الزوجي بأمر الله. فحين جعلهم القوم إناثاً أسقطوا عن الوجود كله مبدأ الزوجية — وجعلوا ما هو ثنائي متفاعل متحرك أحادياً ساكناً مستقبِلاً قابلاً للاستعطاء. وقد وصف القرآن هذا الفعل بأدق وصف: ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ﴾ — أي قسمة تكشف جهلاً وجودياً مزدوجاً — جهلوا أولاً أن الأنثى ليست نقصاً بل نصف الزوجية الوجودية الكاملة التي بدونها لا تكاثر ولا استمرار، وجهلوا ثانياً أن الله لا تنسب إليه الجزئية أصلاً لأنه خالق الزوجية لا جزء منها. فهي قسمة قائمة على الهوى لا على العلم — اتبعوا فيها ما وجدوا عليه آباءهم دون تحرٍّ ولا معرفة بتكوين الوجود. وقد كشف القرآن مصدر هذا الجهل صراحةً: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ — فاتباع الآباء والتراث بلا عقل ولا تحرٍّ هو المصدر الحقيقي لتفشي الأحادية في الأمم جيلاً بعد جيل — لأن أقوال الآباء انتهت بزمنهم ولا تتفاعل مع الأجيال القادمة فمن سكن عندها جمّد رؤيته للوجود وورّث هذا الجمود لمن بعده.

وهذا الجهل بالرحمن وهذا الإسقاط للزوجية لا بد أن ينتهيا إلى نتيجة حتمية واحدة كشفتها الآية بصراحة تامة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَىٰ﴾ — فالإيمان بالآخرة ليس فعلاً دينياً طارئاً بل هو نتيجة حتمية للرؤية الزوجية للوجود. فمن رأى الوجود زوجياً ثنائياً متفاعلاً رأى أن له بداية وأن له نهاية وأن بعد النهاية حساباً — لأن الزوجية تعني حركة والحركة تعني مسيراً والمسير يعني نهاية. ومن رأى الوجود أحادياً ساكناً لم يرَ فيه بداية ولا نهاية فأنكر الآخرة لا عناداً بل لأن رؤيته الأحادية لا تتسع لها أصلاً. ولهذا جاء الفعل ﴿يُؤْمِنُونَ﴾ مضارعاً متجدداً لا اسم فاعل ثابتاً — فالإيمان بالآخرة ليس حالة تُحفظ بل فعل تحرٍّ مستمر في آيات الوجود الدالة على أن الكون يسير نحو نهاية.

وهكذا تكتمل السلسلة من أولها إلى آخرها — الجهل بالرحمن فإسقاط الزوجية، وإسقاط الزوجية فالأحادية الموروثة عن الآباء، والأحادية الموروثة فتأنيث الملائكة، وتأنيث الملائكة فإنكار الآخرة، وإنكار الآخرة فالنتيجة الحتمية التي لا مفر منها: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ — وجود أحادي أزلي سرمدي لا بداية له ولا نهاية ولا زوجية فيه ولا مسير — وهذا هو منتهى صراط الشيطان: أن يُوصل الإنسان إلى إنكار البعث دون أن يشعر أنه أُوصل إليه — لا بالإكراه بل بتغيير رؤيته للوجود حتى لا يرى فيه ما يدعوه إلى التذكر: ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾.

5.4.5.3 الظن والتمني: حين يُسمّى الإيمان بالآخرة ولا يُعاش

﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِي شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ — إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ لَيُسَمُّونَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ تَسْمِيَةَ ٱلْأُنثَىٰ — وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا — فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا — ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ﴾ — النجم: 26-30

كشفت الفقرتان السابقتان كيف يُوصل صراط الشيطان الإنسانَ إلى إنكار البعث من خلال تغيير رؤيته للوجود — من الزوجية التفاعلية إلى الأحادية الساكنة. غير أن ثمة صورة أخطر وأكثر انتشاراً من الإنكار الصريح — وهي أن يُقرّ الإنسان بالآخرة لفظاً ويُنكرها فعلاً — أن يحملها في قاموسه العقدي دون أن تكون حقيقةً وجودية تُحرّك سلوكه وتُوجّه مساره.

وهذه الصورة هي بعينها ما كشفته هذه الآيات — فالقوم الذين يُسمّون الملائكة تسمية الأنثى لم يكونوا جميعاً منكرين للآخرة إنكاراً صريحاً — بل كان بعضهم يُقرّ بها إقراراً مشوباً بالظن والتمني: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ﴾ — فهم يعلمون أن الملائكة موجودة وأن ثمة شفاعة — لكنهم يظنون أنها تُغني من دون إذن الله وعمل العبد. وهذا الظن هو جوهر إشكالهم — ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ — فالظن هو الإيمان بالآخرة كتمنٍّ مريح لا كحقيقة وجودية تستوجب العمل والتحري.

وقد جسّد القرآن هذه الحالة في صورة صاحب الجنتين حين قال: ﴿وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا﴾ — فهو لم يجزم بالآخرة بل افترض افتراضاً من هواه — تمنّى لا آمن. وقبل هذا قال: ﴿مَا أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِ أَبَدًا﴾ — فهو لا يؤمن بفناء الوجود المادي الذي يراه — أي كفر بالتكوين الوجودي الزوجي الذي يُشير إلى أن كل شيء له نهاية — ثم بنى على هذا الكفر الوجودي تمنياً بالآخرة إن وُجدت. وهذا بعينه هو ﴿وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ﴾ — الأسلوب الثاني من أساليب الشيطان يعود هنا ليكشف وجهه الحقيقي: ليس مجرد أمنية فردية بل منظومة تفكير كاملة تجمع بين الكفر بالزوجية الوجودية والتمني بالآخرة في آن واحد.

وهذه المنظومة لم تختفِ بانتهاء زمن المشركين — بل هي حاضرة اليوم بصورها المتجددة. فمن يقول إن المؤمن لا يدخل الجنة بعمله بل بالرحمة والشفاعة فحسب — يُكرر نفس المعادلة: يُسمّي الإيمان بالآخرة ولا يعيشها. ومن يتوسل بالأضرحة والأولياء ظاناً أنهم يُغنون من دون إذن الله — يُسمّي الملائكة والصالحين تسمية الأنثى أي يجعلهم وسطاء قابلين للاستعطاء بمعزل عن النظام الوجودي الزوجي الذي أودعه الله في الخلق. وكلهم يشتركون في شيء واحد — يؤمنون بالآخرة كتمنٍّ لا كحقيقة وجودية تستوجب العمل: ﴿تِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِيٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ — فالجنة إرث العمل لا ثمرة التمني.

والعلة الجامعة لكل هؤلاء كشفتها الآية بجلاء: ﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا﴾ — فالتولي عن الذِكر هو قطع النسبة الحقيقية لله — والاكتفاء بالدنيا هو السكون في البعد الواحد. ومن تولّى عن الذِكر لم يعد يرى الوجود زوجياً — فلا يرى في الموت نهاية ولا في الفناء دليلاً ولا في الزوجية البشرية تذكيراً بالثنائية الوجودية — فيصبح الإيمان بالآخرة عنده مجرد قاموس لا حقيقة يعيشها. وهذا هو ﴿ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ﴾ — سقف البعد الواحد الساكن — أقصى ما يصل إليه من أغلق أذنه عن السمع المعرفي وانضم إلى قطيع التمني.

فالإيمان بالآخرة في القرآن ليس قولاً يُقال ولا تمنياً يُريح النفس ولا شفاعةً تُغني عن العمل — بل هو فعل تحرٍّ مستمر متجدد في آيات الوجود التي تُشير إلى أن الكون يسير نحو نهاية — وعمل دؤوب بناءً على ما يُكشف — وبحث دائم في النص والوجود معاً لأن ﴿يُؤْمِنُونَ﴾ فعل مضارع لا ينتهي. ومن وقف عند الظن وسكن عند التمني فقد أسقط من نفسه الزوجية المعرفية — وصار يرى الوجود بعين واحدة ساكنة لا تتجدد ولا تسير — وهذا هو الثمرة الأخيرة لصراط الشيطان: أن تؤمن بالآخرة اسماً وتكفر بها وجوداً — أن تحملها في لسانك وتتركها خارج مسارك — فتكون من العباد في القاموس ومن العبيد في الحقيقة.

الإيمان بالآخرة ليس معلومة تُحفظ بل تراكم معرفي متجدد

الآخرة في القرآن ليست حقيقة بسيطة تُدرك دفعة واحدة — بل هي ثقيلة بطبيعتها: ﴿إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ يُحِبُّونَ ٱلْعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَآءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا﴾ — وحين سُئل عن توقيتها جاء الجواب: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا — ثَقُلَتْ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ — فالسؤال عن إيان أي التوقيت فقط، وهذا يعني أن وقوعها غير مشكوك فيه — المجهول فقط متى. وثقلها في السماوات والأرض يعني أن الوجود كله يشير إليها — في كل ظاهرة وكل دورة وكل نهاية — لكن هذه الإشارات لا تُقرأ إلا بتراكم معرفي متجدد يرى الوجود في حركته لا في لحظة واحدة ساكنة.

فمن اعتمد على فهم الآباء وقف عند لحظة انتهت — وقطع على نفسه التراكم المعرفي الذي تتشكل به القراءة الصحيحة للوجود. فلم يرَ الحلقات المتجددة التي يُنتجها الواقع المتحرك والتي تُشير جميعها إلى نهاية مقبلة — فأنكر الآخرة لا عناداً بل لأنه أوقف المعرفة عند حد لا تُرى منه النهاية.

5.4.5.4 خاتمة الفصل: بين العابد والعبد — من الصراط المستقيم إلى صراط الشيطان

بدأ هذا الفصل من جذر واحد — طريق معبَّد — وانتهى إلى حقيقة واحدة جامعة: أن الصراط لا يكون مستقيماً إلا إذا كان سالكه عابداً واعياً — وأن الشيطان لا يستطيع صرف إنسان عن طريقه إلا إذا حوّله من عابد إلى عبد.

فالعابد هو من يسلك الصراط بفكر ومعرفة واختيار — يُخلص مصدره لله وحده، ويرى الوجود زوجياً ثنائياً متفاعلاً يسير نحو نهاية، ويعمل بمقتضى هذه الرؤية في كل خطوة. وهذا السلوك الواعي هو الذي يجعل الصراط مستقيماً في حياة صاحبه — لأن من أخلص المصدر وفهم الزوجية الوجودية سار في الوجود سيراً منضبطاً نحو غاية يعرفها ويستعد لها: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾.

أما الشيطان فلا يملك إكراهاً ولا سلطاناً — ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ — وكل عمله هو تحويل العابد إلى عبد بأربعة أساليب متتابعة: يُضلّه فيُدخله مسلكاً مجهولاً، ثم يُمنّيه فيقطع عنه دافع التحري، ثم يذيبه في القطيع فيُسقط عنه أدوات المراجعة، ثم يُتمّ التغيير الوجودي فيجعله يرى الوجود أحادياً ساكناً لا نهاية له ولا حساب. وحين يكتمل هذا التحويل لا يعود الإنسان يرى صراط الشيطان الذي يسير فيه — بل يظنه الصراط المستقيم — وهذا هو الغرور في أعمق صوره.

والفارق بين السالكين ليس في الشعائر ولا في الانتماء ولا في القاموس العقدي — بل في سؤال واحد جامع: هل تُخلص مصدر معرفتك لله وحده وتتحرى في آياته بعقل حر متجدد يرى الوجود زوجياً يسير نحو نهاية — أم تسكن عند ما وجدت عليه الآباء وتكتفي بالظن والتمني؟ من أجاب بالأول فهو على الصراط المستقيم عابداً يسير. ومن أجاب بالثاني فقد اتخذ الشيطان ولياً من دون الله وسُلك في صراطه عبداً لا يشعر: ﴿وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾ — خسران لا يُدرك صاحبه حجمه إلا حين لا ينفع الإدراك: ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَبْدًا﴾.

5.5 ـ مَراتب الطاعة وبِناء المنظومة المَدَنية

5.5.1 تمهيد الفصل

لا يكاد المتأمّل في الخطاب القرآنيّ يمعن النظر حتى يصطدم بظاهرة لغوية لافتة تتكرّر في آيات الطاعة. فالقرآن يقول أحياناً «أطيعوا الله» مقترنةً، ويقول أحياناً «أطيعوا الله ورَسوله» بفعل واحد وضمير إضافة، ويقول أحياناً «أطيعوا الرَّسول» منفرداً، ويقول أحياناً «أطيعوا الله وأطيعوا الرَّسول» بفعلين منفصلين، ويقول أحياناً «أطيعوا الله والرَّسول» بفعل واحد وعطفٍ على المفرد. صياغاتٌ متمايزة في بنيتها اللغوية، تعمل في القرآن دون ترادف ولا تنويع أسلوبيّ عفويّ. والقرآن لا يعرف الترادف، ولا مجال فيه للمصادفة البلاغية، فكلّ اختيار لغويّ في هذا الكتاب يحمل دلالة وجودية حقيقية، وكلّ فرق بين صياغة وأخرى فرقٌ في المعنى قبل أن يكون فرقاً في الشكل.

والسؤال الذي يفتتح هذا الفصل ليس سؤالاً نحوياً ولا بلاغياً، بل هو سؤال في بنية التشريع ذاته. لماذا تتعدّد صياغات الطاعة؟ ولماذا بعض الأحكام جاءت بإلزام مطلق لا يقبل التخفيف، وبعضها جاء بمرونة مقصودة ذات خيارات متعدّدة، وبعضها جاء إرشاداً لا إكراه فيه؟ ولماذا بعض الأحكام ثابتة لا تتغيّر عبر الرسالات من نوح إلى محمد، وبعضها يتجدّد ويُنسخ؟ ولماذا انفردت الرسالة المحمدية ببناء أوّل دولة مدنية في التاريخ البشريّ، ولم تعرف الرسالات السابقة هذا التأسيس؟ وما العلاقة بين كلّ ذلك وبين الفرق الجوهريّ بين أسماء الله والرب والإله؟ وكيف يخاطب القرآن المؤمن بالرسالة المحمدية، وكيف يخاطب المجتمع المتعدّد المللي الذي يضمّ يهوداً ونصارى وجلّ الملل؟

والجواب في هذا الفصل جوابٌ واحد يجيب على كلّ هذه الأسئلة في آن. الطاعة في القرآن منظومة ذات خمس صيغ لا تتبادل المواضع، كلّ صياغة لها مخاطَبها الخاصّ، ومضمونها المخصوص، وعواقبها المتميّزة، وموقعها البنيويّ الذي لا تشاركها فيه صياغة أخرى. وهذه الصيغ تنبني على أساس وجوديّ ثابت، يفصل بين ذات الله المطلقة خارج الزمكان ومقامَيها الوظيفيَّين داخل الوجود، ومن لم يستوعب هذا الأساس لم يستوعب الصيغ، ومن لم يستوعب الصيغ لم يستوعب بنية التشريع كلّه.

وينطلق هذا الفصل من قناعة منهجية راسخة، أنّ النصّ القرآنيّ يحمل بنيته البيانية في داخله لا في خارجه. فلا حاجة إلى مرجع خارج النصّ ليكشف الفرق بين الصيغ، ولا إلى تراث متراكم ليؤسّس مراتب الطاعة. النصّ نفسه يعلّم قارئه التمييز

بين هذه الصيغ حين يُتلى بإمعان واستقراء داخليّ صارم. ومن قرأ الصيغ بهذا المنهج، انكشفت له منظومة محكمة لا تترك فجوة، تستوعب الفرد المؤمن والمجتمع المتعدّد المللي والدولة المدنية في بنية واحدة لا تنفصل أطرافها.

ويسير الفصل في تدفّق منطقيّ ينتقل من الأصل إلى الفرع، ومن المشترك إلى المخصوص، ومن الفرد إلى المجتمع. يفتتح بتعريف «الرَّسول» رسالةً منزَّلة لا شخصاً، وأنّ وظيفته الرسالية تجمع ثلاث طبقات متكاملة لا تنفصم. ثمّ ينتقل إلى الأساس الوجوديّ الذي يكشف التمييز بين الله الذات المطلقة، والإله مقام الدلالة على الهدى، والرب مقام التدبير في الوجود، وما يترتّب على هذا التمييز من فرق بين الطاعة والاتّباع، ومن قانون لغويّ محكم في الإفراد والمثنى الوظيفيّ، ومن منظومةٍ للأحسن تحكم تجدّد التفصيل عبر الزمن.

ثمّ يدخل الفصل في تفصيل الصيغ، فيبدأ بطاعة الله بثوابتها الأزلية، ويؤسّس أنها الكلّيات المشتركة بين كلّ الرسالات من نوح إلى محمد، الأحكام الحكمية المانعة التي لا تُنسخ ولا تتبدّل، المخاطَبة لكلّ الناس بكلّ مللهم وأعراقهم. ثمّ ينتقل إلى مجال «رَسوله» المضاف، أي المستجدّ التشريعيّ الخاصّ بالرسالة المحمدية المنسوب لله محكمه وتفصيله، ثمّ يدمج البُعدين في صياغة «الله ورَسوله» بوصفها العقد الإيمانيّ الإلزاميّ للمؤمنين بالرسالة المحمدية، يجمع الثابت الكلّي والمستجدّ الخاصّ في وحدة لا تتجزّأ.

ثمّ ينتقل إلى «الرَّسول» المعرَّف منفرداً، وهو قلب الفتح البنيويّ في هذا الفصل، إذ يؤسّس أنّ الرَّسول المعرَّف يجمع وظائف ثلاثاً متكاملة، فهو حامل القرآن بمعرفته الكونية، ومرشدٌ إلى الهداية بإرشاده الطوعيّ، وقائد بناء الدولة المدنية الجامعة بتأسيسه التاريخيّ. وفي هذا المجال ينكشف الفتح المحمّديّ بصورته الكاملة، وهو إغلاق عصر القرى المنغلقة وفتح عصر المدن المنفتحة، بناء أوّل دولة في التاريخ البشريّ تستوعب الملل والأعراق في عقد مدنيّ واحد.

ثمّ ينتقل إلى صياغة «أطيعوا الله وأطيعوا الرَّسول» بفعلين منفصلين، ويؤسّس أنها الخطاب المدنيّ للمجتمع المتعدّد المللي، حيث «الله» يدلّ على الثابت المشترك بين كلّ الرسالات لا على المستجدّ الخاصّ، و«الرَّسول» يدلّ على نظام الدولة الجامع الذي يستوعب الجميع، دون أن يُفرض على المكوّنات الدينية المتنوّعة المستجدّ التشريعيّ الخاصّ بالرسالة المحمدية. وإليها تنضمّ صياغة «أطيعوا الله وأطيعوا الرَّسول وأولي الأمر منكم» التي تخصّ المجتمع المؤمن الذي فيه أولو أمر منهم.

ثمّ ينتقل إلى صياغة «أطيعوا الله والرَّسول» بالعطف على المفرد، ويؤسّس أنها تخصّ شرط القيادة المدنية وطاعة ولاة الأمور، إذ تشترط في الوليّ الائتمار بكتاب الله والالتزام بالنظام المدنيّ الجامع، فتغلق باب الاستبداد بنيوياً. ثمّ يعالج المؤمن المستقلّ الفطريّ الذي يؤمن بالله واليوم الآخر ويعمل صالحاً دون انتماء لرسالة بعينها، وموضعه في منظومة العدالة الإلهية الواسعة.

ثمّ ينتقل الفصل إلى الصلاة بوصفها الوعاء الجامع لمراتب الطاعة كلّها، لا مرتبةً من مراتبها بل الإطار الذي تُعلَّم فيه وتُنقل وتُعاش. ويكشف كيف أنّ الصلاة في القرآن صلة اجتماعية معرفية، تجمع الناس على مراجعة منظومة الطاعة بصيغها، وأنّ النور 56 يكشف هذه البنية بصورة قاطعة في اقترانها بالزكاة وطاعة الرَّسول. ويلحق بالفصل استقراءُ نظام صون الجماعة في سورة النساء بوصفه تطبيقاً متّصلاً للمنظومة المدنية.

ومن قرأ الفصل بهذا التدرّج، خرج منه بمنظومة تشريعية متكاملة لا فجوة فيها. يعرف أين ينتمي كلّ حكم في القرآن، ولأيّ مخاطَب وُجّه، وما عواقب طاعته ومخالفته. ويعرف لماذا الرسالات السابقة لم تؤسّس دولة مدنية، ولماذا انفردت الرسالة المحمدية بهذا الفتح. ويعرف لماذا التعصّب الفئويّ يحبط الأعمال، ولماذا التبعيض في الكتاب نواة كلّ تخريب مدنيّ، ولماذا الانفتاح على الآخر ليس تنازلاً عن الدين بل صونٌ لجوهره. ويعرف أنّ طاعة الرَّسول لم تكن نوعاً من الإلزام الشرعيّ بل بنية حضارية كاملة، تفتح للإنسان طريق الارتقاء من القبلية إلى المدنية، ومن الانغلاق إلى الانفتاح، ومن الجهل إلى المعرفة، ومن البأساء إلى الرحمة.

5.5.2 الرَّسول ـ الرِّسالة المنزَّلة لا الشَّخص

5.5.2.1 الفَهم التقليدي السائد ومشكلته

حين يَقرأ القارئ في القرآن آية فيها كَلمة «الرَّسول»، يَنصرِف ذهنه فَوراً إلى شَخص النَّبي محمد بن عَبد الله. هذا الفَهم سائد في الموروث العام، ويَكاد يَكون من المعلوم بالضَّرورة عند جلّ المسلمين. ويَترَتَّب على هذا الفَهم نَتائج كَبيرة. فطاعة الرَّسول تَصير طاعة لشَخص في زَمنه، تَنتَهي بانتقاله أو تَنتَقل إلى من يَدَّعي وراثَتها بَعده. والرِّسالة تَصير حَدَثاً تاريخياً وَقع وانتَهى، لا بنية حَيَّة تُخاطب كلّ زَمن. لكنّ القرآن نَفسه يَدفع هذا الفَهم بقَرائن داخلية. والمنهج الذي نَتَّبعه، ألا نَستَورد فَهماً من خارج النَّصّ، يَستَوجب أن نَستَنطق النَّصّ ذاته عن معنى «الرَّسول»، لا أن نُسقط عَليه فَهماً سابقاً.

5.5.2.2 النَّبي والرَّسول كَلمتان مختَلفتان

القرآن يَستَخدم كَلمَتَين متَمايزتَين، «النَّبي» و«الرَّسول». ولو كانتا تَدلّان على المعنى نَفسه، لما تَكَلَّف النَّصّ التَّمييز بَينهما، لأن القرآن لا يَعرف الترادف، ولا تَأتي فيه كَلمتان بمعنى واحد دون فَرق. والقرآن يَستَخدم صياغَتَين مختَلفتَين في خطابه. حين يَقول ﴿يا أَيّها النَّبي﴾ يَكون الخطاب لشَخص محَدَّد في ظَرف محَدَّد، حُكمه يَتَعَلَّق بحالته الخاصَّة في زَمنه. وحين يَقول ﴿يا أَيّها الرَّسول﴾ يَكون الخطاب لوَظيفة عامَّة، حُكمها يَسري في كلّ زَمن. والمسلم العادي قَد يَعدّ هذا الفَرق تَنويعاً أسلوبياً، لكنّ المتَدَبّر يَكتَشف أنه فَرق بنيوي يَترَتَّب عَليه فَهم النَّصّ كلّه.

5.5.2.3 المثال الكاشف، تَشريعات الطَّلاق في سورتَين

أَوضح ما يَكشف هذا الفَرق تَشريعات الطَّلاق التي وَرَدت في مَوضعَين متَمايزَين. ففي سورة البقرة جاءَت آيات الطَّلاق تَفصيلية شاملة، تُخاطب الناس عامَّة، وتَقول ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228]، فالمطلَّقة تَعتَدّ بنَفسها، تَخرج إلى أَهلها أَو إلى مأوى خاصّ بها، لأن الأَصل أَن لها أَهلاً تَعود إليهم. وتَختم الآيات بقَوله ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: 229]، والتَّسريح إطلاق سَراح المطلَّقة لتَذهَب إلى أَهلها. هذه أَحكام عامَّة طَبيعية، تَنطَبق في الأَحوال المعتادة.

ثُمَّ هناك سورة كاملة باسم سورة الطَّلاق، تَبدأ بصياغة ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [الطَّلاق: 1]، وتَأتي فيها أَحكام مختَلفة. ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ﴾، فالمطلَّقة تَبقى في بَيتها لا تَخرج. والزَّوج هو الذي يُحصي العِدَّة، لا الزَّوجة. وتَختم بقَوله ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ [الطَّلاق: 2]، والمفارقة هنا تَدلّ على أَن الزَّوج هو الذي يَخرج، والمطلَّقة تَبقى في مَكانها.

والسؤال البنيوي، لماذا حُكمان مختَلفان لمَوضوع واحد؟ والجَواب يَكشفه السياق التاريخي. السورة نَزَلت في فترة الهجرة، حَيث الزَّوجات المهاجرات مع أَزواجهنّ، تَرَكنَ أَهلهنّ في مَكَّة. فإن طُلّقت إحداهنّ، أَين تَذهَب؟ لا أَهل لها تَلجأ إليهم، بَل ربّما كان أَهلها على الإشراك يُجبرونها على ترك إيمانها إن عادَت إليهم. فأَتَت السورة بحُكم ظَرفي، يَحفظ المرأة في بَيتها، ويَجعل الزَّوج هو الذي يَفارق ويَخرج.

والسؤال البنيوي الذي يَطرح نَفسه، إذا كانت سورة الطَّلاق ظَرفية لا يُعمَل بها في الأَحوال العامَّة الطَّبيعية، فلماذا أُدرجت في الكتاب؟ والجَواب يَكشف حِكمة إلهية بالغة العُمق. الظُّروف التي نَزَلت فيها السورة قابلة للتَّكَرّر في كلّ زَمن. فلَيست الهجرة حَدَثاً وَقع وانتَهى مع الجيل الأَوَّل، بَل سنّة بَشرية تَتَكَرَّر كلَّما اضطَرَّت الشُّعوب إلى تَرك ديارها لظُروف قاهرة. واليَوم في كَثير من الدُّوَل التي تَعاني خَللاً أَمنياً أَو حَرباً أَو اضطهاداً، يُهاجر أَهلها إلى بلاد أُخرى، فتَكون الزَّوجة المهاجرة مع زَوجها بلا أَهل تَلجأ إليهم، فإن وَقع بَينهما خِلاف وطَلاق، أَين تَذهَب؟ هنا تُستَحضر سورة الطَّلاق بأَحكامها الظَّرفية، فتَبقى المرأة في مأواها، ويَخرج الزَّوج، حماية لها وصَوناً لكَرامتها. فإدراج الظَّرفي في الكتاب ليس عَبثاً، بَل بنية محكمة تَستَوعب تَكَرّر الظُّروف عَبر التاريخ، تَحفظ للأُمَّة مرجعية تَفصل بَين الحالة الطَّبيعية والحالة الاستثنائية. وهذا الإحكام يَكشف أَن القرآن كتاب لكلّ زَمن، يَحمل أَحكاماً عامَّة وأَحكاماً ظَرفية، يُعمَل بكلّ منها في مَوضعها.

5.5.2.4 القاعدة المنبثقة، الرسالي العامّ والظَّرفي المرحلي

من هذا المثال تَنبَثِق القاعدة الأُولى لتَعريف الرَّسول. كلّ خطاب يَأتي بصياغة ﴿الرَّسول﴾ خطاب رسالي عامّ، سارٍ في كلّ زَمن، يُعمَل به في الأحوال الطَّبيعية. وكلّ خطاب يَأتي بصياغة ﴿النَّبي﴾ خطاب ظَرفي مرحلي، يُعمَل به حين تَتَشابه الظُّروف. وإدراج الظَّرفي في الكتاب لا يَعني أنه ساري التَّطبيق دائماً، بَل يَدلّ على أن الظُّروف قابلة للتَّكرّر. فاليَوم في كَثير من الدُّوَل التي تَعاني خَللاً أَمنياً، تَتَشابه ظُروف الهجرة، فيُعمَل بسورة الطَّلاق ظَرفياً.

وحَتى المفردات النَّحوية تَخدم الحالة بدقَّة. التَّسريح في الحالة العامَّة يَدلّ على إطلاق سَراح المطلَّقة، فهي مفعول به. والمفارقة في الحالة الظَّرفية تَدلّ على خُروج الزَّوج، فهو الفاعل المتَحَرّك. النَّصّ يَختار المفردة الدَّقيقة التي تَخدم الحالة، لا مفردة عَفوية ولا اختياراً اعتباطياً. وهذا الإحكام البنيوي يَكشف أَن القرآن يَحمل بنيته في داخله، ولا حاجة إلى مرجع خارجي ليَفصل بَين العامّ والظَّرفي.

5.5.2.5 الرِّسالة معصومة، النَّبي بَشر يُخطِئ

ويَنبَثِق من التَّمييز السابق قانون بنيوي ثانٍ. فالرِّسالة كَلام الله، فحاشاها عن التَّوهة والتَّعديل، معصومة عن الخَطأ في صَياغتها وحُكمها. ويُؤَكّد القرآن هذه العصمة في خطاب مباشر للرَّسول، يَقول تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: 67]. والآية تَكشف ثَلاثة أَبعاد متكاملة. أَوَّلها أَن الخطاب جاء بصياغة «يا أَيّها الرَّسول» لا «يا أَيّها النَّبي»، لأَن الأَمر يَتَعَلَّق بالوَظيفة الرسالية المعصومة. وثانيها أَن البَلاغ يَكون لما أُنزل من الرَّبّ، لا لإضافة بَشرية أَو تَعديل ذاتي، فالرَّسول ناقل أَمين لا مؤَلّف ولا مُعَدّل. وثالثها أَن العصمة الإلهية «والله يَعصمك من الناس» للوَظيفة الرسالية، تَحفظ بَلاغ النَّصّ من التَّحريف والإسقاط، لا للشَّخص في فعله البَشري الخاصّ. أَمّا النُّبُوّة ففعل بَشري يَقع فيه الخَطأ، ويَصوّبه النَّصّ.

والشاهد على ذلك أَن القرآن يَستَخدم صياغة «النَّبي» تَحديداً حين يُصَوّب أَخطاء بَشرية، فيَقول ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ﴾ [التَّحريم: 1]. تَحريم الحَلال فعل نَبَوي خاطئ، يَبدأ بـ«النَّبي» لا بـ«الرَّسول»، لأَن الخَطأ في الفعل البَشري لا في الرِّسالة.

ومثله قَوله تعالى ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنفال: 67]، فأَخذ الأَسرى اجتهاد بشري خاطئ. وهنا أَيضاً جاء التَّوصيف بـ «نَبي» لا «رَسول»، لأَن الخَطأ يَخصّ المقام البَشري لا الوَظيفة الرسالية. وهذه قاعدة مطّردة، كلّما أَتى التَّصويب الإلهي للنَّبي، استَخدم النَّصّ صياغة «النَّبي»، لأَن المقام البَشري قابل للخَطأ، أَمّا الرِّسالة فمعصومة.

والنَّتيجة البنيوية بالغة الأَهَمّية. أَفعال النَّبي البَشرية ليست رِسالة ولا تَشريعاً ملزماً للأُمَّة، بَل سُلوك ظَرفي بَشري قَد يُصاب وقَد يُخطئ. والمرجع الفاصل هو النَّصّ القرآني، لا الفعل البَشري. ومن جَعل أَفعال النَّبي البَشرية شَريعة ملزمة، خَلط بَين المقام البَشري القابل للخَطأ والمقام الرسالي المعصوم.

5.5.2.6 الخَلاصة الأُولى، كلّ ذِكر للرَّسول رِسالة لا شَخص

ومن كلّ ما سَبق، تَنبَثِق خَلاصة بنيوية قاطعة يَنبَغي أَن يَحملها القارئ معه قَبل الدُّخول في تَفاصيل الصِّيَغ. فكلّ آية في الكتاب فيها «رَسول» أَو «رَسوله» أَو «الرَّسول»، فالمراد بها الرِّسالة العامَّة الحَيَّة في كتاب الله، لا شَخص النَّبي محمد بن عَبد الله. وجلّ آيات الكتاب التي تَذكر «الرَّسول» بأَيّ صياغة، تَدلّ على الوَظيفة الرسالية المعصومة، لا على الشَّخص البَشري.

والشَّخص لا يَخاطَب بصياغة «الرَّسول» في القرآن إلا في سياقَين محدودَين. الأَوَّل حين يُصَوّب النَّصّ خَطأً بَشرياً، فيَستَخدم صياغة «النَّبي» لا «الرَّسول». والثاني في الأَحكام الظَّرفية الخاصَّة التي تَتَعَلَّق بحياة النَّبي الشَّخصية في زَمنه، كأَحكام أَزواجه وبَيته، حَيث تَأتي بصياغة «النَّبي» أَو «أَزواج النَّبي» أَو «بَيت النَّبي».

أمّا حين تأتي «الرَّسول» أو «رَسوله» أو «رَسولاً»، فالمراد به الرّسالة بمَفهومها الكُلّي في الكتاب، تَشمل التَّشريع المتَجَلّي والقرآن المعرفي وبناء النظام المَدَني. وهي رِسالة حَيَّة لا تَنتَهي بانتقال شَخص، بَل تَستَمرّ في الكتاب الذي بَين أيدي الناس إلى يَوم الدِّين. فحين يَأمر القرآن بطاعة الرَّسول، يَأمر بطاعة الرِّسالة الحَيَّة. وحين يَنهى عن مَعصية الرَّسول، يَنهى عن مَعصية الرِّسالة الحَيَّة. وحين يَجعل الرَّسول قائداً للمجتَمع، يَجعل الرِّسالة بنية حَضارية مستَمرَّة.

ومن استَوعب هذه الخَلاصة، أدرك أن جلّ الكتاب يُخاطب الأُمَّة في كلّ زَمن، لا أُمَّة بعَينها انتَهَت. وأن الرّسالة لم تَمُت بانتقال حاملها، بَل صارَت كتاباً مفتوحاً يُخاطب القارئ متى ما حَمله بيَديه. وهذه الخَلاصة هي العَتبة التي يَنبَغي أن يَدخل منها القارئ إلى تَفاصيل الصِّيَغ الأربع، فيَفهَم كلّ آية فيها «الرَّسول» على أنها رِسالة حَيَّة، لا شَخصاً قَد انتَقل.

5.5.2.7 الفرق بين «الرَّسول» المعرَّف و«رَسول» النكرة

وينفتح من التمييز الأوّل تمييزٌ ثالث، بين «الرَّسول» المعرَّف بأل وبين «رَسوله» النكرة أو المضافة. فالكتاب لا يستخدم هاتين الصياغتين بصورة عفوية، بل لكلّ صياغة وظيفة بنيوية محدَّدة.

حين يرد «الرَّسول» المعرَّف منفرداً، يدلّ على الوظيفة الرسالية الجامعة في مقام رب العالمين. يحمل القرآن بمضامينه الكونية والقصصية والمدنية، يفتح للأمّة آفاق المعرفة وبناء النظام الجامع. كما في قوله تعالى ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَٰذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ [الفرقان: 30]، فاقترن «الرَّسول» بـ«القرآن» وبـ«الرَّبّ» اقتراناً بنيوياً كاشفاً.

أمّا حين ترد «رَسوله» مضافةً إلى الله، فتدلّ على الحامل الذي يتجلّى فيه المستجدّ التشريعيّ الخاصّ بالرسالة المحمدية، منسوباً لله محكمه وتفصيله معاً. فمصدره الله الذات المطلقة، والصياغة بالإضافة «رَسوله» تكشف اختصاصه بهذه الرسالة، دون نسبته إلى تدبيرٍ ربوبيّ، إذ نزل محكمه وتفصيله معاً في الرسالة الخاتمة بلا فاصلٍ زمنيّ يستدعي النسبة الربوبية. كما في قوله تعالى ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [البقرة: 279] في سياق الربا التشريعيّ، وقوله ﴿وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ﴾ [النور: 48] في سياق التحكيم، وقوله ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [الجن: 23] في سياق الإلزام التشريعيّ.

5.5.2.8 لماذا «الله ورَسوله» في التَّشريع

والسؤال البنيوي، لماذا اختار النَّصّ صياغة «الله ورَسوله» في التَّشريع، ولم يَكتفِ بصياغة «الله»؟ الجَواب يَكشف الإحكام البنيوي للنَّصّ. فالتَّشريع يَجمع بُعدَين متكاملَين. البُعد الأوّل ثوابت أخلاقية أزَلية، لا تَتَغَيَّر بتَغَيّر الزَّمن، كتَحريم القَتل والإشراك بالمصدَرية والظُّلم، والإحسان للوالدَين، والعَدل في الكَيل والميزان، والوَفاء بالعَهد. هذه ثوابت تُنسب إلى الله الذات المطلقة، لأنها لا تَتَأثَّر بالزَّمن ولا تَتَغَيَّر بَين الرسالات.

والبُعد الثاني تَفاصيل تَشريعية متَناسبة مع الفترة، تَخصّ الأُمَّة المحمَّدية في زَمنها. كأحكام الميراث التَّفصيلية، والعُقود، والحُدود، وأحكام الزَّواج والطَّلاق. هذه تَفاصيل مستجدة عما سبق من رسالات تَتَجَلّى في الزَّمكان، فتَنسب إلى «رَسوله» الذي يَحملها متَزامنةً مع الأُمَّة. وحين جُمع البُعدان في صياغة واحدة، صارَت «الله ورَسوله»، التي تَحفظ الثوابت في «الله» والمستحدثة في «رَسوله».

ومن هنا تَتَّضح حِكمة استخدام النِّداء «رَبَّنا» في طَلب إبراهيم ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ﴾ [البقرة: 129]. الطَّلب مستَقبلي، يَحتاج آيات تُحاكي الفترة المتَغَيّرة، لأن الزَّمن لا يَسري على الله، بَل يَتَجَلّى في مَقام الرَّبّ داخل الزَّمكان. ولذلك جاء النِّداء «رَبَّنا» مناسباً للطَّلب الزَّمني، و«آياتك» عائدة على الرَّبّ المتَجَلّي في الفترة.

5.5.2.9 منظومة الرَّسول الثَّلاثية في آية البقرة 129

وفي الآية ذاتها تَتَكَشَّف منظومة الرَّسول الثَّلاثية في صياغة جامعة. ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ [البقرة: 129]. ثَلاث وَظائف متَكاملة لا تَنفصم.

الوَظيفة الأُولى تِلاوة آيات الرَّبّ، وهي التَّشريع المتَجَلّي في الفترة الزَّمنية. التَّشريع الذي يَجمع الثوابت من الله مع المستَجَدّ من «رَسوله»، يُتلى أَميناً كَما هو، لا تَأويل ولا إضافة. هذا هو البُعد التَّشريعي للرِّسالة.

الوَظيفة الثانية تَعليم الكتاب والحكمة، وهي بناء الأُمَّة والمجتَمع. الكتاب للتشريع الظرفي بما يتناسب وبناء المجتمع، والحكمة فَهم تَطبيقي لعلل التشريع يُحَوّله إلى نظام مَدَني فاعل. هذا هو البُعد الحَضاري المَدَني للرِّسالة، حَيث يُؤَسّس الرَّسول أَوَّل دَولة تَستَوعب الجَميع.

الوَظيفة الثالثة التَّزكية، وهي الارتقاء المعرفي بالقرآن. نموّ الوَعي بسنن الكَون والوُجود، انفتاح العَقل على الواقع، تَطَوّر الفَهم مع الزَّمن. هذا هو البُعد المعرفي للرِّسالة، الذي يَخدم الفَرد والمجتَمع معاً.

والثَّلاثة معاً منظومة واحدة لا تَتَجَزَّأ. لا تَستقيم الرِّسالة بأَيّ منها وَحده. التَّشريع وَحده دون نظام مَدَني تَطبيق جامد. النظام المَدَني وَحده دون تَشريع فَوضى أَخلاقية. التَّزكية وَحدها دون تَشريع ونظام يستوعبه مفصولة عن الواقع. الرَّسول يَحمل الوَظائف الثَّلاث في وَحدة محكمة.

5.5.2.10 شَواهد بنيوية، الرَّسول هو النَّصّ لا ذات بَشرية

تَأَسَّس فيما سَبَق أَن الرَّسول رِسالة لا شَخص، لكنّ القرآن يَذهَب أَبعَد من ذلك ليَكشف بصورة قاطعة أَن الرَّسول لا يَحمل شَيئاً خارج النَّصّ المنزَّل، وأَن وَظيفته البَلاغ والإظهار، لا الإضافة والاستقلال. وهذه الحَقيقة تُؤَكّدها شَواهد قرآنية متَكاملة، كلّ شاهد منها يُغلق باباً من أَبواب التَّأويل المتداول الذي جَعل من الرَّسول مَصدراً تَشريعياً مستقلاً عن الكتاب.

الشاهد الأَوَّل ـ آية الفَيء، النَّصّ يَشرح نَفسه بنَفسه

يَقول تعالى ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحَشر: 7]. وهذه الآية كَثيراً ما يُستَدَلّ بها على أَن للرَّسول صَلاحيات تَشريعية مستقلَّة، فما آتاه يُؤخَذ وما نَهى عَنه يُترَك حتى لو لم يَرد في القرآن. لكنّ النَّصّ نَفسه يَدفع هذا التَّأويل، لأَنه يَشرح نَفسه بنَفسه دون حاجة إلى مرجع خارجي. فما آتاه الرَّسول هو بالضَّبط ما حَدَّده النَّصّ ذاته قَبل سَطرَين، قائمة المستَحقّين ﴿فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾. وما نَهى عَنه هو ما حَدَّده النَّصّ ذاته ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾، النَّهي عن أَن يَبقى الفَيء متَداولاً بَين الأَغنياء وَحدهم دون أَن يَستَفيد منه الفُقراء والمستَحَقّون. فالإيتاء والنَّهي كلاهما داخل النَّصّ لا خارجه، والرَّسول لا يَحمل شَيئاً خارج التَّنزيل، والرِّسالة هي عَين الرَّسول في هذا المَقام.

الشاهد الثاني ـ آية النَّجم، الفَرق بَين النُّطق والقَول

يَقول تعالى ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النَّجم: 3-4]. وكَثيراً ما تُستَخدم هذه الآية لإثبات أَن كلّ ما يَصدر عن النَّبي وَحي ولو لم يَكن قرآناً. لكنّ الفَرق اللُّغوي الدَّقيق بَين «النُّطق» و«القَول» يَكشف بنية أُخرى تماماً. النُّطق هو الفعل المادي للصوت، إخراج الأَصوات من الحبال الصَّوتية، وهو في ذاته لا يَحمل معنى مستقلاً بَل هو وِعاء مادي. حتى باقي المخلوقات الحَيَّة تَنطق أَي تُصدر أَصواتاً، لكنّها لا تَقول. أَمّا القَول فهو المعنى المجَرَّد الذي يَحمله الكَلام، الفِكرة والحُكم والأَمر والنَّهي. فحين قال الله ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ ولم يَقل «وما يَقول عن الهَوى»، فإنه حَصر الضَّمانة في النُّطق، أَي في تِلاوة الوَحي القرآني وإخراجه دون أَيّ إضافة، لا في كلّ ما يَصدر عن النَّبي من أَقوال وآراء واجتهادات بَشرية. فالنَّبي هو الناطق باسم الله بالضَّبط كالناطق الرَّسمي باسم الوزارة الذي لا يَتَكَلَّم من عنده، بَل يُبَلّغ النَّصّ الذي أُعطي له حَرفياً، فإن أَضاف من عنده حَرفاً واحداً خان الأَمانة وتَجاوز حُدود وَظيفته. فالقَول قَول الله، لم يَنسبه النَّصّ إلى النَّبي، وإنما نَسب إليه آلية النُّطق فقَط، وهي لا تُفيد معنى إلا البَلاغ. أَي أَن النَّبي نَطَق بقَول النَّصّ، لا بقَوله هو. وهذا حَصر للوَحي في النَّصّ المتلوّ، لا تَعميم لأَقوال النَّبي في حياته.

ويَتَّضح هذا الفَرق بمثال تَطبيقي قاطع. فيُمكن أَن نَقول «نَطَقَ رَسول الله ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾»، لأَن النُّطق آلية إيصال للوَحي، فالنَّبي بَلَّغه نُطقاً كَما أُوحي إليه. لكن لا يُمكن أَن نَقول «قال رَسول الله ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾»، لأَن «قال» تَنسب التَّأليف والتَّسطير إلى النَّبي، فيَصير هو مَصدر القَول، وهذا إلغاء للوَحي تماماً، وادِّعاء بَشرية المضمون. والقرآن ليس قَول النَّبي، بَل قَول الله نَطَقَ به النَّبي بَلاغاً وإيصالاً.

الشاهد الثالث ـ آية النَّحل، التَّبيين إظهار للذِّكر لا شَرح خارجي

يَقول تعالى ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النَّحل: 44]. وكَثيراً ما تُستَخدم هذه الآية لإثبات أَن للنَّبي حَقّ الشَّرح والإضافة على القرآن. لكنّ معنى التَّبيين في القرآن نَفسه يَكشف بنية مختلفة. فالبَيان ليس شَرحاً خارجياً يُضيفه النَّبي من عنده، بَل هو الإظهار والإبلاغ بتِلاوة النَّصّ ذاته على الناس. والدَّليل أَن عَكس التَّبيين في القرآن هو الكِتمان لا الغموض. يَقول تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ [آل عمران: 187]. فالتَّبيين إظهار، والكِتمان إخفاء، ومن أَظهَر النَّصّ وتَلاه فقَد بَيَّن، ومن أَخفاه فقَد كَتَم.

ويَزيد التَّأسيس إحكاماً تَدقيق نَحوي بالغ الأَهَمّية. فالنَّصّ يَقول ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، والذي نُزِّل هو الذِّكر كَما حَدَّدته بداية الآية ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ﴾. والذِّكر هو الصياغة المنطوقة، الطَّبقة الأُولى للنَّصّ التي تُتلى نُطقاً متَّسقاً كَما أُوحي. فالتَّبيين المطلوب هو إظهار الذِّكر بتِلاوته على الناس، لا شَرح أَحكام أَو تَفصيل آيات. والاستقراء القرآني يَكشف بصورة قاطعة أَنه لا تَوجد آية واحدة في القرآن تَأمر النَّبي بأَن «يُبَيِّن الأَحكام» أَو «يُبَيِّن الآيات»، لأَن الأَحكام والآيات مبَيَّنة في ذاتها، يَصفها القرآن بـ«المبين» صفةً ذاتيةً لازمةً لا متعَدّيةً، أَي أَنها مبَيَّنة في بنيتها لا تَحتاج إلى من يُبَيّنها. ولذلك لم يَقل النَّصّ «بَيّن الأَحكام» ولا «بَيّن الآيات» ولا «بَيّن المعاني». بَل التَّبيين دائماً مرتَبط بـ«الذِّكر» أَو بـ«ما نُزّل»، وهو محَدَّد بالقرآن تَحديداً، لا بإضافة بَشرية. ومهَمَّة النَّبي إذن أَن يُظهر للناس الذِّكر الذي أُنزل إليه بتِلاوته عليهم نُطقاً متَّسقاً مع الوَحي، لا أَن يُضيف إليه شَيئاً من عنده. وهذا ما يُؤَكّده قَوله تعالى ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [النور: 54]، فالبَلاغ المبين هو إيصال النَّصّ وإظهاره، لا التَّشريع المستقلّ عَنه.

الشاهد الرابع ـ آية البقرة 159، الكتاب مبَيَّن في ذاته

ولأَن القرآن يَعضد بَعضه بَعضاً، تَأتي آية البقرة 159 شارحةً لمعنى التَّبيين شَرحاً قاطعاً. يَقول تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ﴾ [البقرة: 159]. وهذه الآية تَكشف أَن الكتاب مبَيَّن في ذاته، وأَن ذنب الكاتمين لم يَكن في إخفاء شَرح خارجي، بَل في إخفاء ما هو مبَيَّن أَصلاً داخل النَّصّ. وعَليه فالتَّبيين المطلوب من النَّبي في آية النَّحل هو البَلاغ والإظهار فحَسب، إيصال ما أُنزل إلى من لم يَبلغه، لا شَرح معنى داخلي يَفتَقر إليه النَّصّ، لأَن النَّصّ مبَيَّن في ذاته بنَصّ القرآن نَفسه.

الشاهد الخامس ـ آية طه 134، الرَّسول والآيات في معادلة واحدة

ويَزداد التَّأسيس رسوخاً بشاهد قاطع يَكشف العَلاقة البنيوية بَين الرَّسول والآيات. يَقول تعالى ﴿رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [طه: 134]. وهذه الآية تَحمل تَأسيساً بنيوياً قاطعاً. فالمتَحَجّجون لم يَقولوا «فنَتَّبع الرَّسول» بَل قالوا «فنَتَّبع آياتك»، فجَعلوا اتّباع الرَّسول هو بعَينه اتّباع الآيات في معادلة واحدة. والآية بهذه الصياغة تَقطع قَطعاً قاطعاً بأَن الرَّسول هو الآيات والآيات هي الرَّسول، فلا انفصال بَينهما، ولا مضمون للرَّسول خارج الآيات، ولا حَقيقة للآيات منفصلة عن الرَّسول الذي يَحملها. ولو كان للرَّسول مضمون مستقلّ خارج الآيات، لَفَصلَ النَّصّ بَين «اتّباع الرَّسول» و«اتّباع الآيات»، لكنّه ساوى بَينهما تَماماً، فجَعل وُجود الرَّسول شَرطاً لاتّباع الآيات، وجَعل اتّباع الآيات هو عَين الاستجابة لإرسال الرَّسول. ومثل هذه الآية ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ [طه: 134]، فالحُجَّة التي يَحتَجّ بها من لم تَبلغه الرِّسالة ليست أَنه لم يُعطَ شَخصاً يَتَّبعه، بَل أَنه لم تَبلغه آيات

يَتَّبعها. وهذه المعادلة البنيوية الحاسمة تَقطع كلّ تَأويل يَجعل للرَّسول مضموناً مستقلاً خارج الآيات، وتُؤَسّس أن الرَّسول والآيات وَجهان لحَقيقة واحدة، يَنحَلّ كلّ منهما في الآخَر.

الشاهد السادس ـ غياب «أَطيعوا النَّبي»

ولهذا كلّه، لم يَرد في القرآن الكَريم ﴿أَطِيعُوا النَّبِيَّ﴾ قَطّ. وليس هذا إغفالاً، بَل دقَّة قرآنية مَقصودة. فالنَّبي بشَخصه مبعوث لقَومه في زَمنه وزَمنه وَحده، وطاعته كانت مرتَبطة بحُضوره الحَيّ بَين أُمَّته. أَمّا الرَّسول فهو الوَظيفة الرسالية العابرة للزَّمن، ولو قال القرآن «أَطيعوا النَّبي» لَكانت الطاعة مقَيَّدة بزَمنه وقَومه وحياته، ولما صَحَّ الأَمر لمن جاء بَعده. لكنّه قال «أَطيعوا الرَّسول»، فجَعل الطاعة للرِّسالة الحَيَّة في كلّ جيل، لا للشَّخص الذي انتَقل إلى الرَّفيق الأَعلى. وطاعة الرَّسول اليَوم هي بالضَّبط الاستجابة لهذه الرِّسالة الحَيَّة في القرآن الكَريم وَحده، الذي وَصف نَفسه بالكَمال والتَّمام ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38] و﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: 3].

الخَلاصة البنيوية الجامعة

من تَكامل هذه الشَّواهد السِّتَّة، يَنبَثِق تَأسيس قاطع لا يَقبل التَّأويل. الرَّسول لا يَحمل شَيئاً خارج النَّصّ المنزَّل. الإيتاء والنَّهي داخل النَّصّ لا خارجه (الفَيء). النُّطق ضَمانة لا القَول البَشري (النَّجم). التَّبيين إظهار لا شَرح خارجي (النَّحل). الكتاب مبَيَّن في ذاته (البقرة 159). الرَّسول والآيات معادلة واحدة لا انفصال بَينهما (طه 134). وغياب «أَطيعوا النَّبي» دقَّة مَقصودة تَحفظ الطاعة للرِّسالة الحَيَّة لا للشَّخص الظَّرفي. ومن استَوعب هذه الشَّواهد، أَدرك أَن طاعة الرَّسول طاعة للقرآن، وأَن اتّباع الرَّسول اتّباع للآيات،

وأَن هُوية الرَّسول هي النَّصّ ذاته، فمن طَلب الرَّسول طَلب النَّصّ، ومن أَعرض عن النَّصّ أَعرض عن الرَّسول.

5.5.3 الأَساس الوُجودي للطاعة

5.5.3.1 وَهم التَّطابق وبداية الاكتشاف

يَظنّ كَثير من الناس، بَل كَثير من العُلماء، أَن كَلمة «الله» وكَلمة «الرَّبّ» متَطابقتان تَعنيان شَيئاً واحداً، فيَستَخدمونهما بالتَّبادل دون تَمييز. وهذا الظَّنّ، رَغم شُيوعه، هو المدخل الذي يَنهار منه فَهم التَّشريع القرآني كلّه. فإذا لم نُفَرّق بَين الله والرَّبّ، لم نَفهَم لماذا بَعض الأَحكام ثابتة لا تَتَغَيَّر عَبر الرسالات، وبَعضها يَتَطَوَّر ويَنسَخ. ولم نَفهَم لماذا أَمر القرآن أَحياناً بطاعة واحدة ﴿أَطيعوا الله ورَسوله﴾ وأَحياناً بطاعَتَين منفصلَتَين ﴿أَطيعوا الله وأَطيعوا الرَّسول﴾. ولم نَفهَم لماذا بَعض التَّشريعات إلزام مطلق بلا خيارات، وبَعضها إلزام برَحمة ومرونة. هذا البَحث يَكشف عن قانون واحد يُجيب على كلّ هذه الأَسئلة:

قانون الثابت والمتَغَيّر... القائم على التَّمييز الجَوهري بَين الذات والمَقامَين الوَظيفيَّين: الله اسم الذات المطلقة خارج الزَّمان والمكان، والإله مَقام لله الوَظيفي للدِّلالة على الهدى وإيصاله، والرَّبّ مَقام لله الوَظيفي للتَّدبير داخل الوُجود. والمَقامان ليسا ذاتَين منفصلَتَين، بَل تَجَلّيان لإرادة الذات الواحدة في وَظيفَتَين متكاملَتَين.

. وسيَتَكَشَّف هذا الثُّلاثي تَفصيلاً في مَباحث هذا القسم.

5.5.3.2 الضابط اللُّغوي بَين الطاعة والاتّباع

ومن أَدَقّ ما يَكشف الفَرق بَين مَقام الذات ومَقام التَّدبير، الفَرق اللُّغوي الجَوهري بَين «الطاعة» و«الاتّباع» في القرآن. فالقرآن لا يَستَخدم اللَّفظَين بالتَّبادل، بَل يُمَيّز بَينهما تَمييزاً بنيوياً يَكشف طبيعة العَلاقة بَين الإنسان والمَصدر الذي يَستَجيب له. ومن لم يَفطن لهذا الفَرق، خَلط بَين بُعدَين متَكاملَين لا يَتَطابَقان.

1. الطاعة استجابة إلزامية للأَمر المطلق

الطاعة في القرآن استجابة إلزامية لأَمر صادر عن مَصدر مطلق، لا تَقبل التَّأخير ولا التَّفاوض ولا التَّدرّج. وحين يَأمر النَّصّ بالطاعة، يَنسبها دائماً إلى الله أَو إلى رَسوله، لا إلى الرَّبّ بصورة مباشرة. يَقول تعالى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: 59]، ويَقول ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الأنفال: 1]، ويَقول ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران: 132]. وفي كلّ هذه الصِّيَغ، الطاعة منسوبة لله بصورة مباشرة، لأنها استجابة للأَمر المطلق الصادر عن المَصدر الأَعلى الذي لا يُسأَل عن فعله.

2. الاتّباع سَير خَلف ما تَكَشَّف

أَمّا الاتّباع فهو السَّير خَلف مسار يَتَكَشَّف، يَستَلزم وُجود طَريق منتَهج يُسار عَليه. ولذلك لا يَنسب القرآن الاتّباع إلى الذات الإلهية مباشرةً، لأَن الذات في إطلاقها فَوق الزَّمكان لا يُسار خَلفها كَما يُسار خَلف مسار. بَل يَنسب الاتّباع دائماً إلى ما أُنزل من الله، أَو إلى ما أُنزل من الرَّبّ، لأَن المنزَّل هو المسار المتكَشّف الذي يُتَّبع. يَقول تعالى ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [الأَعراف: 3]، ويَقول ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [الأَنعام: 106]، ويَقول ﴿فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا﴾ [الأَنعام: 155] في سياق الكتاب المنزَّل. والصياغة في كلّ هذه الشَّواهد متَّسقة، الاتّباع لما أُنزل، لا للذات في إطلاقها.

3. الفَرق الجَوهري بَين الفعلَين

والفَرق الجَوهري بَين الطاعة والاتّباع يَنكَشف في طبيعة كلّ منهما. فالطاعة فعل لحظي إلزامي، تَستَجيب فيه إلى أَمر بعَينه، ولا يَحتاج إلى تَدَرّج أَو زَمن. أَمّا الاتّباع فمسار متكَشّف عَبر الزَّمن، يَستَلزم سَيراً متَواصلاً يُحاكي تَكَشّف المسار. الطاعة تَنبَع من القُدرة الإلهية المطلقة، والاتّباع يَنبَع من حِكمة التَّدَرّج في إيصال المسار للإنسان.

ولذلك لا تَجد في القرآن «اتَّبعوا الله» بصورة مباشرة، ولا تَجد «أَطيعوا الرَّبّ» بصورة مباشرة. فالطاعة لله ولرَسوله، والاتّباع لما أُنزل من الرَّبّ ولما أُوحي. وهذا التَّوزيع اللُّغوي ليس عَفوياً، بَل بنية محكمة تَعكس الفَرق بَين مَقام الذات في إطلاقها ومَقام التَّدبير في تَكَشّفه.

4. الانعكاس البنيوي على فَهم النَّصّ

وهذا التَّمييز بالغ الأَهَمّية في فَهم بنية التَّشريع كلّه. فحين يَأمر النَّصّ بطاعة الله ورَسوله، فهو يَأمر باستجابة إلزامية لتَشريع مطلق صَدَر عن المَصدر الأَعلى. وحين يَأمر باتّباع ما أُنزل من الرَّبّ، فهو يَأمر بسَير متَواصل في مسار متَكَشّف، يُحاكي تَطَوّر الإنسان وارتقاء وَعيه. والاثنان متَكاملان، لا يَتَناقَضان، لأَن الذات الواحدة تَتَجَلّى في المَقامَين، فيَكون الأَمر المطلق من الله طاعةً، ويَكون التَّكَشّف الربوبي اتّباعاً.

ومن لم يَستَوعب هذا التَّمييز، خَلط بَين الطاعة والاتّباع، فظَنّ أَن كلّ ما في الكتاب طاعة إلزامية في كلّ تَفاصيله، أَو ظَنّ أَن كلّ ما فيه اتّباع متَدَرّج لا إلزام فيه. والحَقيقة أَن الكتاب يَجمع البُعدَين، الإلزام المطلق في الطاعة، والتَّدرّج المتَكَشّف في الاتّباع. ومن استَوعب هذا، فَهم لماذا بَعض الأَحكام لا تَقبل التَّفاوض، وبَعضها يَتَكَشَّف للأُمَّة بحَسب وَعيها وارتقائها.

5.5.3.3 التَّمييز الجَوهري بَين الذات والمَقامَين الوَظيفيَّين

لا يَتَكَلَّم القرآن عن ذوات متعَدّدة، بَل عن مستَويات للخطاب الإلهي ومَقامَين وَظيفيَّين لذات واحدة. وفَهم هذا التَّمييز هو مفتاح فَهم بنية التَّشريع كلّه.

الله: هو اسم الذات المطلقة خارج الزَّمان والمكان والوُجود. وما يُنسب إليه في القرآن في الطاعة هو الثابت من التَّشريع الذي لا يَتَغَيَّر ولا يَتَبَدَّل عَبر الرسالات كلّها من نوح إلى محمد. وما أَنزله الله يُطاع لأَن الطاعة هي الاستجابة الإلزامية للأَمر الحي المطلق الصادر عن المَصدر الأَعلى. أَمّا هو سبحانه فلا يُتَّبع بذاته لأَنه خارج الوُجود الزَّمكاني الذي يَكون فيه الاتّباع، ولهذا جاء القرآن دائماً بـ ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ لا «اتَّبعوا الله»، لأَن المتَّبَع هو ما أَنزله لا ذاته.

الإله: مَقام لله الوَظيفي للدِّلالة على الهدى وإيصاله، الجِهة المخَوَّلة وَحدها بتَعريف الناس بالهدى وإسقاطه في وَعيهم وأَذهانهم. وقَول «لا إله إلا الله» إعلان بأَنه لا جِهة مخَوَّلة بالدِّلالة على الهدى وتَعليمه إلا الله وَحده، فكلّ من ادَّعى هذا التَّخويل من دونه فقَد ادَّعى الأُلوهية. ومن لم يَتَّخذ إلهاً إلا الله فقَد التَزم ألا يَكون له مرجع في الهداية والمعرفة والدِّين إلا كتاب الله وَحده.

الرَّبّ: مَقام لله الوَظيفي داخل الزَّمان والمكان، المدَبِّر الذي يُنَزِّل الهدى في انسجامه عبر الزمن مع الوُجود ويُدَبّره بحَسب أَحوال البَشر وتَطَوّرهم. وما يُنسب إليه هو المتَكَشّف التَّدريجي الذي يَتَفاعل مع الزَّمن. ولهذا ما نُسب إلى الرَّبّ لا يُطاع بَل يُتَّبع كمسار سُلوكي متَكَشّف، لأَن الاتّباع هو السَّير خَلف ما يَتَكَشَّف تَدريجياً داخل الوُجود، يَقول تعالى ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾.

والمَقامان ليسا ذاتَين منفصلَتَين، بَل تَجَلّيان لإرادة الذات الواحدة في وَظيفَتَين متَكاملَتَين. كالمَلِك في محكمته قاضٍ، وفي مَيدان الحَرب قائد، وفي بَيته أَب، شَخص واحد ومَقامات وَظيفية متَمايزة لكلٍّ منها سياقها ولُغتها وأَثرها.

5.5.3.4 القاعدة الكُبرى: التَّمييز بَين مَقامَي الله والرَّبّ في الخطاب القرآني

1. المبدأ الجامع

يَتَجَلَّى التَّمييز بَين مَقامَي الله والرَّبّ في القرآن الكَريم تَجَلّياً لُغوياً وُجودياً محكماً. فالاستقراء المنهجي للنَّصّ يَكشف أَن الله ينسب له الكُلّيات والإجمال فَوق الزَّمكان، وأَن مقام الرَّبّ ينسب له التَّصريف والتَّدبير في الزَّمكان. والذات الواحدة تَتَجَلَّى في المَقامَين بصورة متَكاملة، فما يُنسب إلى الله من إخبار كُلّي يَتَجَلَّى تفعيلاً ربوبياً في تَدبير الواقع.

2. آيات الله: الكُلّيات والإجمال فَوق الزَّمكان

تَأتي آيات الله في صور متَنَوّعة، كلّها تَدلّ على الكُلّيات والإجمال في الوَصف، لا على تَفاعل آني في زَمن محَدَّد. فحين يَقول النَّصّ ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ﴾، ﴿إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾، ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ﴾، ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾، فإنه يُخبر عن هُوية إلهية ثابتة فَوق الزَّمن. وحين يَقول النَّصّ ﴿يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾، ﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ﴾، ﴿وَيَغْفِرُ اللَّهُ لِمَن يَشَاءُ﴾، فإنه يُخبر عن سنن إلهية متَكَرّرة بانتظام، وهذه أَفعال مضارعة فاعلها ضَمير عائد على «الله» المذكور صَريحاً، فالبنية في حَقيقتها مبتَدأ ظاهر مع خَبر فِعلي يَدلّ على سنّة ثابتة، لا تَفعيلاً لحظياً مرتَبطاً بزَمن بعَينه. والمشتَرك بَين هذه الصياغات أَن المضمون كُلّي مجمَل في الوَصف، يَتَجاوز الزَّمن ولا يَتَفاعل مع لحظة محَدَّدة.

3. آيات الرَّبّ: التَّصريف والتَّدبير في الزَّمكان

وتَأتي آيات الرَّبّ في صياغَتَين متَكاملَتَين، كلتاهما تَدلّ على التَّجَلّي في الزَّمكان. الصياغة الأُولى اسمية تَدلّ على هُوية ربوبية ثابتة في الكَون، فحين يَقول النَّصّ ﴿رَّبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾، ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾، ﴿رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾، ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾، فإنه يَكشف عن هُوية ربوبية ثابتة تَتَجَلَّى في الكَون كمَقام التَّدبير. والصياغة الثانية فِعلية طَلَبية تَدلّ على تَفعيل وُجودي في لحظة محَدَّدة ضِمن السنن المعتادة، فحين يَقول النَّصّ ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ﴾، ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا﴾، ﴿رَبِّ هَبْ لِي﴾، ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً﴾، فإن هذه طَلَبات بنِداء وأَمر، تَخصّ تَفعيلاً لحظياً يُطلب وُقوعه في الواقع. والمشتَرك بَين الصياغَتَين أَن المضمون مرتَبط بالتَّجَلّي في الزَّمكان، إمّا كهُوية ربوبية في الكَون، أَو كتَفعيل لحظي ضِمن السنن.

4. الفارق الجَوهري بَين المَقامَين

والفارق الجَوهري بَين المَقامَين ليس في كَون الصياغة اسمية أَو فِعلية، بَل في طبيعة المضمون. فآيات الله تَدلّ على الكُلّيات والإجمال في الوَصف، خارج التَّفاعل الزَّمني الآني. وآيات الرَّبّ تَدلّ على التَّصريف والتَّدبير في الزَّمكان، إمّا كهُوية ثابتة في الكَون أَو كتَفعيل لحظي ضِمن السنن. وقَد اطّردَت هذه القاعدة في محاور أَساسية متعَدّدة في القرآن، الرَّحمة والمَغفرة

والعِقاب والرِّزق والتَّوبة والخَلق، مع وُجود استثناءات بنيوية لافتة تَستَوجب تَأَمّلاً مستقلاً، لا تَنقُض أَصل القاعدة بَل تَكشف بنية أَدَقّ تَستَحقّ استقراءً خاصاً.

5. تَنبيهات على استثناءات بنيوية تَستَوجب استقراءً مستقلاً

الاستثناء الأَوَّل سورة الفاتحة، فهي مخاطَبة لله الذات في كلّ ضَمائرها، حَيث يَأتي الطَّلب الفِعلي اللَّحظي ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ منسوباً لله مباشرةً. ومحور السياق فيها عن الله وَحده، أَمّا «رَبّ العالمين» و«مالك يَوم الدِّين» فجاءا صفَتَين لله، لا مَقامَين مستقلَّين عَنه. غَير أَن الفاتحة في جَوهرها فاتحة الكتاب، هَدية الله لمن آمن به وبكتابه، وقناةً وُجوديةً لا تَنقَطع بَين الله وعباده المخلصين. وهي خَلاصة أَصل الوُجود بأَكمله، تَجمع في سَبع آيات جَوهر المعرفة الإيمانية. فبسم الله الرَّحمن الرَّحيم تَأسيس للذات ورَحمانيتها ورَحيميتها، والحَمد لله رَبّ العالمين تَأسيس للحَمد ولربوبيته في الكَون، ومالك يَوم الدِّين إقرار بمالكيته في الآخرة، ثُمَّ إيَّاك نَعبد وإيَّاك نَستَعين إخلاص العُبودية والاستعانة، ثُمَّ اهدنا الصِّراط المستَقيم طَلب السَّير على صراط الذين أَنعَم الله عَليهم غَير المغضوب عَليهم ولا الضالين. والسورة بهذا المَقام لا تَخضع لقَواعد التَّوزيع الوَظيفي بَين المَقامَين التي تَحكم بَقية الكتاب، لأَنها قناة جامعة تَستَدعي الذات في إطلاقها قَبل التَّفصيل، فتَجمع كلّ المَقامات الوَظيفية في نِداء واحد متَكامل. ومن هنا فإن «اهدنا» ليس استثناءً يَكسر القاعدة، بَل خطاب جامع بمَقام الافتتاح، يُؤَسّس العَلاقة الوُجودية بَين الإنسان والذات الإلهية بكلّ مَقاماتها قَبل أَن يَدخل القارئ في تَفصيل الكتاب.

والاستثناء الثاني مَوضع التَّفصيل في القرآن، إذ يَنسب القرآن «تَفصيل الآيات» و«تَفصيل الكتاب» إلى الله صَريحاً في مَواضع متعَدّدة (الرعد 2، يونس 5، الأَنعام 119، الأَنعام 114)، ممَّا يَكشف بنية أَدَقّ تَتَعَلَّق بالعَلاقة بَين الجَوهر التَّشريعي المنسوب لله وآلية تَنزيله المنسوبة للرَّبّ. وكلا الاستثناءَين يَستَحقّ استقراءً مستقلاً يُحَدّد بنيتهما الدَّقيقة.

6. حالة خاصَّة خارج نطاق القاعدة: التَّدَخّل الإلهي المباشر لمن اتَّقى

ثَمَّة مَقام مستقلّ لا تَشمله القاعدة العامَّة، وهو التَّدَخّل الخاص الإلهي المباشر خارج السنن الكَونية لمن اتَّقى. وهذا ليس تَفعيلاً سننياً بَل كَسر للمعادلة المعتادة بمَشيئة إلهية خاصَّة. يَقول الله تعالى ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾. فالمَخرج من حَيث لا يَحتَسب ليس جَرَياناً سننياً بَل تَدَخّلاً يَفتَح ما لم تَكن السنن وَحدها لتَفتَحه. وهذا التَّدَخّل قانون إلهي ثابت حين تتعذر الأسباب أمام المضطر لكنّه مَشروط بالتَّقوى لا عامّ لكلّ أَحد، وحين يَقع تُنسب الأَفعال إلى الله مباشرةً وتَغيب صياغة «الإذن» التي تَدلّ على السنن الجارية.

ويَتَجَلّى هذا التَّدَخّل المباشر في ثَلاثة شَواهد قاطعة. الشاهد الأَوَّل غَزوة بَدر، حَيث تَجاوزَت المعادلة العَسكرية كلّ حساب سنني، فغاب الإذن وجاء الإسناد المباشر إلى الله ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾. وحين عادَت المعادلة إلى مجراها السنني عادَت صياغة الإذن ﴿يَغْلِبُوا مِئَتَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾. فالإذن علامة السنن الجارية، وغيابه علامة التَّدَخّل المباشر (تَفصيله في 5.5.3.7). والشاهد الثاني مائدة عيسى، وهو الأَدَقّ في إظهار القاعدة والحالة الخاصَّة معاً في آنٍ واحد. بَدأَت القِصَّة بسؤال الحَواريين ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ﴾، جاء سؤالهم باسم الرَّبّ لأَن تَصَوّرهم كان أَن الأَمر سنني ربوبي. لكنّ إنزال مائدة من السَّماء ليس في نطاق السنن الربوبية المعتادة، بَل يَستَدعي تَدَخّلاً خارجها. ولهذا جاء دُعاء عيسى جامعاً بَين الاسم والمَقام ﴿اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ﴾. فـ«اللهم» نِداء التَّدَخّل الخاصّ خارج السنن، و«رَبَّنا» نِداء التَّفعيل الوُجودي حين يَقع الفعل في الواقع. فجَمع عيسى بَينهما لأَن الطَّلب يَحتاجهما معاً، الله للتَّدَخّل الخارج عن السنن، والرَّبّ لتَنزيل هذا التَّدَخّل واقعاً مَشهوداً. والشاهد الثالث نِداء الإحاطة في البَحر، يَكشف القرآن آلية التَّدَخّل الإلهي في حالات الاضطرار القُصوى، حَيث تَنغَلق كلّ السنن المعتادة على الإنسان فيَنفَتح عَليه باب التَّدَخّل المباشر. يَقول تعالى ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [يونس: 22]. فالجَريان بالرِّيح الطَّيّبة سنّة ربوبية معتادة، أَمّا حين يَأتي الموج من كلّ مَكان وتَنغَلق المخارج السننية، يَنتَقل النِّداء فَوراً إلى «الله» لا إلى «الرَّبّ»، لأَن الموقف تَجاوز نطاق السنن المعتادة. ومثله قَوله تعالى ﴿وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ﴾ [التَّوبة: 118]، فالملجأ من الله إلا إليه يَكشف أَن المَخرج الوَحيد حين تَنغَلق السنن هو التَّدَخّل المباشر الذي مَصدره الله الذات المطلقة.

7. الخَلاصة الجامعة

يَنبَثِق من كلّ ما سَبق منظومة محكمة لفَهم بنية الخطاب القرآني. فالكُلّيات والإجمال لله، والتَّصريف والتَّدبير لرَبّ العالمين، والذات الواحدة تَتَجَلَّى في المَقامَين بصورة متَكاملة. وآيات الله تَحمل القانون الكُلّي الثابت في إخباره، سَواء جاء اسمياً يَدلّ على هُوية إلهية ثابتة، أو فِعلياً يَدلّ على سنن كَونية متَكَرّرة، إضافة إلى التَّدَخّل الخاصّ خارج السنن لمن اتَّقى. وآيات الرَّبّ تَحمل الهُوية الربوبية الثابتة في الكَون في الصياغة الاسمية، والتَّفعيل الوُجودي ضِمن السنن الجارية في الصياغة الفِعلية. وكلّ دُعاء في القرآن يَحمل في بنيته اللُّغوية واختيار اسمه دَلالة وُجودية دَقيقة على طبيعة ما يُطلب ومستَوى التَّدَخّل المطلوب. وهذا الاطّراد ليس مصادفة بَلاغية بَل منهج قرآني محكم يُثبت أن القرآن يَحمل الميزان في داخله لا خارجه. وثَمَّة استثناءات بنيوية تَستَوجب استقراءً مستقلاً، لا تَنقُض أَصل القاعدة بَل تَكشف بنية أَدَقّ تَنتَظر التَّأَمّل في مَوضعها الخاصّ.

5.5.3.5 الإفراد والمثنى الوظيفي في الخطاب القرآني

ولا يَكتَفي القرآن بالتَّمييز بَين الأَسماء والمَقامات على مستَوى المفردات، بَل يَنزل بالقاعدة إلى مستَوى الضَّمائر وصِيَغ الفِعل ذاتها، فيُمَيّز بَين ثَلاث صِيَغ متَكاملة، كلّ صياغة منها تَكشف مستَوى الخطاب ومَقامه. وهذا التَّمييز ليس مجَرَّد تَنويع بَلاغي، بَل دقَّة بنيوية تَضبط السياق وتَكشف للقارئ من أَين يَأتي الخطاب وإلى أيّ مَقام يَنتَمي. فحين يُنسب الخطاب إلى الله بصيغة الإفراد، يَعرف القارئ أَن الأَمر من خارج الوُجود. وحين يُنسب إلى رَبّ العالمين بصيغة الإفراد، يَعرف أَن الأَمر خاصّ بالتَّدبير ضِمن الوُجود. وحين يَأتي بصيغة المثنى الوظيفي، يَعرف أَن الأَمر يَتَّصف بالبُعدَين معاً.

1. الإفراد المنسوب لله: الذات المطلقة خارج الوُجود

حين يَتَكَلَّم الله سبحانه عن نَفسه بصيغة المفرد المنسوب لاسمه، فإنه يَتَكَلَّم عن ذاته المطلقة في إطلاقها خارج الوُجود الزَّمكاني، فَوق كلّ مَقام وَظيفي. وهذه الصياغة تَأتي في سياقات التَّوحيد المطلق والتَّشريع الكُلّي، يَقول تعالى ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: 14]، فالخطاب إعلان للتَّوحيد المطلق ولأَمر تَشريعي كُلّي، فجاء بضَمير الذات المفردة، تَنبيهاً للقارئ أَن الأَمر من خارج الوُجود.

2. الإفراد المنسوب لرَبّ العالمين: المَقام الربوبي في تَدبير الوُجود

وحين يَتَكَلَّم الله سبحانه بصيغة المفرد المنسوب لربوبيته، فإنه يَتَكَلَّم عن مَقامه الربوبي في تَدبير الوُجود. وهذه الصياغة تَأتي في سياقات الخطاب الربوبي المباشر في موقف زَمني محَدَّد، يَقول تعالى لموسى ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [طه: 12]. فالنِّداء «أَنا رَبّك» تَنبيه على أَن الأَمر خاصّ بالتَّدبير ضِمن الوُجود في موقف محَدَّد، لا تَشريع كُلّي مطلق صادر من خارج الوُجود.

3. المثنى الوظيفي «إنا/نَحن»: الذات في مَقام الربوبية

أَمّا حين يَتَكَلَّم الله سبحانه بصيغة «إنا» أو «نَحن»، فإنه لا يَتَكَلَّم عن ذوات متعَدّدة، إذ التَّوحيد قاطع في القرآن، بَل يَتَكَلَّم عن الذات وهي تَتَجَلَّى في مَقام ربوبيتها في الوُجود. فالكَيان واحد، والذات واحدة، ومَقام الله في التَّدبير هو ربوبيته، أَي تَدبيره للوُجود. والصياغة بضَمير المثنى الوظيفي تَكشف أَن الأَمر يَتَّصف بالبُعدَين معاً، الذات في إطلاقها والمَقام الربوبي في تَدبير الوُجود. ولهذا يَأتي هذا الضَّمير دائماً في سياقات الخَلق والتَّنزيل والتَّدَخّل في الواقع، يَقول تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحِجر: 9].

ويَتَكَشَّف تَصريف المثنى الوظيفي في هذه الآية بصورة بالغة الدقَّة. ففي التَّنزيل، الله أَنزل الكتاب من خارج الوُجود بعلمه المطلق، ثُمَّ تَجَلَّى التَّنزيل ربوبياً وُجودياً في الزَّمكان. وفي الحفظ، الله يَحفظ الذِّكر بإطلاقه فَوق الزَّمن، ورَبّ العالمين يَحفظ تَجَلّيه في الواقع. ولذلك جاء الفِعلان «نَزَّلنا» و«لحافظون» بصياغة المثنى الوظيفي، لأَن كلا الفِعلَين يَجمع البُعدَين معاً، الذات في إطلاقها والمَقام في التَّدبير. ويَكشف هذا التَّصريف بنية الكتاب المنزَّل ذاته، فهو يَحوي طَبقَتَين متَكاملَتَين، آيات

إلهية مجَرَّدة ليس لها حُضور مباشر في الوُجود الزَّمكاني (تَوحيد، تَشريع كُلّي، إخبار عن الذات)، وآيات قرآنية وُجودية تَتَجَلّى في الزَّمكان (كَون، سنن، قَصص، تَدبير). والذِّكر بهذه البنية المركَّبة يَنزل بصياغة المثنى الوظيفي، لأنه يَنطَلق من الذات في إطلاقها ويَتَجَلّى في مَقام الربوبية ليَستَوعب البُعدَين في وَحدة محكمة. ومثله قَوله تعالى ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾، فالخَلق فعل وُجودي يَجري عَبر سلسلة سَببية في الزَّمن، تَتَجَلّى فيه الذات في ربوبيتها، يَنطَلق من علم الله المطلق ويَتَكَشَّف ربوبياً في الواقع.

الفائدة المنهجية الكُبرى

والاستقراء يَكشف أَن هذا التَّفريق بَين الصِيَغ الثَّلاث ليس مجَرَّد تَنويع بَلاغي، بَل دقَّة بنيوية تَخدم القارئ بصورة قاطعة. فحين يُنسب الخطاب لله بصيغة الإفراد، يَعرف القارئ أَن الأَمر من خارج الوُجود، تَشريع كُلّي مطلق أَو إعلان تَوحيدي. وحين يُنسب لرَبّ العالمين بصيغة الإفراد، يَعرف أَن الأَمر خاصّ بالتَّدبير ضِمن الوُجود في موقف محَدَّد. وحين يَأتي بصيغة المثنى الوظيفي، يَعرف أَن الأَمر يَتَّصف بالبُعدَين معاً، يَنطَلق من الذات في إطلاقها ويَتَجَلّى في مَقام الربوبية، فيَجمع المطلق والمتَجَلّي في وَحدة محكمة. وهذا التَّمييز اللُّغوي يَعكس البنية الوُجودية ذاتها، ويُثبت أَن القرآن يَحمل الميزان في داخله لا خارجه.

5.5.3.6 البَصائر الربوبية المتَكَشّفة

ومن أَدَقّ ما يَكشف الفَرق الوُجودي بَين مَقامَي الله والرَّبّ، ما يَخصّ مفهوم البَصائر، تلك الإدراكات المعرفية التي تَنفَتح للإنسان حين يَتَدَبَّر النَّصّ تَدَبّراً صادقاً ويَلتَزم منهج الكتاب التزاماً صارماً. فالبَصائر ليست أَوامر تَشريعية ثابتة منزَّلة من خارج الوُجود، بَل إدراكات تَتَكَشَّف للإنسان داخل الوُجود بحَسب اجتهاده وتَقواه، فتَنفَتح أَمامه آفاق فَهم لم تَكن مفتوحة من قَبل.

ولذلك، حين تَكَلَّم القرآن عن البَصائر، نَسبها إلى مَقام الرَّبّ لا إلى الله، لأَن البَصيرة تَدبير معرفي يَجري في الزَّمكان، يَتَفاعل مع الإنسان في رحلة فَهمه وارتقاء وَعيه. يَقول تعالى ﴿قَدْ جَاءَكُم بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ﴾ [الأنعام: 104]. والآية كاشفة في صياغتها، فالبَصائر «من رَبّكم» لا «من الله»، لأنها مرتَبطة بالتَّدبير الربوبي في الوُجود، تَتَكَشَّف للإنسان في زَمنه ومكانه بحَسب صدق طَلبه.

ويَتَأَكَّد هذا المعنى في سياقات أُخرى، يَقول تعالى ﴿هَٰذَا بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 203]، فالبَصائر منسوبة للرَّبّ، والإيمان شَرط الانفتاح عَليها. ويَقول ﴿هَٰذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [الجاثية: 20]، فالبَصائر تَأتي في سياق الهداية والرَّحمة، وكلاهما تَدبير ربوبي يَجري في الزَّمكان.

وفي هذا تَأسيس بنيوي بالغ الأَهَمّية. فالقرآن لا يَتَفَتَّح للإنسان دفعة واحدة، بَل يَتَكَشَّف له بَصائر متَتالية بحَسب صدق طَلبه واجتهاده وتَقواه. وكلَّما ارتَقى الإنسان في فَهمه، انفَتَحت له بَصائر جَديدة لم تَكن مفتوحة من قَبل. وهذا الانفتاح المتَدَرّج تَدبير ربوبي، لا تَشريع إلهي ثابت. ولذلك يَقول تعالى ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ [محمد: 17]، فالاهتداء يَفتَح أُفُقاً لمَزيد من الهُدى، والمَزيد تَدبير ربوبي يَتَجَلّى في الزَّمكان.

ومن هنا يَتَّضح أَن البَصائر بنية وُجودية ربوبية، لا تَنفَتح للإنسان إلا بثَلاثة شُروط متَكاملة. الأَوَّل صدق الطَّلب وإخلاص النِّيَّة، فمن طَلب البَصيرة من الله مخلصاً انفَتَحت له. والثاني الالتزام بمنهج الكتاب صراحةً، فمن خَرج عن النَّصّ بَحثاً عن مرجع آخَر، انغَلَقت أَمامه أَبواب البَصيرة. والثالث التَّقوى العَملية، أَي تَطبيق ما عُلم لا الاكتفاء بالنَّظَر فيه، فمن عَمل بما عَلم وَرَّثه الله علم ما لم يَعلَم.

والبَصائر بهذه البنية تَكشف فَرقاً جَوهرياً بَين فَهم الكتاب فَهماً جامداً وفَهمه فَهماً وُجودياً متَجَدّداً. الفَهم الجامد يَتَوَقَّف عند الحَرف، يَجمد عَليه ولا يَتَجاوزه. أَمّا الفَهم الوُجودي فيَنفَتح على البَصائر المتَكَشّفة، يَستَنطق النَّصّ في كلّ زَمن، فيَكتَشف فيه ما يُناسب عَصره دون أَن يَخرج عن إحكام بنيته. وهذا هو معنى أَن القرآن «يَتَجَدَّد جَدَّته كلَّما تُلي»، لا بمعنى تَغَيّر النَّصّ، بَل بمعنى انفتاح بَصائره المتَتالية لمن يَتَدَبَّره بصدق.

5.5.3.7 آلية الوُجود: السنن (الإذن) والتَّدَخّل (الأمر)

ومن أَدَقّ ما يَكشفه القرآن في تَمييزه بَين مَقامَي الله والرَّبّ، آلية الوُجود نَفسها، أَي الكَيفية التي تَجري بها الأَفعال في الكَون. فالقرآن يُمَيّز بَين نَوعَين متكاملَين من الأَفعال الإلهية في الوُجود، السنن الجارية بإذن الله ورَبّ العالمين، والتَّدَخّل المباشر بأَمره. وهذا التَّمييز يَكشف بنية محكمة لفَهم كَيفية تَفاعل الإرادة الإلهية مع الواقع.

1. السنن الكَبرى الكُلّية: إذن الله

السنن الكَبرى هي القَوانين الكُلّية الثابتة التي تُؤَطّر الوُجود ذاته، كقانون الموت لكلّ نَفس، وقانون إجراء الآيات الإلهية، وقانون النَّصر في معارك التَّمكين. وهذه السنن تَجري بإذن الله، أَي بترخيصه الكُلّي لها بأَن تَعمل وَفق نَواميسها التي وَضعها لها فَوق الزَّمكان. يَقول تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّؤَجَّلًا﴾ [آل عمران: 145]، فالموت يَجري بسنّة كُلّية لها إذن إلهي مطلق. ومثله ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [غافر: 78]، فالآيات الإلهية حين تَجري على يَد الرُّسُل تَأتي بإذن الله الكُلّي. ومثله ﴿فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [الأنفال: 66]، فالنَّصر في معارك التَّمكين يَجري بإذن الله الكُلّي.

2. سنن التَّدبير التَّفصيلي: إذن الرَّبّ

أَمّا إذن الرَّبّ فيَخصّ سنن الوُجود العامَّة الطَّبيعية المتَجَلّية في الزَّمكان، حَيث يَكون للمأذون له حُضور مادي يَتَفاعل مع الواقع. وهذه السنن تَتَجَلَّى عَبر الزَّمن والأُمم، تَخدم الإنسان في رحلته الوُجودية. يَقول تعالى ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾ [الأعراف: 58]، فالنَّبات يَخرج بسنّة طَبيعية مأذون لها من الرَّبّ في تَدبيره الكَوني. ومثله ﴿تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ [إبراهيم: 25]، فإيتاء الشَّجَرة لأُكُلها سنّة ربوبية تَتَجَلَّى في الزَّمن.

ويَتَّسع إذن الرَّبّ ليَشمل سنن التَّجَلّي المعرفي والوُجودي للنَّصّ في حياة الناس، يَقول تعالى ﴿الر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: 1]. فالإذن هنا ربوبي لأَن الأَمر يَتَجَلَّى عَبر الزَّمن والأُمم، والقرآن يُخرج الناس من الظُّلمات إلى النور كسنّة وُجودية متَكَشّفة في الزَّمكان. ومثله ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ﴾ [القَدر: 4]، فالإذن ربوبي لأَن المنزَّل له حُضور مادي وُجودي يَتَجَلَّى في الواقع، فالقرآن نَزل بإذن الرَّبّ ليَكون فاعلاً في حياة الناس.

3. الفَرق الجَوهري بَين الإذنَين

والفَرق الجَوهري بَين إذن الله وإذن الرَّبّ يَنكَشف في طَبيعة المأذون له. فإذن الله يَخصّ السنن الكَبرى الكُلّية التي تُؤَطّر الوُجود ذاته (موت كلّ نَفس، إجراء الآيات، النَّصر الكَبير)، سنن مطلقة فَوق الزَّمكان تَجري في كلّ زَمن بنَفس النَّمط. وإذن الرَّبّ يَخصّ سنن التَّدبير التَّفصيلي المتَجَلّي في الزَّمكان (نَبات الأَرض، إخراج الناس من الظُّلمات، تَنَزّل القرآن في الواقع)، سنن تَتَفاعل مع الزَّمن والمكان والأَحوال. والاثنان معاً تَتَجَلَّى الذات الواحدة، لكنّ كلّ إذن يَكشف مستَوى الفعل ومَقامه في الوُجود.

4. التَّدَخّل المباشر بالأَمر

أَمّا التَّدَخّل المباشر فهو ما يَخرج عن السنن المعتادة كلياً، حَيث تَنزل الإرادة الإلهية بالأَمر دون وَسيط سنني. وحين يَتَكَلَّم القرآن عن هذا التَّدَخّل، يَستَخدم لَفظة «الأَمر»، يَقول تعالى ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأَعراف: 54]. فالخَلق يَجري بالسنن (إذن)، والأَمر يَجري مباشرةً (تَدَخّل).

وأَبرز شاهد على التَّدَخّل بالأَمر قَوله تعالى في الخَلق ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: 82]. فالأَمر هنا تَدَخّل مباشر يَنتَقل بالشَّيء من العَدَم إلى الوُجود دون وَسيط سنني. ومثله ما جاء في غَزوة بَدر ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: 17]، فالنَّصر تَجاوز السنن العَسكرية المعتادة، فجاء الإسناد المباشر إلى الله دون «إذن»، علامةً على التَّدَخّل خارج السنن.

5. الفَرق الجَوهري بَين الإذن والأَمر

والفَرق الجَوهري بَين الإذن والأَمر يَنكَشف في صياغة النَّصّ القرآني نَفسه. الإذن يَكشف أن الفعل يَجري ضِمن السنن، إمّا سنن كَبرى كُلّية بإذن الله، أو سنن تَدبيرية تَفصيلية بإذن الرَّبّ. أمّا الأمر فيَكشف التَّدَخّل المباشر، فلَفظة «أَمر» تَأتي مستقلّةً عن السنن، تَدلّ على إرادة إلهية تَعبر السنن لتَتَجَلّى مباشرةً في الواقع.

ومن هنا يَتَّضح لماذا غاب الإذن في غَزوة بَدر، وحَلّ مَكانه الإسناد المباشر «الله قَتَلهم»، «الله رَمى». فالموقف تَجاوز المعادلة العَسكرية المعتادة، فلم يَعد ينتَمي إلى نطاق السنن، بَل انتَقل إلى نطاق التَّدَخّل المباشر. ولو كان الفعل ضِمن السنن، لجاء بصياغة «بإذن الله»، كَما جاء في قَوله تعالى ﴿فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ... بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [الأنفال: 66].

وهذا التَّمييز يَكشف بنية الوُجود ذاتها. فالوُجود يَجري بسنن منتَظمة، إمّا كُلّية كَبرى بإذن الله، أو تَفصيلية تَدبيرية بإذن الرَّبّ. ومع ذلك، تَبقى الإرادة الإلهية مفتوحة على التَّدَخّل المباشر بالأَمر حين تَقتَضي الحِكمة، فيَكسر التَّدَخّل المعادلة المعتادة بمَشيئة خاصَّة. والإنسان في رحلته الوُجودية يَتَفاعل مع البُعدَين، يَعمل بالسنن في الأَحوال المعتادة، ويَتَوَجَّه إلى التَّدَخّل المباشر في الحالات القُصوى التي تَنغَلق فيها كلّ الأَبواب السننية.

5.5.3.8 منظومة الأَحسن: السنّة الوُجودية للارتقاء

ومن أَدَقّ ما يَكشفه القرآن في تَمييزه بَين الذات والمَقامَين الوَظيفيَّين، منظومة «الأَحسن» التي تَأتي في النَّصّ بنية وُجودية محكمة، لا مجَرَّد مفهوم أَخلاقي. فالأَحسن في القرآن سنّة كَونية أَودعها الله في الوُجود وفي خَلقه، تَدفع الإنسان نَحو المستَقبل حاملاً طُموح الأَفضل في كلّ الاتّجاهات. وهي سنّة تَعمل في ثَلاث مَراتب متَكاملة، ولها تَطبيقات عَملية متَدَرّجة، تُؤَسّس معاً منظومة محكمة لا تَنفَصل أَطرافها.

1 ـ الأَحسن سنّة وُجودية للدَّفع والارتقاء

لم يَودع الله سنّة الأَحسن في الوُجود عَبثاً، بَل لتَكون آلية دَفع وارتقاء وتَوَسّع، تَأخذ بالفَرد والمجتَمع نَحو المستَقبل بصورة متَجَدّدة. ولولا هذه السنّة لما صَعد الإنسان إلى المستَقبل بارتقاء وسموّ ومعرفة، بَل لكان المستَقبل كالماضي، جامداً مبتَذلاً، لا طُموح فيه ولا تَغيير، فلا يَكون للزَّمن معنى. الأَحسن إذن هو الذي يَمنح الزَّمن معناه، ويَجعل من الحَركة في الزَّمكان رحلة ارتقاء لا دوراناً جامداً.

2 ـ تَنزيل الأَحسن في حياة الإنسان

ومن أَدَقّ ما يَكشف هذه السنّة قَوله تعالى ﴿وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القَصص: 77]. فالنَّصيب في الآية يَدلّ على الواقع الحالي للإنسان، مَوقعه ومستَواه وفِكره ومعيشته، أَي ما هو فيه من حالة وُجودية. ثُمَّ يَأمر النَّصّ بالأَحسن ﴿وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾، أَي اتَّبع من خِلال نَصيبك في الدنيا سنّة الأَحسن، اطلب الأَفضل أَخلاقاً وفِكراً وتَنميةً وارتقاءً، لأَن الله أَحسن إليك بإيداع هذه السنّة في الوُجود وفي خَلقه.
والأَحسن هنا ليس خياراً عابراً، بَل منهج حياة يَدفع الإنسان من نَصيبه الحالي إلى نَصيب أَفضل، في كلّ مَجال من مَجالات الحياة.

3 ـ ارتباط الأَحسن بالأَجر

ولأن الأَحسن سنّة وُجودية مرتَبطة بصدق الإنسان في طَلب الأَفضل، رَبَط القرآن الأَجر الإلهي بمن انخَرط فيها، يَقول تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ [الكَهف: 30]. فالأَجر لا يَضيع لمن «أَحسن عَملاً»، أَي لمن طَلب الأَفضل في فعله، فاجتَهد ليُتقنه ويَرتَقي به. والصياغة بالمثنى الوَظيفي «إنا لا نُضيع» تَكشف أَن الأَجر يَتَجَلَّى ربوبياً في تَدبير الواقع، يَنبَع من علم الله المطلق ويَتَكَشَّف للإنسان في زَمنه.

4 ـ المراتب الثَّلاث للأَحسن

والأَحسن في القرآن يَعمل في ثَلاث مَراتب متَكاملة، تَكشف معاً عن قانون واحد جامع. الثابت من مَقام الله، والمتَكَشّف من مَقام الرَّبّ، والتَّنزيل الحَكيم يُحاكي الإنسان في كلّ مَرحلة بما يُناسبها دون أَن يَتَغَيَّر حَرف واحد من نَصّه.

5 ـ المرتبة الأُولى: الأَحسن بَين الرسالات (التَّدَرّج التَّشريعي)

تَطَوّر حُكم القَصاص بَين الرسالات هو النَّموذج الأَبلغ على هذه المرتبة. ففي التَّوراة كان الحُكم قَصاصاً صارماً لا بَديل عَنه ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: 45]، يُناسب مَرحلة من تَطَوّر الوَعي الإنساني كان فيها الإلزام المطلق هو الضامن الوَحيد للعَدل في مجتَمعات لم تَبلغ بَعد نُضج الرَّحمة المنظَّمة. ثُمَّ جاءَت الرِّسالة الخاتمة بالأَحسن، أَبقَت القَصاص حَقاً لكن فَتَحت باب العَفو والدِّية ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 178]، وسَمَّى القرآن هذا التَّحَوّل صَريحاً ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: 178]. فكَلمة «تَخفيف» تَعني أَن ما قَبله كان أَثقَل، وكَلمة «رَحمة» تَعني أَن الجَديد لا يَكتَفي بالعَدل الانتقامي بَل يَتَجاوزه إلى الإصلاح الاجتماعي. وهذا هو الأَحسن في مستَوى ما بَين الرسالات، لأَن الإنسان تَطَوَّر فتَطَوَّر التَّشريع معه من مَقام الرَّبّ المتَفاعل مع الزَّمن، دون أَن يَمَسّ ثابت العَدل الإلهي المطلق.

6 ـ المرتبة الثانية: الأَحسن في الكَونيات (تَكَشّف النَّصّ عَبر الزَّمن)

النَّصّ القرآني الثابت يُنتج في كلّ مَرحلة فهوماً كَونية متَصاعدة لم يَبلغها من سَبَق، لا لأَن النَّصّ تَغَيَّر بَل لأَن الإنسان المتَدَبّر تَعَمَّق وارتَقى. يَقول الله تعالى ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فُصّلَت: 53]. فصياغة «سنُريهم» وَعد مستَقبلي متَدَرّج، الآيات الكَونية مَوجودة منذ الأَزَل لكنّ التَّبَيّن يَتَصاعَد بتَصاعد علم الإنسان وأَدواته المعرفية. فما فَهمه الأَوائل من آيات الخَلق والنَّفس والآفاق كان أَحسَن ما أَتاحَته بَصيرتهم في زَمانهم، وما يَفهَمه المتَدَبّر اليَوم بأَدوات العلم الحَديث أَحسَن ممَّا كان، والنَّصّ هو ذاته لم يَتَغَيَّر. وهذا التَّكَشّف المتَصاعد هو مجال الربوبية بامتياز، يَقول تعالى ﴿قَدْ جَاءَكُم بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾ [الأَنعام: 104]. فالبَصائر تَأتي من الرَّبّ، من المَقام المتَفاعل مع الزَّمن، وتَتَكَشَّف بحَسب قُدرة الإنسان على الإبصار في زَمنه. ومن استَكبر عن قَبول ما يَتَكَشَّف من فَهم جَديد للآيات الكَونية بحُجَّة أَن السابقين لم يَقولوا به، فقَد أَغلَق على نَفسه باب الهُدى الربوبي المتَجَدّد.

7 ـ المرتبة الثالثة: الأَحسن في التَّشريعات (الثابت الجَوهري والمتَغَيّر التَّطبيقي)

وهذه المرتبة هي الأَدَقّ والأَجرأ. أَن التَّشريع الواحد في الرِّسالة الواحدة يَحمل في بنيته الداخلية ثابتاً جَوهرياً من مَقام الله ومتَغَيّراً تَطبيقياً من مَقام الرَّبّ يَتَفاعل مع أَدوات كلّ عَصر وثَقافته. فالله أَنزل المفهوم الجَوهري المطلق، وأَودع في الرِّسالة مرونة ربوبية تُحاكي كلّ أُمّة بزَمانها دون أَن تَمَسّ الجَوهر بشَيء. ومن تَمَسَّك بشَكل التَّطبيق التاريخي وأَهمَل المفهوم الجَوهري، فقَد جَمَّد الربوبية المتَكَشّفة وحَوَّل التَّشريع الحَيّ إلى أَثَر تاريخي. وأَبلَغ ما يُجَلّي هذا القانون ثَلاثة نَماذج متَدَرّجة في دلالتها.

النَّموذج الأَوَّل: شُهود الشَّهر

أَمَر القرآن بالصِّيام لمن شَهد الشَّهر بقَوله ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: 185]. والثابت هو ضَبط دُخول الشَّهر وخُروجه بدقَّة موثوقة. أَمّا آلية الإثبات فهي المتَغَيّر الربوبي المتَفاعل مع أَدوات كلّ عَصر. ففي عَصر الصَّحابة كانت رُؤية الهلال بالعَين المجَرَّدة أَوثَق وَسيلة إثبات متاحة فاعتُمدَت، وفي عَصرنا أَصبَح الحساب الفَلَكي الدَّقيق يُحَدّد دُخول الشَّهر بدقَّة

تَفوق العَين بآلاف المرَّات وبلا خِلاف ولا اضطراب. فمن تَمَسَّك بالرُّؤية البَصَرية وَحدها وأَهمَل الحساب الفَلَكي، فقَد تَمَسَّك بآلية عَصر وتَرَك مَقصد النَّصّ، لأن النَّصّ لم يَقل «انظروا بأَعينكم» بَل قال «شَهد الشَّهر»، والشُّهود اليَوم أَوثَق وأَدَقّ بالحساب.

النَّموذج الثاني: التَّوثيق والإشهاد

أَمَر القرآن بالتَّوثيق في المعاملات بقَوله ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرة: 282]، وكَشَف عن مَقصده صَريحاً ﴿ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾ [البقرة: 282]. فالثابت هو إثبات الحَقّ ورَفع النِّزاع ببَيّنة موثوقة، والنَّصّ نَفسه كَشَف عن هذا المَقصد بثَلاث عبارات. أَقسَط أَي العَدل المحَقَّق، وأَقوَم للشَّهادة أَي الدقَّة القانونية، وأَدنى أَلا يَرتاب أَي رَفع النِّزاع المستَقبلي. أَمّا الشاهدان فكانا في عَصر الصَّحابة أَوثَق آلية إثبات متاحة. وفي عَصرنا التَّوقيع الرَّسمي والخَتم المؤَسَّسي وتَسجيل العُقود في دَوائر التَّوثيق القانونية هي الأَقسَط والأَقوَم للشَّهادة والأدنى أَلا يُرتاب، وهي بالضَّبط العبارات التي استَخدَمها النَّصّ ليَكشف عن مَقصده لا عن شَكله. فمن اشتَرَط شاهدَين بَصَرياً في عَصر المؤَسَّسات الموَثِّقة، فقَد تَمَسَّك بقشرة النَّصّ وأَهمَل لُبَّه.

النَّموذج الثالث: الإملاق وحَقّ الأَجيال

نَهى القرآن عن إدراج الأَولاد في الإملاق بقَوله ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ [الأنعام: 151]. والإملاق هو الفَقر والحاجة إلى أَيديهم العاملة، فكان إدراج الأَطفال في العَمل الدُّنيوي المبَكّر إهداراً لحَقّ الطُّفولة وحَقّ التَّعليم وإماتةً لإمكاناتهم. والثابت الجَوهري هو صَون حَقّ الأَجيال في النُّموّ الإنساني الكامل. أَمّا المتَغَيّر فهو شَكل هذا الإملاق عَبر الزَّمن. ففي الجاهلية كان إدراج الأَطفال في العَمل بَدَلاً من تَعليمهم، وفي عَصرنا يَتَجَلّى الإملاق في تَسليم الأَجيال لمناهج تُنتج الجَهل وتُكَرّس التَّقليد الأَعمى وتُغلق باب التَّفَكّر والوَعي بحَقائق الوُجود. فمن رَبَّى جيلاً على الجَهل وأَغلق أَمامه باب المعرفة، فقَد أَملَق بأَولاده وأَهدَر حَقَّهم الإنساني الجَوهري الذي صانَه النَّصّ.

8 ـ الأحسن في تفصيل الثوابت وتجدّد الفهم

ولا تقتصر منظومة الأحسن على الارتقاء الفرديّ العمليّ، بل تمتدّ إلى تفصيل الثوابت المشتركة وتجدّد الفهم عبر الزمن. فالأحسن في هذا المجال هو ما يفصّل به رب العالمين الكلّيات الثابتة تفصيلاً يحاكي المجتمع، ويرتقي بمستوى العدل، وينظّم الفرد والمجتمع بما يلائم كلّ عصر. ولذلك يقول تعالى ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ [الزُّمَر: 55]، فاختار النصّ نسبة المنزّل إلى الرب تحديداً، لأنّ الرب تدبيرٌ سنّيّ، تفاعلٌ زمنيّ يحاكي التطوّر والتغيّر الثقافيّ المجتمعيّ. فأحسن ما أُنزل هو التفصيل الربوبيّ الأحدث للثوابت المشتركة، أي المنهاج المتجدّد عبر الرسالات، لا الجمود الرجعيّ الذي يغلق النصّ على فهم زمنٍ واحد. ومن جمد على فهم زمنٍ سابق، خالف سنّة الأحسن الربوبية. ومن انخرط في الأحسن، تكشّف له النصّ بصورةٍ تحاكي عصره وتخدم تطوّره، دون أن يخرج عن إحكام الكلّيات الإلهية الثابتة، ودون أن يمسّ المستجدّ الخاصّ المنسوب لله محكمه وتفصيله.

9 ـ الأَحسن كمنهج حضاري

والأَحسن بهذه البنية ليس مفهوماً فَردياً فقَط، بَل منهج حضاري شامل. فحين يَنخَرط الفَرد في سنّة الأَحسن، يَرتَقي بنَفسه. وحين يَنخَرط المجتَمع فيها، يَرتَقي بحضارته. وحين تَنخَرط الإنسانية فيها، تَرتَقي بزَمنها. والقرآن بهذه السنّة يَفتَح للإنسان أُفُقاً مفتوحاً للارتقاء، لا سَقف له إلا حُدود طُموحه وصدق طَلَبه. ومن انخَرط في الأَحسن وَجد نَفسه دائماً في تَجَدّد، لا يَقف عند حَدّ بَل يَطلب ما هو أَفضل، فيَنفَتح له المستَقبل بمعنى وفعل وحضارة.

10 ـ التَّتويج البنيوي: الأَحسن المنسوب لله صفة ملازمة لا تُحاكي الزَّمن

وثَمَّة بُعد بنيوي بالغ الإحكام يُكَمّل منظومة الأَحسن. فالأَحسن حين يُنسب لله، لا يُحاكي الزَّمن ولا يَتَجَدَّد عَبره، بَل يَكون صفة ملازمة للفعل الإلهي، فيَتَّحد الأَحسن بالفعل اتّحاداً ذاتياً. فما يَصدر عن الله أَحسن في ذاته، لا يَنتَظر زَمناً ليَتَكَشَّف

أحسن، ولا يَخضع لمقاييس مقارنة لأنه المقياس ذاته. ويَتَجَلَّى هذا في خَلق الله، يَقول تعالى ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: 7]. وقَد جاء الفعل ماضياً «أَحسن»، للدِّلالة على أن الخَلق رَغم تَدَرّجه الوُجودي من طين إلى إنسان، كان هذا التَّدَرّج هو الأحسن حينما أَقَرّه الله قَبل أَن يَكون ويَتَبَلوَر في الواقع. فجَوهر الأَحسن في خَلق الله ثابت في علمه المطلق، تَتَجَلَّى مَراحله في الزَّمن لكنّ كَونها أَحسن قَديم بقدمه. ويُؤَكّد هذا قَوله تعالى ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: 14]. فاسم التَّفضيل «أَحسن الخالقين» منسوب لله بصورة ملازمة، لا تَنتَظر تَطَوّراً ولا تَتَجَدَّد، بَل هي صفة ذاتية للفعل الإلهي. ومثله في القرآن نَفسه، يَقول تعالى ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ﴾ [الزُّمَر: 23]. فالقرآن «أَحسن الحَديث» نِسبةً لله، صفة ملازمة لا تَتَغَيَّر بزَمن أَو فَهم، لأَن المنزّل هو الله الذات المطلقة، فجاء الأَحسن صفة ذاتية للنَّصّ في إطلاقه.

11 - الخَلاصة الجامعة لمنظومة الأَحسن

ومن هنا تَكتَمل منظومة الأَحسن في القرآن. فالأَحسن المنسوب لله صفة ملازمة ثابتة فَوق الزَّمن، تَدلّ على أَن ما يَصدر من الذات المطلقة أَحسن في ذاته. والأَحسن المنسوب للرَّبّ سنّة وُجودية تَتَجَلَّى عَبر الزَّمن في ثَلاث مَراتب، الأَحسن بَين الرسالات (التَّدَرّج التَّشريعي بَين الأُمم)، والأَحسن في الكَونيات (تَكَشّف النَّصّ عَبر تَصاعد علم الإنسان)، والأَحسن في التَّشريعات (الثابت الجَوهري والمتَغَيّر التَّطبيقي عَبر الأَجيال). والأَحسن المنسوب للإنسان فعل اختياري يَنخَرط فيه ليَرتَقي بنَفسه ومجتَمعه. والثَّلاثة معاً تَكشف منظومة محكمة، الأَحسن الإلهي ثابت في علم الله، يَتَجَلَّى ربوبياً في الزَّمكان بمَراتبه الثَّلاث، يَنخَرط فيه الإنسان فعلاً وارتقاءً. وهذا هو معنى كَون القرآن ﴿أَحسَن الحَديث﴾، لأَنه الوَحيد الذي يُنتج الأَحسن في المراتب جَميعها دون أَن يَتَغَيَّر حَرف واحد من نَصّه.

5.5.3.9 خَلاصة القسم الأَوَّل

1. الأَساس الوُجودي الجامع

من تَكامل المباحث السابقة في هذا القسم، تَنبَثق منظومة محكمة تُؤَسّس فَهم الطاعة على أَساس وُجودي صارم. فالقرآن لا يَعرف ترادفاً بَين الأَسماء، ولا تَنويعاً عَفوياً في الصِّيَغ، بَل بنية محكمة كلّ كَلمة فيها لها مَوقعها ومضمونها. وقَد كَشَفَ هذا القسم أَن التَّمييز بَين الذات والمَقامَين الوَظيفيَّين هو المفتاح الأَوَّل لفَهم بنية التَّشريع كلّه، وأَن من اختَزَل هذا التَّمييز فاتَه فَهم الفَرق بَين الطاعة والاتّباع، وفاتَه فَهم الفَرق بَين السنن الجارية والتَّدَخّل المباشر.

2. التَّمييز بَين الذات والمَقامَين الوَظيفيَّين

تَأَسَّس في هذا القسم أَن الله اسم الذات المطلقة خارج الزَّمكان، فَوق كلّ مَقام وَظيفي. وأَن الإله مَقام لله الوَظيفي للدِّلالة على الهدى وإيصاله. وأَن الرَّبّ مَقام لله الوَظيفي للتَّدبير في الوُجود. والمَقامان ليسا ذاتَين منفصلَتَين، بَل تَجَلّيان لإرادة الذات الواحدة في وَظيفَتَين متكاملَتَين. وفَهم هذا التَّمييز يَفتَح للقارئ كلّ ما يَأتي بَعده، فيَعرف لماذا تَأتي الأَفعال بصياغات متَنَوّعة، ولماذا يُنسب التَّشريع تارةً لله وتارةً لرَبّ العالمين.

3. الضابط اللُّغوي بَين الطاعة والاتّباع

وكشَفَ القسم أَن الطاعة في القرآن تَرتَبط باسم الله، لا بمَقام الرَّبّ مباشرةً، لأَن الطاعة استجابة إلزامية للأَمر المطلق الصادر عن المَصدر الأَعلى. وأَن الاتّباع لا يُنسب إلى الذات الإلهية مباشرةً، بَل دائماً لما أُنزل منها، لأَن الاتّباع بطبيعته يَستَلزم مساراً يُسار خَلفه، وهذا المسار هو التَّنزيل المتَكَشّف لا الذات المطلقة. وهذا الضابط اللُّغوي ليس تَنويعاً بَلاغياً، بَل بنية وُجودية محكمة تَعكس حَقيقة العَلاقة بَين الإنسان والذات الإلهية.

4. القاعدة الكُبرى في تَوزيع الأَفعال

ومن أَدَقّ ما تَأَسَّس في هذا القسم القاعدة الكُبرى التي تَكشف بنية الخطاب القرآني. فآيات الله تَدلّ على الكُلّيات والإجمال في الوَصف، لا على تَفاعل آني، تَأتي اسمية تَدلّ على هُوية إلهية ثابتة، أَو فِعلية تَدلّ على سنن كَونية متَكَرّرة. وآيات الرَّبّ تَدلّ على التَّصريف والتَّدبير في الزَّمكان، تَأتي اسمية تَدلّ على هُوية ربوبية في الكَون، أَو فِعلية تَدلّ على تَفعيل وُجودي في لحظة محَدَّدة. والكُلّيات والإجمال لله، والتَّصريف والتَّدبير لرَبّ العالمين، والذات الواحدة تَتَجَلَّى في المَقامَين بصورة متكاملة.

5. الإفراد والمثنى الوظيفي في الخطاب الإلهي

وكَشَف القسم أَن الخطاب الإلهي يَأتي بثَلاث صِيَغ متَكاملة. الإفراد المنسوب لله للذات المطلقة في إطلاقها التَّوحيدي والتَّشريعي. والإفراد المنسوب لرَبّ العالمين للمَقام الربوبي في تَدبير الوُجود. والمثنى الوظيفي «إنا/نَحن» للذات في مَقام ربوبيتها، تَجمع البُعدَين معاً. وهذا التَّمييز اللُّغوي يَعكس البنية الوُجودية ذاتها، يَكشف للقارئ مستَوى الخطاب ومَقامه في كلّ آية.

6. البَصائر والسنن والتَّدَخّل

وتَأَسَّس في القسم أَن البَصائر إدراكات معرفية تَتَكَشَّف للإنسان من مَقام الرَّبّ، تَنفَتح بحَسب صدق طَلبه والتزامه بالنَّصّ وتَقواه العَملية. وأَن آلية الوُجود تَجري بنَوعَين متكاملَين، السنن الجارية بإذن الله ورَبّ العالمين، والتَّدَخّل المباشر بأَمره. وأَن إذن الله للسنن الكَبرى الكُلّية، وإذن الرَّبّ لسنن التَّدبير التَّفصيلي المتَجَلّية في الزَّمكان. وأَن التَّدَخّل المباشر يَأتي بالأَمر دون وَسيط سنني، حين تَقتَضي الحِكمة كَسر المعادلة المعتادة بمَشيئة إلهية خاصَّة.

7. منظومة الأَحسن

وكَشَف القسم في خاتمته أَن الأَحسن في القرآن سنّة وُجودية محكمة، أَودعها الله في الوُجود وفي خَلقه لتَكون آلية دَفع وارتقاء وتَوَسّع. وأَن منظومة الأَحسن تَأتي بثَلاث مَراتب متكاملة. الأَحسن المنسوب لله صفة ملازمة ثابتة فَوق الزَّمن. والأَحسن المنسوب للرَّبّ سنّة وُجودية تَتَجَلَّى عَبر الزَّمن وتُحاكي تَطَوّر الإنسان والمجتَمع. والأَحسن المنسوب للإنسان فعل اختياري ينخَرط فيه ليَرتَقي بنَفسه ومجتَمعه. والثَّلاثة معاً تَكشف منظومة محكمة للارتقاء الفَردي والحضاري.

8. الجِسر إلى ما بَعده

وبهذا الأَساس الوُجودي الذي تَأَسَّس في هذا القسم، يَنفَتح أَمام القارئ ما يَأتي بَعده في الفصل بصورة متكاملة. فحين يَدخل في تَفصيل الصِّيَغ الأَربع للطاعة (طاعة الله، طاعة الله ورَسوله، طاعة الرَّسول، طاعة الله وطاعة الرَّسول)، يَحمل معه فَهم التَّمييز بَين الذات والمَقامَين، وفَهم القاعدة الكُبرى في تَوزيع الأَفعال، وفَهم منظومة الأَحسن. ومن لم يَستَوعب هذا الأَساس، قَرأ الصِّيَغ الأَربع قراءة سَطحية فاتَه فيها الفَتح البنيوي. ومن استَوعبه، انفَتَحت له الصِّيَغ كَما تَنفَتح المنظومة المحكمة لمن يَعرف مفاتيحها.

5.5.4 خارطة الطاعة في القرآن: خَمس صِيَغ بنيوية متَكاملة

5.5.4.1 تَمهيد القسم

تَأَسَّس في القسم السابق (5.5.3) الأَساس الوُجودي الذي تَقوم عَليه منظومة الطاعة، من التَّمييز بَين الذات والمَقامَين الوَظيفيَّين، إلى الفَرق بَين الطاعة والاتّباع، إلى القاعدة الكُبرى في تَوزيع الأَفعال بَين الكُلّيات الإلهية والتَّدبير الربوبي. وعلى هذا الأَساس يَنفَتح القسم الثاني الذي يَدخل في تَفصيل صِيَغ الطاعة في النَّصّ القرآني.

1 ـ بنية الصِّيَغ الخَمس

ولا يَعرف القرآن صياغة واحدة للطاعة، بَل يُمَيِّز بدقَّة محكمة بَين خَمس صِيَغ متَمايزة في بنيتها اللُّغوية، ومضمونها التَّشريعي، ومخاطَبيها، ووَظيفتها البنيوية. وهذه الصِّيَغ ليست تَنويعاً بَلاغياً، ولا ترادفاً أُسلوبياً، بَل بنية محكمة كلّ صياغة فيها لها مَوقعها ومضمونها وسياقها الذي لا تَنوب عَنه صياغة أُخرى. ومن لم يَفطن لهذا التَّمييز، خَلط بَين الصِّيَغ، ففاتَه فَهم بنية التَّشريع كلّه، وفاتَه فَهم كَيف يُخاطب القرآن المؤمن بالرِّسالة المحمَّدية تَحديداً، وكَيف يُخاطب المجتَمع المتَعَدّد المللي تَحت سَقف الدَّولة الجامعة، وكَيف يُخاطب من ليس من المؤمنين بالرِّسالة في انخراطه مع المنظومات الفاسدة.

2 ـ التَّدَرّج من الخاصّ إلى العامّ

والصِّيَغ الخَمس التي يُمَيِّز القرآن بَينها، تَتَدَرَّج من الخاصّ إلى العامّ، ومن التَّشريع التَّفصيلي إلى البناء المَدَني الجامع. الصيغة الأُولى «الله ورَسوله» بإضافة الضَّمير، تَخصّ التَّشريع التَّفصيلي للمؤمنين بالرِّسالة المحمَّدية.

والصيغة الثانية «الله والرَّسول» بواو العطف على المفرد دون تكرار الفعل، تخصّ شرط القيادة المدنية وطاعة ولاة الأمور، إذ تشترط في الوليّ الائتمار بكتاب الله والالتزام بالنظام المدنيّ الجامع، فتنزع الشرعية عمّن تولّى عن هذا الائتمار وانخرط في منظومة فاسدة.

والصيغة الثالثة «أَطيعوا الله وأَطيعوا الرَّسول وأُولي الأَمر منكم» بتَكرار فعل الطاعة، تَخصّ المجتَمع المؤمن الذي فيه أُولو أَمر منهم، فتَتَوَزَّع الطاعات على ثَلاث مَجالات متَكاملة.

والصيغة الرابعة «أَطيعوا الله وأَطيعوا الرَّسول» بتَكرار الفعل دون ذِكر أُولي الأَمر، تَخصّ الخطاب المَدَني للدَّولة الجامعة المتَعَدّدة المللي. والصيغة الخامسة «أَطيعوا الرَّسول» منفردة، تَخصّ مَجال الفِكر والمعرفة والوَعي وبناء النظام المَدَني، وهي مفتوحة لكلّ الناس.

3 ـ المنهج المتَدَرّج للقسم

ولفَهم هذه الصِّيَغ الخَمس، يَنبَغي أَوَّلاً تَأسيس مفهوم «طاعة الله» وحدها وما تَدلّ عَليه من ثوابت أَزَلية مشتَركة بَين كلّ الرسالات. ثُمَّ تَأسيس مفهوم التَّشريع المستَجَدّ في الرِّسالة المحمَّدية الذي يُمَثِّله الضَّمير في «رَسوله». ثُمَّ دَمج البُعدَين لاستيعاب صياغة «الله ورَسوله». ثُمَّ تَعريف «الرَّسول» المعَرَّف بـ«الـ» وما يَحمله من مَجال جامع للفِكر وبناء الدَّولة. ثُمَّ استيعاب الصِّيَغ المتَدَرّجة الأُخرى في سياقاتها. وهذا التَّدَرّج المنهجي يَكشف للقارئ كلّ صياغة من أَجزائها قَبل أَن يَراها مدمَجة، فتَكون البنية النهائية واضحة محكمة لا تَلتَبس.

4 ـ قاعدة بنيوية لافتة: «أَطيعوا الله» منفردة لا تَرد في القرآن

ويَنبَغي التَّنبيه على قاعدة بنيوية لافتة، وهي أَن صياغة «أَطيعوا الله» منفردة دون اقتران بالرَّسول، لا تَرد في القرآن قَطّ في صيغة الأَمر الفَوري. وهذا اطِّراد بنيوي مقصود، لأَن الطاعة فعل لحظي للمخاطَب الحاضر، يَستَلزم منظومة مكتَملة في الزَّمكان يَستَجيب لها الإنسان فَوراً، والله الذات المطلقة فَوق الزَّمكان. والاطِّراد القرآني يَكشف أَن الطاعة لله تَأتي دائماً مقترنة بحامل وُجودي يُجَلِّيها في الواقع، إمّا «رَسوله» المضاف، أَو «الرَّسول» المعَرَّف، أَو «وأُولو الأَمر» المنبَثقون من المؤمنين. أَمّا الإيمان بالله فيَأتي مباشرةً دون حامل، لأَنه فعل قَلبي مستَمرّ يَتَّصل بالذات في إطلاقها، لا فعلاً لحظياً يَستَلزم استجابة فَورية في الزَّمن.

5 ـ الجِسر إلى الأَقسام التالية

وعلى هذا الأَساس البنيوي، تَنفَتح الأَقسام التالية في تَدَرّج محكم. يَبدأ القسم بتَأسيس مفهوم التَّشريع الثابت لله، ثُمَّ مفهوم المستَجَدّ المضاف في الرِّسالة المحمَّدية، ثُمَّ يَدمج البُعدَين في صياغة «الله ورَسوله»، ثُمَّ يَنتَقل إلى تَعريف «الرَّسول» المعَرَّف ووَظيفته الجامعة، ثُمَّ يُفَصّل الصِّيَغ المتَدَرّجة الأُخرى في سياقاتها الوُجودية. ومن قَرأ هذا القسم بهذا التَّدَرّج، خَرج منه بمنظومة محكمة تَستَوعب كلّ صياغة في القرآن، وتَفتَح للقارئ بنية التَّشريع كلّه على أُسُس وُجودية صارمة لا تَلتَبس.

5.5.4.2 *طاعة الله: التَّشريع الثابت الأَزَلي المشتَرك بَين كلّ الرسالات*

1 - المبدأ الجامع

تَنفَتح خارطة الطاعة في القرآن من القاعدة الجَوهرية الأُولى، وهي طاعة الله بثَوابتها الأَزَلية. وهذه الطاعة تَخصّ ما هو فَوق الزَّمن، فَوق الرسالات، فَوق الملل، فَوق الأَعراق، فَوق الجغرافيا. هي الكُلّيات الأَخلاقية والتَّشريعية المنسوبة لله الذات المطلقة التي لا تَتَغَيَّر باختلاف الزَّمن، ولا تَنسَخها رسالة، ولا تُلغيها شريعة. تَنزل مع كلّ نَبيّ، وتَبقى ثابتة عَبر كلّ مَلَّة، وتُشكّل الجَوهر المشتَرك الذي تَلتَقي عَنده كلّ الرسالات السَّماوية من نوح إلى محمد.

2 - الأساس البنيويّ للنِّسبة لله

وأساس نسبة هذه الثوابت لله مباشرةً يعود إلى ما تأسّس في 5.5.3.4 من القاعدة الكبرى، وهو أنّ ما ينسبه النصّ لله من تشريعات يحمل صفة الكلّيات والإجمال فوق الزمكان. فالله الذات المطلقة لا تتعلّق بزمن بعينه، ولا تخصّ ملّة دون أخرى في محكم كلّياتها، وما يُنسَب لله مباشرةً يكون بطبيعته عابراً للزمن في جوهره، شاملاً لكلّ البشر، أزلياً ثابتاً لا يتزعزع.

وينضمّ إلى هذه الكلّيات الأزلية المستجدُّ التشريعيّ الخاصّ بكلّ رسالة، أي شرعتها التي تميّزها عمّا سبقها، فهو منسوبٌ إلى الله محكمه وتفصيله معاً، لأنّ الرسالة تُنزل إحكامه وتفصيله في زمنٍ واحدٍ بلا فاصلٍ يستدعي النسبة الربوبية، كما يتأسّس في 5.5.4.3.

أمّا تفصيل الثوابت المشتركة عبر الزمن، أي المنهاج الذي يفصّل به رب العالمين الكلّيات الجامعة بما يحاكي كلّ عصر، فيُنسَب للرب في تدبيره الزمكانيّ، لقوله تعالى ﴿وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [يونس: 37]، إذ بين إحكام الكلّية وتفصيلها في الزمن فاصلٌ تجري عليه سنن التدبير الربوبيّ. وهذا التوزيع البنيويّ يكشف أنّ الكلّيات الأزلية ومستجدَّها الخاصّ لله، وتفصيلَ الثوابت المشتركة للرب في تدبيره عبر الرسالات.

3 - المرجعية القرآنية للثَّوابت

ويتجلّى هذا الأساس البنيويّ في عدّة مراجع قرآنية صريحة، تُجمع فيها الثوابت في صياغات جامعة مكرّرة عبر السور. منها الوصايا الجامعة في سورة الأنعام. وقبل تلاوتها يكشف النصّ إحكامها ونسبةَ تحريمها إلى الله الذات صراحةً، يقول تعالى ﴿قُلْ هَلُمَّ شُهَدَاءَكُمُ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَٰذَا﴾ [الأنعام: 150]، فنُسب أصل التحريم إلى «الله» في مقام إحكامه الأزليّ. ثمّ تأتي التلاوة التفصيلية بصيغة الخطاب الحاضر والفعل المحاكي لزمن التنزيل، يقول تعالى ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: 151]، ويكمل ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: 152].

ولا تناقض بين نسبة التحريم إلى «الله» في الآية السابقة وإلى «ربكم» في التلاوة، بل هو عين التوزيع البنيويّ الذي تأسّس في القاعدة الكبرى. فمحكم الوصايا وأصل تحريمها منسوبٌ إلى الله الذات، لأنّه ثابتٌ أزليٌّ فوق الزمن ﴿أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ﴾؛ أمّا تلاوتها وتفصيلها في الخطاب الحاضر ﴿تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ﴾ فجاء بصيغةٍ فعليةٍ تحاكي فترة التنزيل، فناسبه مقام الرب، إذ الرب مقام التدبير الذي يفصّل الثابت ويتلوه على الناس في زمنهم. فالجوهر لله، وتفصيله المتنزّل المتلوّ في الزمن للرب، على ما تقدّم.

والأمر اللاحق بصياغة الصراط المستقيم ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: 153]، يكشف أنّ هذه الوصايا هي الصراط المستقيم الذي يجمع كلّ الرسالات. وتتكرّر

صياغات قريبة في سورة الإسراء [22-39]، وفي سورة النحل [90] التي تجمع الكلّيات في عبارة محكمة منسوبة إلى الله صراحةً ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾، فجاء المحكم الكلّي منسوباً إلى «الله» الذات، تأكيداً للتمييز نفسه.

4 ـ الثَّوابت التَّشريعية الأَزَلية

وعلى ضَوء هذه المرجعية البنيوية، يُمكن استقراء أَبرز الثَّوابت التَّشريعية الأَزَلية، على سَبيل المثال لا الحَصر، فالاستقراء التَّفصيلي قَد يَكشف ثَوابت أُخرى تَدخل في نَفس البنية، لكنّ ما يَأتي يُمَثّل الجَوهر المشتَرك الذي تَتَّفق عَليه كلّ الرسالات. وتَتَوَزَّع هذه الثَّوابت في مَجالات متكاملة تَشمل العَلاقة بالله، وحُرمة النَّفس، وبناء الأُسرة، وحِفظ المال والأَمانة، والقَول والشَّهادة، والعَلاقات الاجتماعية، والإيمان بالغَيب.

5 ـ تَفصيل الثَّوابت

وفيما يَلي أَبرز هذه الثَّوابت:

التوحيد المطلق ـ عدم الإشراك ـ تحريم القتل بغير حقّ ـ حرمة الانتحار ـ القصاص العادل ـ الإحسان للوالدين ـ حقّ الأولاد في التربية والإعالة الصحيحة ـ حفظ الأنساب وتحريم الزنا ـ حفظ مال اليتيم ـ العدل في الكيل والميزان ـ أداء الأمانات ـ الوفاء بالعهد ـ العدل في القول والشهادة ـ عدم شهادة الزور ـ العدل بين الناس في الحكم ـ عدم البغي والظلم ـ الإحسان ـ تحريم الفواحش ظاهراً وباطناً ـ حرمة الربا ـ الإيمان باليوم الآخر والحساب ـ الإيمان بالكتب والرسل.

وهذه الثوابت جنسٌ واحد في طبيعتها، فهي أحكامٌ كلّية مانعة تصون الحدّ الأدنى لقيام الاجتماع الإنسانيّ، لا تقبل التساهل ولا العبث في تطبيقها، يشترك في العصمة بها كلّ المؤمنين بالله من نوح إلى محمد. وليست الشعائر التعبّدية كالصلاة والصيام والحجّ منها، وإن اشتركت الرسالات في أصل التوجّه العباديّ لله، إذ الشعائر تطبيقاتٌ فرديةٌ واجتماعية تتمايز صورتها ومناسكها بكلّ رسالة، فتنتمي إلى الشرعة الخاصّة المنسوبة لله محكمها وتفصيلها، لا إلى الموانع الحكمية الجامعة، كما يتأسّس تفصيلها في 5.5.4.4.

6 ـ خصائص الثَّوابت الأَزَلية

وتَتَّسم هذه الثَّوابت بخَمس خَصائص بنيوية تَكشف انتماءَها للذات الإلهية فَوق الزَّمكان.

أَوَّلاً، العالمية، إذ تَخاطب البَشَر جَميعاً بصرف النَّظَر عن انتمائهم الديني أَو العِرقي أَو الزَّمني، فهي صالحة لكلّ زَمان ومَكان.

ثانياً، الثَّبات، إذ لا تَتَغَيَّر باختلاف الرسالات، فما حُرّم في رسالة نوح يَبقى محَرَّماً في رسالة محمد، وما أُمر به في رسالة موسى يَبقى مأموراً به في كلّ الرسالات اللاحقة.

ثالثاً، الأزلية، إذ ينبع محكمها من الذات الإلهية المطلقة فوق الزمن، فجوهرها لا يتبدّل ولا يُنسَخ ولا يخضع لتعديلٍ ظرفيّ يمسّ أصله. غير أنّ ثباتها في المحكم لا يمنع تجدّد تفصيلها الربوبيّ وتكشّف زاوية إدراكها عبر الزمن، إذ يفصّل رب العالمين هذه الكلّيات الثابتة تفصيلاً يحاكي كلّ عصرٍ دون أن يمسّ جوهرها، كما يتأسّس في القاعدة الكبرى (5.5.3.4). فالثابت أزليٌّ في محكمه، متجدّدٌ في تفصيله وفي بصيرة الإنسان به، لا يتناقض الوصفان لاختلاف متعلَّقهما: الأزلية للجوهر، والتجدّد للتفصيل والإدراك.

7 ـ التَّمييز عن المستَجَدّ التَّشريعي

ويَنبَغي التَّمييز الدَّقيق بَين هذه الثَّوابت الأَزَلية وبَين التَّفاصيل التَّشريعية المستَجَدَّة التي تَخصّ كلّ رسالة. فالثَّابت يَدخل في معنى «الله» في صياغات الطاعة، والمستَجَدّ يَدخل في معنى «رَسوله» المضاف إذا كان من تَشريع الرِّسالة المحمَّدية، أَو في

معنى «شَرعَتها ومنهاجها» إذا كان من تَشريع رِسالة سابقة. ولكلّ رسالة منهاج خاصّ في تَطبيق هذه الثَّوابت بحَسب ظَروفها الزَّمكانية، لكنّ الثَّوابت نَفسها تَبقى محفوظة لا تُمسّ.

ومثال ذلك، تَوحيد الله وعَدم الإشراك به هو الثابت الأَوَّل والأَصل الجامع الذي يَنبَني عَليه كلّ ما سواه، وهو مشتَرك بَين كلّ الرسالات بصياغة قاطعة، يَقول تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: 25]، فالتَّوحيد جَوهر كلّ رسالة منذ نوح إلى محمد، لا تَستَثني منه رسالة ولا تُلغيه شريعة. وعلى مثال ذلك أَيضاً، تَحريم القَتل بغَير حَقّ ثابت أَزَلي مشتَرك بَين كلّ الرسالات، لكنّ تَفاصيل القَصاص وإجراءاته تَختَلف بَين الرسالات. وتَحريم السَّرقة ثابت أَزَلي، لكنّ تَفاصيل العُقوبات والتَّطبيق تَختَلف بَين الرسالات. وتَحريم الزّنا ثابت أَزَلي، لكنّ تَفاصيل أَحكامه وحُدوده تَختَلف بَين الرسالات. وهكذا كلّ ثابت أَزَلي يَبقى محفوظاً في جَوهره، تَتَنَوَّع صُوَر تَطبيقه عَبر الرسالات بحَسب ما يُناسب كلّ زَمكان.

8 ـ النسبة البنيوية للثوابت

وكلّ ما تقدّم يؤكّد المعادلة البنيوية: الكلّيات الثابتة والمستجدّ الخاصّ لله، وتفصيل الثوابت المشتركة للرب. فحين يقول النصّ ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النَّحل: 90]، ينسب الثابت الكلّي لله مباشرةً. وحين يقول ﴿وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [يونس: 37]، ينسب تفصيل هذا الثابت للرب في تدبيره، لأنّ بين إحكام الكلّية وتفصيلها في الزمن فاصلاً تجري عليه سنن التدبير الربوبيّ. ويؤكّد القرآن هذه البنية في صياغة محكمة، يقول تعالى ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ [الزُّمَر: 55]، فأحسن ما أُنزل هو التفصيل الربوبيّ الأحدث للكلّيات الثابتة، منسوبٌ للرب في تدبيره الزمكانيّ، متدرّج عبر الرسالات في صورة أحسن متناسبة مع تطوّر الإنسان المعرفيّ والثقافيّ والاجتماعيّ. وآخر هذا التفصيل في الرسالة المحمدية يحاكي الإنسان في زمنه الخاتم. أمّا الشرعة، أي المستجدّ التشريعيّ الخاصّ بكلّ رسالة، فمنسوبة إلى الله محكمها وتفصيلها معاً، تنطوي تحت الكلّيات الأزلية ولا تخرج عنها. وعلى هذا الأساس تنبني خارطة الطاعة كلّها، حيث «الله» له الثوابت الأزلية والمستجدّ الخاصّ، و«رسوله» المستجد في الرسالة المحمدية و«الرسول» أو «أولو الأمر» يستدعون المنهاج وتفصيل الثوابت المتناسب مع كلّ سياق وجوديّ.

9 ـ خلاصة جامعة لطاعة الله

وعلى ضوء كلّ ما تقدّم، تتجلّى طاعة الله في القرآن بصورة محكمة، هي طاعة للكلّيات الأزلية المشتركة بين كلّ الرسالات، التي تمثّل الجوهر الأخلاقيّ والتشريعيّ للوجود الإنسانيّ. وهذه الطاعة لا تختصّ بملّة دون أخرى، ولا تُلغى برسالة لاحقة، ولا تتجزّأ بين الأزمنة. هي القدر المشترك الذي يجمع البشرية على الحدّ الأدنى من العدل والصلاح والتوحيد، ويتيح الالتقاء الإنسانيّ فوق الفوارق الديانية والعرقية والثقافية. ومن أطاع الله بهذه الكلّيات الأزلية، فقد دخل في الإسلام لله بمعناه الجامع ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19]، الذي يستوعب كلّ من أسلم وجهه لله من نوح إلى محمد ومن آمن بهم.

ولا تستقلّ هذه الطاعة بذاتها، إذ لا ترد في القرآن صياغة «أطيعوا الله» منفردة في صيغة الأمر، بل تأتي دائماً مقترنة بحامل وجوديّ يجلّيها في الزمكان، إمّا بصياغة «ورَسوله» المضافة في الخطاب الخاصّ بالمؤمنين بالرسالة المحمدية، أو بصياغة «والرَّسول» في الخطاب الموجَّه لمن ليس من المؤمنين بالرسالة، أو بصياغة «وأطيعوا الرَّسول وأولي الأمر منكم» في المجتمع المؤمن الذي فيه أولو أمر منهم.

والسبب البنيويّ لهذا الاطّراد القرآنيّ عميقٌ يتجاوز مجرّد ميكانيكية الفعل، يعود إلى بنية الرسالات الكبرى ووظيفتها في تطوّر الوعي الإنسانيّ. فالله يملك الكلّيات الأزلية المحكمات، خارج الوجود، واحدٌ أحدٌ لا يغيّر ثوابته، وإليه يُنسب المستجدّ الخاصّ بكلّ رسالة محكمه وتفصيله. ورب العالمين يفصّل هذه الكلّيات الثابتة تفصيلاً يتجلّى عبر الزمن، يدفع العقل الإنسانيّ للأمام، ويلائم تطوّره المعرفيّ والثقافيّ والاجتماعيّ. ولو أقرّ النصّ القرآنيّ صياغة «أطيعوا الله» منفردة دون اقتران، لكان قد شرّع الاكتفاء بالكلّيات دون مستجدّها الخاصّ ودون تفصيلها الربوبيّ المتجدّد، فألغى ضرورة الرسالات نفسها، وهدم وظيفة الرسل في دفع الوعي الإنسانيّ للأمام. وهذا تناقض بنيويّ لا يقع في القرآن، الذي أرسل الله فيه الرسل وأمر باتّباعهم والإيمان بهم.

فاقتران طاعة الله بحامل وجوديّ ضرورة بنيوية للحفاظ على منظومة التطوّر الإنسانيّ عبر الرسالات، حيث الكلّيات الأزلية تمثّل الأساس الذي لا يتزعزع، ويحمل «رَسوله» المضاف المستجدَّ الخاصّ المنسوب لله محكمه وتفصيله، ويستدعي «الرَّسول» المعرَّف و«أولو الأمر» تفصيلَ الثوابت الربوبيّ الذي يمثّل آلية الارتقاء الملائمة لكلّ زمن. وهكذا تكون منظومة الطاعة في القرآن مرآة بنيوية لمنظومة الوجود نفسها، حيث الذات الإلهية المطلقة فوق الزمن تُنزل كلّياتها ومستجدَّها الخاصّ، والربوبية تتجلّى في الزمن بتفصيل الثوابت لتدبير الإنسان وارتقائه. وهذا ما ينفتح في الأقسام التالية، حيث يؤسّس مفهوم المستجدّ التشريعيّ في الرسالة المحمدية، ثمّ يُدمج البُعدان في صياغة «الله ورَسوله»، ثمّ تُستوعب باقي الصيغ في سياقاتها.

5.5.4.3 التَّشريع المستَجَدّ في الرِّسالة المحمَّدية: مَجال «رَسوله» المضاف

1 ـ المبدأ الجامع

تَأَسَّس في القسم السابق مفهوم طاعة الله بثَوابتها الأَزَلية المشتَركة بَين كلّ الرسالات، وتَأَسَّس أَيضاً أَن هذه الطاعة لا تَستَقلّ بذاتها، بَل تَستَلزم بنيوياً اقتراناً بحامل وُجودي يُجَلّيها في الزَّمكان، حِفاظاً على وَظيفة الرسالات في دَفع الوَعي الإنساني للأَمام. وعلى هذا الأَساس، تَنفَتح القاعدة البنيوية الثانية، وهي التَّشريع المستَجَدّ الذي يَخصّ كلّ رسالة على حدة، ويَتَجَلَّى في الرِّسالة المحمَّدية بصياغة الإضافة «رَسوله». فالرَّسول حين يُضاف إلى الله بضَمير الإضافة، يَخرج عن المعَرَّف العامّ ليَكون رَسولَ الله المحَمَّدي تَحديداً، حامل التَّشريع المستَجَدّ في رسالته، الذي يُمَثّل آخر مستَجَدّ تَشريعيّ في الشَّرعة، منسوباً لله محكَمَه وتفصيلَه معاً، متَناغماً مع تَطَوّر الإنسان المعرفي والثَّقافي والاجتماعي، مع الاحتفاظ بانطوائه التامّ تَحت ثَوابت الله الأَزَلية.

2 ـ الأساس البنيويّ للمستجدّ التشريعيّ

وأساس المستجدّ التشريعيّ يعود إلى التفريق القرآنيّ الصريح بين الكلّيات الأزلية الثابتة وما يخصّ كلّ رسالة من شرعةٍ ومنهاج. يقول تعالى ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [المائدة: 48]. والآية تكشف بنية محكمة: الجوهر الإلهيّ الواحد ثابت، لكنّ الشرعة والمنهاج يتمايزان بين الرسالات. فالشرعة هي المستجدّ التشريعيّ الخاصّ بكلّ رسالة، منسوبةً لله محكمها وتفصيلها معاً؛ والمنهاج هو التفصيل الذي يفصّل به رب العالمين الكلّيات الثابتة المشتركة في زمن كلّ رسالة. والاختلاف ليس في الكلّيات الجامعة، بل فيما يخصّ كلّ رسالة من شرعةٍ ومنهاج، ابتلاءً للأمم فيما آتاها.

ويتجلّى هذا التمييز بأدقّ صورةٍ في آيةٍ تجمع طرفيه في نسقٍ واحد، يقول تعالى ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [يونس: 37]. فالآية تفصل بين وظيفتين متمايزتين. الأولى ﴿تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾، و«الذي بين يديه» هو المستجدّ الخاصّ بالرسالة، أي الشرعة المحمّدية التي تميّزها عمّا سبقها، وهي محلّ الخلاف بين الملل، فاحتاجت إلى تصديق. والمصدِّق لها هو القرآن نفسه ﴿مَا كَانَ هَٰذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَىٰ﴾، إذ هو الوجود بعينه وآياته الكونية التي تُبصَر وتُرى، فكان بيّنةً تصدّق المستجدّ التشريعيّ. والثانية ﴿تَفْصِيلَ الْكِتَابِ... مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾، وهو تفصيل الكلّيات الثابتة المشتركة، منسوبٌ للرب في تدبيره، لأنّ بين إحكام الكلّية وتفصيلها في الزمن فاصلاً تجري عليه سنن التدبير الربوبيّ.

فاجتمع في الآية الواحدة تمييزُ ثلاثةِ عناصرَ في نسقٍ متّسق: القرآن الذي لا يُفترى بوصفه المصدِّق الكونيّ البيّن، والمستجدّ الخاصّ «الذي بين يديه» بوصفه المُصدَّق المنسوب لله، وتفصيل الكلّيات الثابتة المنسوب لرب العالمين. وهذا التمييز عين ما تنبني عليه صياغات الطاعة، حيث «الله» يحمل الكلّيات ومستجدَّها الخاصّ، و«الرَّسول» أو «أولو الأمر» يستدعون تفصيل الثوابت الربوبيّ.

ويكشف هذا التوزيع بُعداً آخر في الانفتاح على الملل المتعدّدة، يقول تعالى ﴿وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ [الشُّورى: 15]. فقوله ﴿بِمَا

أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ﴾ إعلانُ إيمانٍ بالكلّيات الجامعة أمّ الكتاب المشتركة بين كلّ الرسالات؛ وقوله ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ يؤسّس العدل المدنيّ الجامع على هذه الكلّيات؛ وقوله ﴿اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ﴾ يكشف وحدة المصدر في تفصيل الثوابت المشترك، وإن تمايزت مناهجُ الملل وشرائعُها عبر الزمن؛ وقوله ﴿لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ﴾ يُقرّ لكلّ ملّة عملها بحسب منهاجها وشرعتها في زمنها؛ وقوله ﴿لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ﴾ ينفي التناقض الجوهريّ، إذ الاختلاف في تفصيل الثوابت والشرعة الخاصّة لا في الجوهر الكلّي؛ وقوله ﴿اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا﴾ يكشف الجمع على الكلّيات الأزلية المشتركة. وهذا الأساس البنيويّ القرآنيّ الصريح هو الذي ينبني عليه توزيع الطاعة بين «الله» و«رَسوله» في صياغات الطاعة المحمدية.

3 ـ مَجالات المستَجَدّ التَّشريعي

والمستَجَدّ التَّشريعي في الرِّسالة المحمَّدية يَتَوَزَّع على عِدَّة مَجالات بنيوية. منها مَجال النَّسخ والإنساء، يَقول تعالى ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: 106]. والنَّسخ والإنساء ليسا في الثَّوابت الأَزَلية لله، بَل في التَّفاصيل التَّشريعية للرسالات السابقة التي يُنسَخ بَعضها أَو يُنسى، منها ما يَأتي بخَير منه أَو مثله. ومنه مَجال التَّفاصيل التَّشريعية المستَحدَثة التي لم تَكن في رسالات سابقة بنَفس الصُّورة، كأَحكام الميراث التَّفصيلية في النساء، وأَحكام الزَّواج والطَّلاق، وأَحكام العُقود، وأَحكام المعاملات المالية. ومنه مَجال تَخفيف الأَحكام السابقة، كرَفع الإصر والأَغلال التي كانت على أَهل الكتاب ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: 157]. ومنه مَجال الإحلال الجَديد، كإحلال طَيّبات كانت محَرَّمة على أَهل الكتاب لظُلم منهم ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: 160].

4 ـ التَّفريق بَين «إليك» و«على» في الإنزال

ويَتَجَلّى التَّفريق البنيوي بَين الثابت والمستَجَدّ في صياغات الإنزال نَفسها. «أَنزَل إليك» يَخصّ المستَجَدّ التَّشريعي الذي يُنزَل خصيصاً للنَّبيّ محمد، يَقول تعالى ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ [المائدة: 48]، وقوله ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: 105]. أَمّا «أَنزَل على» فيَخصّ الثَّوابت العامَّة التي تُنزَل على البَشَرية كلّها عَبر الرّسالة، يَقول تعالى ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ [الزُّمَر: 41]. وهذا التَّفريق البنيوي يَكشف أَن الكتاب يَحمل بُعدَين: بُعداً موَجَّهاً للنَّبيّ خاصَّةً (المستَجَدّ)، وبُعداً موَجَّهاً للناس عامَّةً (الثَّوابت).

5 ـ خَصائص المستَجَدّ التَّشريعي

ويَتَّسم المستَجَدّ التَّشريعي بستّ خَصائص بنيوية تُمَيّزه عن الثَّوابت الأَزَلية.

أَوَّلاً، الخصوصية، إذ يَخصّ المؤمنين بالرّسالة المحمَّدية تَحديداً، ولا يُلزَم به أَهل الملل الأُخرى الذين لهم شَرعَتهم ومنهاجهم. **وثانياً**، التَّفصيل، إذ يَدخل في تَفاصيل تَشريعية دَقيقة تَتَجاوز الكُلّيات الأَخلاقية، كأَنصبة الميراث، وأَحكام الزَّواج والطَّلاق، ومناسك الحَجّ التَّفصيلية.

وثالثاً، القابلية للتَّجَدّد، إذ يَتَناسب مع الفترة الزَّمنية الخاتمة وما تَستَلزمه من تَشريعات تَخدم البَشَر في تَطَوّرهم الحضاري المستَقبَلي

ورابعاً، النِّسبة لله محكَمَه وتفصيلَه معاً، لا لربّ العالمين. وهنا تَمييز دَقيق يَنبَغي ضَبطه: فتَفصيل المحكَم الأَزَليّ المشتَرَك بَين الرسالات يُنسَب لربّ العالمين، لأَنّ بَين إحكامه وتَفصيله فاصلاً زَمنياً تَجري عَليه سُنَن التَّدبير الربوبيّ؛ أَمّا المستَجَدّ المحَمَّدي فيُنسَب لله محكَمَه وتفصيلَه، لأَنّ الرِّسالة الخاتمة المستَمِرَّة أَنزلَت إحكامَه وتَفصيلَه معاً في زَمنٍ واحدٍ بلا فاصل، فلا يَجري عَليه التَّطَوّر الذي يَستَدعي النِّسبة الربوبية. ويَتَجَلّى ذلك في النساء 24 (تَحريم المحصَنات، محكَم) ثُمَّ النساء 25 مباشرةً (تَفصيله)، وقَد نُسِبا كلاهما لله لتَجاوُرهما في النُّزول

وخامساً، الانطواء تَحت الكُلّيات الإلهية، إذ لا يَتَعارض المستَجَدّ التَّشريعي قَطّ مع الثَّوابت الأَزَلية، بَل يَكون تَفصيلاً منبَثقاً منها ومتَكاملاً مَعها.

وسادساً، الارتقائية، إذ يَحمل وَظيفة بنيوية في دَفع الوَعي الإنساني للأَمام، فالرَّسول لا يَأتي ليُكَرّر ما سَبق، بَل ليَدفع الإنسان إلى أُفق معرفي وثَقافي واجتماعي أَرقى، يُلائم تَطَوّر الفِطرة الإنسانية في زَمنها. وهذه الخاصية تَكشف عَدم ثبات الوَعي الإنساني كحالة وُجودية، وضَرورة تَجَدّد الشَّرعة الربوبية لتُساير هذا التَّطَوّر.

6 ـ الإلزام في حَقّ المؤمنين بالرِّسالة المحمَّدية

والمستَجَدّ التَّشريعي ليس اختيارياً للمؤمنين بالرّسالة المحمَّدية، بَل إلزامياً تامّاً يَدخل في صَميم العَقد الإيماني. فمن آمن بمحمد رَسولاً، فقَد التَزم بالشَّرعة المحمَّدية بكَمالها، شاملةً للثَّوابت الأَزَلية والمستَجَدّ التَّفصيلي معاً. وهذا الإلزام يَتَجَلّى في صياغة الطاعة المضافة «أَطيعوا الله ورَسوله»، حَيث الإضافة تَدلّ على خصوصية الرِّسالة المحمَّدية، والعَطف يَدلّ على وَحدة الإلزام بَين الثابت والمستَجَدّ.

ويَنبَغي التَّنبيه على التباس معرفي شائع قَد يَطرأ على فَهم صياغة «الله ورَسوله»، يَستَوجب التَّوضيح البنيوي لترسيخ الفَهم الصَّحيح. فقَد عَلمنا الآن أَن «الله» في صياغة الطاعة تَدلّ على الثَّوابت الأَزَلية الكُلّية، و«رَسوله» تَدلّ على المستَجَدّ التَّشريعي في الرِّسالة المحمَّدية المنطَوي تَحت الثَّوابت ضِمن نَفس الكتاب. ولا يُفهَم من الصياغة قَطّ أَن «الله» تَدلّ على الكتاب (القرآن) وأَن «رَسوله» تَدلّ على حَديث النَّبيّ بمعناه التَّقليدي خارج الكتاب. وهذا الفَهم الثاني محض تَشويه بنيوي وادّعاء لا أَساس له من الصِّحَّة، يَفتَقر إلى استيعاب منهجية الكتاب وبنية التَّشريع معاً.

والسَّبَب البنيوي لرَفض هذا الالتباس متَعَدّد. أَوّلاً، الصياغة القرآنية «الله ورَسوله» بنية لُغوية محكمة، فيها المضاف إليه (الله) = الذات المطلقة، والمضاف (رَسوله) = حامل وُجودي مرتَبط بالذات. وهي ليست «كتاب الله ورَسوله» ولا «الله وحَديث رَسوله»، بَل «الله ورَسوله» بصياغتها الإضافية المباشرة. ثانياً، الكتاب كاملاً، بثَوابته ومستَجَدّه، يَنزل عَبر الرَّسول، فلا فصل بَين «كتاب الله» و«الرَّسول» في النِّسبة. القرآن يَحمل ما هو لله (الثَّوابت الأَزَلية) وما هو من الرَّبّ في الرِّسالة المحمَّدية (المستَجَدّ التَّفصيلي) ضِمن نسيج واحد محكم. ثالثاً، «رَسوله» في الصياغات القرآنية للطاعة تَخصّ ما حُمّله من تَشريع مستَجَدّ مدرَج في الكتاب نَفسه، لا أَقواله الشَّخصية خارج الوَحي. رابعاً، فصل «كتاب الله» عن «حَديث رَسوله» يَخرق وَحدة الكتاب البنيوية ومنظومة الإنزال الواحدة، ويَفتَح باب إضافة مصادر تَشريعية موازية للقرآن لا أَساس بنيوي لها فيه.

فطاعة «الله ورَسوله» إذن طاعة لمنظومة كاملة محكمة، تَجمع الثَّوابت الأَزَلية لله والمستَجَدّ التَّشريعي للرِّسالة المحمَّدية، كلاهما مدرَج في الكتاب الواحد، يَتَكاملان في وَحدة إلزامية لا تَتَجَزَّأ. ومن آمن بمحمد رَسولاً، فقَد التَزم بهذه المنظومة بكَمالها، مدرَكاً أَن «رَسوله» تَدلّ على ما حُمّل من تَشريع مستَجَدّ ضِمن الكتاب، لا على مَصدر تَشريعي مستقلّ خارجه.

7 ـ التمييز عن شرعة الرسالات الأخرى ـ بين حُرمة الإكراه والترغيب بالأحسَن

وينبغي التمييز الدقيق بين ما تختصّ به الرسالة المحمدية وبين ما اختصّت به الرسالات الأخرى. فلكلّ رسالةٍ سابقةٍ شرعتُها الخاصّة ـــ أي مستجدُّها التشريعيّ المنسوب إلى الله ـــ ومنهاجُها الخاصّ الذي فصّل به رب العالمين كلّياتها الثابتة بما يناسب زمكانها؛ وللرسالة المحمدية شرعتُها ومنهاجُها كذلك. وأهل الكتاب يلزمهم في زمن نزول رسالتهم العمل بشرعتهم ومنهاجهم، ولا يلزمهم المستجدّ المحمديّ إذا لم يدخلوا في الرسالة المحمدية. وهذا التفريق البنيويّ يفتح المعنى الكامل لقوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]. فالكلّيات الأزلية مشتركةٌ بين الرسالات، والشرعة الخاصّة والمنهاج الخاصّ محفوظان لأهل كلّ رسالةٍ في زمنها.

ومع هذا التفريق البنيويّ، ينبغي التنبيه على بنيةٍ محكمةٍ في خطاب القرآن تجمع بين بُعدين متكاملين لا تناقض بينهما. فالنصّ من جهةٍ حرّم الإكراه على اتّباع الملّة المحمدية المستحدَثة، تأكيداً لمبدأ الاختلاف الذي شاءه الله في خلق الناس، يقول تعالى ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: 118]، فالاختلاف بين الملل سُنّةٌ ربوبيةٌ مقصودة، لا تُلغى بالإكراه ولا تُمحى بالقهر. والنصّ من جهةٍ أخرى رغّب صريحاً بالانسجام مع الرسالة المحمدية بوصفها المنهاج الأحدث ـــ

أي التفصيل الربوبيّ الذي فصّل به رب العالمين الكلّيات الثابتة في الزمن الخاتم — وهو «أحسن ما أُنزل»، يقول تعالى ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ [الزُّمَر: 55]، فنُسب المنزَّل إلى الرب لأنّه تفصيلٌ زمنيٌّ لتدبيره، لا استحداثُ كلّيةٍ جديدة. وهي إشارةٌ بنيويةٌ صريحةٌ إلى أنّ منهاج الرسالة المحمدية أرقى تفصيلٍ يناسب تطوّر الإنسان في زمنه الخاتم.

ويتجلّى هذا التوازن المحكم بين حُرمة الإكراه والترغيب بالأحسَن في خطابٍ صريحٍ موجَّهٍ للناس جميعاً، يقول تعالى ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: 158]. والآية بنيةٌ محكمةٌ تجمع خمسة عناصر متكاملة، كلٌّ منها يكشف بُعداً جوهرياً في منظومة الدعوة المحمدية.

أوّلاً، «إنّي رسول الله إليكم جميعاً» تكشف عموم الرسالة المحمدية لكلّ الإنسانية، خلافاً للرسالات السابقة التي كانت كلٌّ منها لقومها الخاصّ. ثانياً، «آمنوا بالله ورسوله» دعوةٌ للإيمان بالمنظومة التشريعية الكاملة، حيث «الله» يدلّ على الثوابت الأزلية والمستجدّ التشريعيّ المنسوب إليه، و«رسوله» يدلّ على مجال هذا المستجدّ الذي هو من خصوصية الرسالة المحمدية، فيكون الإيمان بالكيان التشريعيّ بكماله. ثالثاً، «النبيّ الأمّيّ» تعريفٌ بنيويٌّ صريحٌ بأنّ الرسالة من عند الله، خاليةٌ من أيّ أمرٍ بشريّ، فالأمّية هنا ليست نقصاً، بل صفةٌ محكمةٌ تكشف أنّ النبيّ لم يُضف من ذاته شيئاً للوحي، فجاءت الرسالة كما أُنزلت دون تدخّلٍ بشريّ في تشريعها أو توجيهها. رابعاً، «الذي يؤمن بالله وكلماته» توصيفٌ بنيويٌّ للرسول، فهو يؤمن بالله الذات المطلقة، ويؤمن بـ«كلماته» التي هي صريح الكتاب وما يحوي من الآيات الكونية والقصصية والتشريعية، فالإيمان بكلمات الله يستوعب كلّ ما فيه.

8 ـ الانطواء تحت الإسلام لله ـ بين الإسلام الإلهي والإسلام الربوبي

والمستجدّ التشريعيّ المحمديّ، رغم خصوصيته، لا يخرج عن إطار الإسلام لله بمعناه الجامع ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19]. هو شكلٌ تاريخيٌّ خاتمٌ لتجلّي هذا الإسلام في رسالةٍ بعينها، يحمل كلّ الكلّيات الأزلية ويُضيف إليها مستجدَّها التشريعيّ المتناسب مع كونه الرسالة الخاتمة. ومن آمن بمحمد، فقد دخل في الإسلام لله بصورته المحمدية المكتملة، ومن آمن بنبيٍّ سابقٍ دخل في الإسلام لله بصورته السابقة المتناسبة مع زمنها. والاختلاف في الصُّوَر، والاتّحاد في الجوهر.

وينبغي التنبيه على بنيةٍ محكمةٍ في مفهوم الإسلام نفسه، تكشف وجهين متكاملين للتسليم المطلق للمصدرية، ينسجمان مع منظومة التوزيع البنيويّ بين الثابت لله والمتطوّر للرب. فالإسلام في جوهره تسليمٌ مطلقٌ للمصدرية، والمصدرية في القرآن ثنائيةٌ بنيوياً، فينبثق منها وجهان للإسلام: إسلامٌ إلهيٌّ للثوابت وللمستجدّ الخاصّ بكلّ رسالة، وإسلامٌ ربوبيٌّ للمنهاج ولتفصيل الثوابت عبر الزمن.

أوّلاً، الإسلام لله في الكلّيات الأزلية والمستجدّ الخاصّ، يقول تعالى ﴿فَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾ [الحَجّ: 34]. والآية تكشف بنيةً محكمة: «إلهكم إله واحد» تؤسّس المصدرية الإلهية الواحدة فوق كلّ تنوّع، «فله أسلموا» تدعو للتسليم له في الكلّيات الأزلية المشتركة بين كلّ الرسالات، وفيما استجدّ من تشريعٍ خاصٍّ بكلّ رسالةٍ منسوبٍ إليه. وهذا الإسلام في كلّياته شاملٌ لا يتغيّر، يجمع كلّ الملل على الثابت الإلهيّ الذي يتجاوز الزمن والمكان. فمن آمن بنوح، أو موسى، أو عيسى، أو محمد، فقد دخل في الإسلام لله بمعناه الجامع.

ثانياً، الإسلام لربّ العالمين في المنهاج وتفصيل الثوابت، يقول تعالى ﴿قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَمَّا جَاءَنِيَ الْبَيِّنَاتُ مِن رَّبِّي وَأُمِرْتُ أَنْ أُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [غافر: 66]. والآية تكشف بنيةً موازية: «أُمرتُ أن أُسلم لربّ العالمين» تدعو للتسليم لمقام الربوبية في تدبيره الزمكانيّ — أي الانقياد لمنهاجه في الوعي، ولتفصيله الأحدث للثوابت المشتركة في كلّ زمن. وهذا الإسلام متكشّفٌ بحسب كلّ رسالة، يتناسب مع زمكانها، يلائم تطوّر الإنسان المعرفيّ والثقافيّ والاجتماعيّ. فلكلّ رسالةٍ منهاجُها الذي فصّل به رب العالمين ثوابتها في زمنها، وآخر هذه التفاصيل الربوبية وأحسنُها هو ما أُنزل عبر الرسالة المحمدية.

فالمصدرية إذن ثنائيةٌ بنيوياً: مصدرية الثوابت والمستجدّ الخاصّ لله، ومصدرية المنهاج وتفصيل الثوابت لربّ العالمين. ولكلٍّ من المصدرين تسليمٌ خاصّ، فإسلام الله واحدٌ في الثوابت، مستجدُّه الخاصّ ملتزَمٌ بمقامه، وإسلام الرب يتكشّف بحسب الرسالة

في منهاجها وتفصيلها. والمؤمن بأيّ رسالةٍ سماوية مطالَبٌ بالتسليم بكليهما: التسليم لله في الكلّيات الأزلية المشتركة ومستجدّها الخاصّ، والتسليم لربّ العالمين في المنهاج وتفصيل الثوابت. ومن دخل في الرسالة المحمدية، التزم بالإسلام لله في الكلّيات الأزلية والمستجدّ المحمديّ، والإسلام لربّ العالمين في «أحسن ما أُنزل» من تفصيل الثوابت الأحدث في الرسالة المحمدية.

وهذه البنية المزدوجة للإسلام تكشف عدم التناقض بين تنوّع الرسالات ووحدة الدين عند الله. فالدين عند الله الإسلام، وهذا الإسلام وجهان متكاملان: وجهٌ إلهيٌّ ثابتٌ في كلّياته مشترَكٌ بين كلّ الرسالات، ووجهٌ ربوبيٌّ متطوّرٌ يتكشّف عبر كلّ رسالةٍ بصورةٍ تلائم زمنها. ومن آمن بمحمد، فقد جمع الوجهين في صورتهما الكاملة الخاتمة، حيث الإسلام لله في الثوابت الأزلية والمستجدّ المحمديّ، والإسلام لربّ العالمين في «أحسن ما أُنزل» من تفصيل الثوابت الأحدث. وهكذا يكون الإسلام منظومةً محكمة، يتّحد جوهرها في كلّ الرسالات، وتتنوّع صورها بحسب تدبير الربوبية لتطوّر الإنسان.

9 - الجِسر إلى صياغة الدمج

وعلى ضوء ما تقدّم، ينفتح القسم التالي على دمج البُعدين في صياغة واحدة محكمة، هي «الله ورَسوله». حيث «الله» يحمل الثوابت الأزلية المشتركة التي لا تتغيّر، و«رَسوله» يحمل المستجدّ التشريعيّ المحمديّ، منسوباً لله محكمه وتفصيله معاً، لتزامن نزولهما في الرسالة الخاتمة. والصياغة المضافة بضمير الإضافة تدمج البُعدين في وحدة إلزامية واحدة للمؤمنين بالرسالة المحمدية، فيكون ما يلتزم به المؤمن منظومة كاملة لا تتجزّأ، تجمع الكلّيات الأزلية المشتركة والمستجدّ الخاصّ بالرسالة الخاتمة، الجامع والخاصّ معاً.

وهذا الدمج البنيويّ ليس تجميعاً ميكانيكياً لبُعدين منفصلين، بل انعكاسٌ بنيويٌّ لوحدة المصدرية الإلهية نفسها، حيث الذات الإلهية المطلقة فوق الزمن تُنزل ثوابتها الكلّية (الله = الثوابت)، وتُنزل في الرسالة الخاتمة مستجدَّها التشريعيّ الخاصّ منسوباً إليها محكمه وتفصيله (رَسوله = المستجدّ المحمديّ). فمنظومة «الله ورَسوله» في الطاعة تعكس وحدة المصدرية الإلهية في الثابت والمستجدّ، وتخدم وظيفة الرسالة الخاتمة في دفع الوعي الإنسانيّ للأمام عبر مستجدٍّ تشريعيّ محفوظٍ على أساس الثوابت الإلهية الأزلية. وأمّا البُعد الربوبيّ، وهو المنهاج وتفصيل الثوابت المشتركة في الزمن، فحامله «الرَّسول» المعرَّف كما يتأسّس في 5.5.4.5، لا «رَسوله» المضاف، فيتمايز الحاملان تمايزاً بنيوياً.

وكلّ ما تأسّس في هذا القسم يتكامل في صياغة «الله ورَسوله»: الإيمان بالمنظومة التشريعية الكاملة الذي تدعو إليه آية الأعراف 158 ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ﴾، والتسليم المزدوج للإسلام الإلهيّ في الثوابت والمستجدّ الخاصّ، وحرمة الإكراه مع الترغيب الصريح بالانسجام مع المنهاج الأحدث «أحسن ما أُنزل»، ووحدة الكتاب البنيوية التي تجمع الثوابت والمستجدّ في نسيج واحد دون فصل لمصدر تشريعيّ خارجه. وكلّ هذه العناصر تنطوي تحت صياغة «الله ورَسوله» الإلزامية للمؤمنين بالرسالة المحمدية، فتكون البنية مكتملة جامعة لا تلتبس.

وإلى تفصيل هذا الدمج البنيويّ ينتقل المسار في القسم التالي، حيث يتّضح كيف تعمل صياغة «الله ورَسوله» في القرآن الكريم، ما نوع الإلزام الذي تؤسّسه، وكيف تميّز نفسها عن سائر صيغ الطاعة الأخرى التي ستُستوعب لاحقاً.

5.5.4.4 صياغة «الله ورَسوله»: دَمج الثَّابت والمستَجَدّ في منظومة موَحَّدة

1 - المبدأ الجامع

تَأَسَّس في القسمَين السابقَين البُعدان الجَوهريان لمنظومة الطاعة المحَمَّدية، طاعة الله بثَوابتها الأَزَلية الكُلّية في 5.5.4.2، ومَجال «رَسوله» المضاف بمستَجَدّه التَّشريعي في 5.5.4.3. وعلى ضَوء هذا التَّأسيس المزدوج، يَنفَتح القسم الحالي على الصياغة الجامعة التي تَدمج البُعدَين في وَحدة لُغوية وتَشريعية واحدة، هي «الله ورَسوله» بإضافة الضَّمير. وهذه الصياغة

ليست مجَرَّد جَمع لُغوي بَين عُنصرَين منفصلَين، بَل بنية بنيوية محكمة تَكشف العَقد الإيماني الكامل للمؤمنين بالرِّسالة المحمَّدية، وتَجمع الكُلّيات الأَزَلية والمستَجَدّ التَّفصيلي في منظومة موَحَّدة لا تَتَجَزَّأ.

2 ـ البنية اللُّغوية للصياغة المدمَجة

ولفَهم بنية الصياغة، يَنبَغي تَأَمّل تَركيبها النَّحوي بدقَّة. «الله» اسم العَلَم الدالّ على الذات المطلقة، يَأتي مضافاً إليه. «رَسوله» كَلمة مرَكَّبة من «رَسول» المضاف، و«الهاء» ضَمير الإضافة العائد على الله. والعَطف بـ«الواو» بَين الاسمَين عَطف مفرد على مفرد، يَخدم وَحدة المرجعية والإلزام. ليس ثَمَّة فعلان متكَرّران، بَل فعل واحد يَقَع على المعطوف عَليه (الله) والمعطوف (رَسوله) في كُتلة بنيوية واحدة. وهذه البنية تَكشف أَن الطاعة في الصياغة المدمَجة تَلزم على المؤمن كمنظومة كاملة لا تَنفصم بَين طاعَتَين مستقلَّتَين، فالمؤمن لا يَختار طاعة الله ويَترك المستَجَدّ المحَمَّدي، أَو العَكس، بَل يَلتَزم بهما في وَحدة بنيوية واحدة.

3 ـ التَّوزيع البنيوي للمضمون

والصياغة، رَغم وَحدة إلزامها، تَحمل تَوزيعاً بنيوياً دَقيقاً للمضمون. «الله» تَستَدعي الثَّوابت الأَزَلية الكُلّية المنسوبة للذات المطلقة، التي تَأَسَّست بنيتها في 5.5.4.2، من تَوحيد، وعَدم إشراك، وتَحريم القَتل، والسرقة، والزنا، والربا، والإحسان للوالدَين، وحِفظ الأَنساب، والعَدل، والإيمان باليَوم الآخر، وسائر الكُلّيات المشتَركة بَين كلّ الرسالات. «رَسوله» تَستَدعي المستَجَدّ التَّشريعي المحَمَّدي المنسوب لله محكَماً وتفصيلاً، لتزامن نزولهما في الرسالة الخاتمة، الذي تَأَسَّست بنيته في 5.5.4.3، من نَسخ، وإنساء، وتَفاصيل تَشريعية مستَحدَثة، وتَخفيف الإصر، وإحلال طَيّبات، وأَحكام معاملات.

والإضافة بضَمير الهاء بَين "الله" و"رَسوله" تَكشف أَنّ "رَسوله" المضاف لا يَحمل المستَجَدّ كلَّه، بَل يَحمل صِنفه الإلزاميّ الذي يَدخل في صَميم العَقد الإيمانيّ للمؤمنين بالرِّسالة المحمَّدية؛ أَمّا صِنفه الآخر، وهو النظام الربوبيّ الجامع للمجتَمع المَدَنيّ، فيَنطَوي تَحت "الرَّسول" المعرَّف بـ "الـ "، الذي تُؤَسَّس بنيته في 5.5.4.5. وكِلا الصِّنفَين مستَجَدٌّ محَمَّديّ منسوبٌ لله محكَماً وتَفصيلاً، لتَزامُن نُزولهما في الرِّسالة الخاتمة، لكنّهما يَفتَرقان في الحامل والإلزام: فالإلزاميّ الإيمانيّ تَحت "رَسوله"، والجامع المَدَنيّ تَحت "الرَّسول". والمستَجَدّ في الحالَين ليس بَديلاً عن الثَّابت، بَل تَفصيلٌ منبَثِقٌ منه ومتَناغمٌ مَعه، يَخدم نَفس الوَجهة التَّشريعية ويَحمل نَفس الجَوهر الإلهيّ. والمؤمن الذي يَلتَزم بالصياغة المدمَجة يَلتَزم بالطبَقَتَين معاً في وَحدة محكمة: الكُلّيات الأَزَلية كَأَساس، والتَّفاصيل المحَمَّدية المستَجَدَّة كَتَطبيق متَناسب مع زَمنه المنزل فيه

4 ـ مفتاح الدَّمج البنيوي ـ «نَأت بخَير منها أَو مثلها»

ولفَهم آلية الدَّمج بَين الثَّابت والمستَجَدّ في الصياغة المدمَجة، ثَمَّة آية محورية تَكشف بنية محكمة، يَقول تعالى ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 106]. والآية تَكشف ثَلاثة مفاهيم بنيوية متَكاملة تُؤَسّس آلية الدَّمج بَين البُعدَين.

أَوَّلاً، النَّسخ هو الإلغاء النِّهائي الكامل لحُكم رسالة سابقة، ومثال على ذلك لا للحصر، كَرفع الإصر والأَغلال التي كانت على بَني إسرائيل، يَقول تعالى ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: 157]، وتَحريم طَيّبات على بَني إسرائيل لظُلم منهم لم تَكن محَرَّمة في أَصلها ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: 160]، فجاءَت الرِّسالة المحمَّدية فنَسَخَت هذه الأَحكام وأَحَلَّت الطَّيّبات للأُمَّة الخاتمة.

ثانياً، الإنساء هو الإلغاء التَّدَرّجي الزَّمني لحُكم سابق، حَيث يَتَلاشى الحُكم شَيئاً فَشَيئاً عَبر الزَّمن حَتَّى يَنساه المجتَمع ويَتَوَقَّف عن العَمَل به بصورة طَبيعية متَناسبة مع تَطَوّره الحضاري. وهذا التَّدَرّج رَحمة ربوبية تُلائم تَطَوّر الإنسان دون صَدمة اجتماعية مفاجئة مثال على ذلك لا للحصر، كنسيان الرق والعبودية عبر بدائل أكثر تناغما مع تطور المجتمع.

ثالثاً، طَبيعة ما يَأتي بَدلاً ـ إمّا خَير منها في النَّتائج وإمّا مثلها في الجَوهر. والمعادلة البنيوية المحكمة هنا تَكشف:

«مثلها» = الثَّوابت الأزَلية المشتَركة بَين كلّ الرسالات، التي تَنطَوي تَحت بُعد «الله» في الصياغة المدمَجة. هذه الثَّوابت تَنزل في الرِّسالة المحمَّدية بنَفس جَوهرها، لأنها أَصلاً ثَوابت أَزَلية لا تَتَغَيَّر.

«خَير منها» = المستَجَدّ المحَمَّدي الأحسَن، الذي يَنطَوي تَحت بُعد «رَسوله» في الصياغة المدمَجة. هذا المستَجَدّ ليس مجَرَّد بَديل، بَل بَديل أفضل في النَّتائج من الأحكام السابقة، يُلائم تَطَوّر الإنسان في زَمنه ومثال على ذلك لا للحصر، الحدود والفرائض وآليات الطلاق المحكمة.

5 ـ استقراء العِبارات التَّفضيلية كَمنهج لرَصد المستَجَدّ

ويَتَجَلَّى مفهوم «خَير منها» في القرآن الكَريم بصورة بنيوية لافتة، حَيث يُختَم تَشريع المستَجَدّ بعِبارات تَفضيلية صَريحة تَكشف أنه البَديل الأَحسَن لما كان قَبله في الشَّرعات السابقة. وهذه العِبارات التَّفضيلية تُمَثِّل منهجاً استقرائياً صارماً لرَصد المستَجَدّ المحَمَّدي وتَمييزه عن الثَّوابت الأزَلية. فكلّما خَتم القرآن حُكماً بعِبارة تَفضيلية، كان يُعلن صَراحةً أَن هذا الحُكم هو البَديل الأحسَن لما كان في الشَّرائع السابقة.

ومن أَبرز هذه العِبارات التَّفضيلية، قَوله تعالى ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59] في سياق رَدّ النِّزاع إلى الله والرَّسول، وقَوله ﴿ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾ [البقرة: 282] في سياق نظام التَّوثيق التَّعاقدي، وقَوله ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: 178] في سياق العَفو في القَصاص، وقَوله ﴿ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [النور: 27] في سياق نظام الاستئذان وحقوق الخصوصية. كلّ هذه العِبارات التَّفضيلية تَكشف أَن المستَجَدّ المحَمَّدي بَديل أَحسَن، نَتائجه أَفضل، وأَثره الاجتماعي أَرقى مما كان في الشَّرعات السابقة.

6 ـ محاور المستَجَدّ المحَمَّدي

والاستقراء البنيوي للصِّيَغ التَّشريعية في القرآن يَكشف محاور جامعة يَنتَظم تَحتها المستَجَدّ التَّشريعي الخاصّ بـ«رَسوله» المضاف في الرِّسالة المحمَّدية، ممَّا لم يَكن في الرسالات السابقة بصورته الجَديدة. وهذا المستَجَدّ يُمَثِّل آليات تَفصيلية وتَطبيقات مستَحدَثة للثَّوابت الأزَلية، أَو أَحكاماً جَديدة خاصَّة بالأُمَّة المحَمَّدية، تَنطَوي تَحت الكُلِّيات الإلهية وتَخدم سياق الرِّسالة الخاتمة.

ومن أَبرز هذه المحاور، آليات الطَّلاق المتَدَرِّجة المحكمة التي لم تُعرَف بهذه الصُّورة في الرسالات السابقة، يَقول تعالى ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: 229]. ومنها الفَرائض الرياضية الدَّقيقة في الميراث ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: 11]. ومنها تَفاصيل الحَجّ وآلياته المستَجَدَّة في تَوقيت ومناسك ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة: 197]، وأَصل الحَجّ ثابت أَزَلي مع إبراهيم لكنّ تَفاصيله مستَجَدَّة. ومنها تَفاصيل الصِّيام وحَيثياته الجَديدة ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ [البقرة: 185]، وأَصل الصِّيام ثابت أَزَلي لكنّ آلياته الزَّمنية مستَجَدَّة. ومنها تَفاصيل الصَّلاة المكتَملة بأَبعادها المجتَمعية من علوم وتَزكية وإنفاق وشُورى، وأَصل الصَّلاة ثابت أَزَلي لكنّ بنيتها الكاملة مستَجَدَّة في الرِّسالة المحمَّدية. ومنها الحُدود التَّشريعية ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ [البقرة: 187]، ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾ [البقرة: 229]. ومنها الرَّحمة التَّشريعية في القَصاص بفَتح باب العَفو والدِّية ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: 178].

وكلّ هذه المحاور تَجتَمع في كَونها مستَجَدّاً تَشريعياً خاصّاً بالأُمَّة المحَمَّدية، يَنطَوي تَحت بُعد «رَسوله» المضاف في الصياغة المدمَجة. أَمّا النظام الربوبي الجامع للمجتَمع المَدَني، من تَوثيق تَعاقدي ورَدّ نِزاعات إلى المرجعية النَّصّية وآليات الشُّورى ونظام الاستئذان، فهذا يَنطَوي تَحت بُعد آخر يَخصّ «الرَّسول» المعرَّف بـ«الـ»، الذي سَتُؤَسَّس بنيته في الأَقسام التالية كَمنظومة جامعة للنظام المَدَني المجتَمعي.

7 ـ شَواهد الصياغة المدمَجة في القرآن

وتَتَكَرَّر صياغة «الله ورَسوله» في القرآن في سياقات متَعَدّدة تَكشف ثَبات بنيتها وإلزامية مضمونها.

منها سياق الشَّرط الإيماني، يَقول تعالى ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: 1]، حَيث الإيمان نَفسه يَستَلزم طاعة المنظومة الكاملة.

ومنها سياق الجَزاء الأُخروي، يَقول تعالى ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [النساء: 13].

ومنها سياق التَّحذير من المخالَفة، يَقول تعالى ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: 36].

ومنها سياق الحُدود التَّشريعية، يَقول تعالى ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [النساء: 13]، ويَعقبها ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: 14]. والآيتان تَكشفان بنية محكمة، الحُدود التَّشريعية مدرَجة بنيوياً تَحت طاعة «الله ورَسوله»، فهي من المستَجَدّ التَّفصيلي الخاصّ بـ«رَسوله» المضاف، الذي تَأَسَّست بنيته في الفقرة السابقة. والطاعة المدمَجة فاصل أُخروي بَين الفَوز العَظيم والعَذاب المهين، عَبر التِزام الحُدود وعَدم تَعَدّيها.

ومنها سياق التَّفريق البنيوي بَين «رَسوله» و«الرَّسول» المعَرَّف، يَقول تعالى ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: 46]. والآية تَكشف بنية محكمة، الواو في «ولا تَنازَعوا» واو مغايرة، تَفصل بَين بُعدَين متَكاملَين. بُعد طاعة «الله ورَسوله» أَصل الانتماء الإيماني، الذي يَدمج الثَّوابت الأَزَلية والمستَجَدّ التَّفصيلي للأُمَّة المحَمَّدية. وبُعد عَدم التَّنازع شَأن مجتَمعي مَدَني يَتبَع نظام «الرَّسول» المعَرَّف بـ«الـ»، الذي سَيُؤَسَّس بنيته في 5.5.4.5. فالخطاب القرآني يَبدأ من أَصل الانتماء الإيماني المدمَج، ثُمَّ يَمتَدّ إلى البُعد المجتَمعي في فَكّ النِّزاعات وتَنظيم الجَماعة، ضِمن منظومة بنيوية متَدَرّجة لا تَلتَبس.

ومنها سياق بنية الإيمان الكامل والقَبول الربوبي، يَقول تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحُجُرات: 15]. والآية تَكشف بنية بالغة الإحكام تَجمع ثَلاث مراحل متَكاملة. المرحلة الأُولى ـ «آمنوا بالله ورَسوله» الإيمان بالمنظومة التَّشريعية الكاملة، الضابط الأَخلاقي الإنساني الذي يَدمج الثَّوابت والمستَجَدّ. المرحلة الثانية ـ «ثُمَّ لم يَرتابوا» القَبول الكامل للمستَجَدّ التَّشريعي دون شَكّ، إذ الرَّيب لا محلّ له في الثَّوابت الأَزَلية لله التي يَعرفها الناس بفِطرتهم، بَل محَلّه المتَغَيّر المستَجَدّ في الرسالة المحمدية الذي قَد يَستَغربه الناس لجدَّته، فيَأتي التَّأكيد القرآني بـ ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: 48] ليَكشف أَن المستَجَدّ بَيّنة قاطعة منزل من عند الله ، جملة وتفصيلاً.

المرحلة الثالثة ـ «وجاهَدوا بأَموالهم وأَنفسهم في سَبيل الله» الانخراط المجتَمعي والبَذل، وهو بُعد يَتبَع نظام «الرَّسول» المعَرَّف في تَنظيم الجَماعة وحَركتها، يَأتي في مَوضعه اللاحق في 5.5.4.5.

وكلّ هذه الشَّواهد تَكشف ثبات بنية الصياغة وإلزامية مضمونها: «الله ورَسوله» منظومة واحدة لا تَتَجَزَّأ، الإلزام بها كامل، المخالَفة فيها ضَلال بنيوي، طاعتها فاصل أُخروي بَين الفَوز والعَذاب، والحُدود التَّفصيلية مدرَجة تَحتها كَجزء من المستَجَدّ المحَمَّدي. وفي نَفس الوَقت تَكشف الشَّواهد التَّفريق البنيوي بَين بُعد «الله ورَسوله» (أَصل الانتماء الإيماني) وبُعد «الرَّسول» المعَرَّف (النظام المجتَمعي والمَدَني)، الذي سَيُؤَسَّس بنيته في 5.5.4.5.

8 ـ الإلزام كعَقد إيماني

والإلزام في صياغة «الله ورَسوله» ليس إلزاماً قانونياً خارجياً يُفرَض على المؤمن قَهراً، بَل عَقد إيماني داخلي يَنبَع من قَرار المؤمن الحُرّ بالدُّخول في الرِّسالة المحمَّدية. فمن آمن بمحمد رَسولاً، فقَد دَخل في عَقد إيماني يَلزَمه فيه التَّسليم لمنظومة «الله ورَسوله» بكَمالها. وهذا التَّسليم ليس مفروضاً عَليه قَهراً، بَل نَتيجة طَبيعية لاختياره الحُرّ بالإيمان، تَأكيداً لمبدأ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256] الذي تَأَسَّس في القسم السابق.

ويَنبَغي التَّأكيد البنيوي على نُقطة جَوهرية، صياغة «الله ورَسوله» الإلزامية ليست قَيداً قاطعاً للنَّجاة الأُخروية. فالقرآن يَفتَح أبواب القَبول لفئات متَعَدّدة من الناس، بصَرف النَّظَر عن دُخولهم في الرِّسالة المحمَّدية، وفقاً لشُروط جَوهرية محَدَّدة سيُؤَسَّس بنيتها في فَصل لاحق. فالمنتَمي للرِّسالة المحمَّدية يَلتَزم بمنظومة «الله ورَسوله» كَمسار ارتقاء فَوق الحَدّ الأَدنى الفَطري، وهذا الارتقاء يَفتَح له آفاقاً معرفية وحضارية وروحية أَوسع، مع الاحتفاظ بالقَبول الأُخروي لمن لم يَدخل في الرِّسالة وحَقَّق الشُّروط الجَوهرية الفِطرية.

والعَدالة الكامنة في منظومة الطاعة هنا، الإلزام التَّفصيلي يَنبَع من العَقد الإيماني، والعَقد الإيماني يَنبَع من الاختيار الحُرّ، والاختيار الحُرّ يَنبَع من القَناعة بأَن الرِّسالة المحمَّدية «أَحسَن ما أُنزل». فلا يُلزَم أَحَد بمستَجَدّ تَشريعي لم يَختَر الدُّخول فيه، ولا يَنفَلت أَحَد دَخل في العَقد الإيماني من إلزامه التَّفصيلي. وهذا التَّوازن بَين الحُرّية والإلزام، بَين الاختيار والتَّسليم، هو المعنى البنيوي العَميق لصياغة «الله ورَسوله».

9 ـ الانعكاس البنيوي على منظومة الوُجود

وكما تأسّس في 5.5.3.5 من بنية الذات والمقامين الوظيفيّين، منظومة «الله ورَسوله» في الطاعة تعكس وحدة المصدرية الإلهية نفسها. فالله الذات المطلقة فوق الزمن يُنزّل ثوابته الكلّية في كلّ الرسالات، فتتجلّى في «الله» من الصياغة المدمَجة، ويُنزّل في الرسالة الخاتمة مستجدَّه التشريعيّ الخاصّ، منسوباً إليه محكمه وتفصيله لتزامن نزولهما، فيتجلّى في «رَسوله» المضاف للذات بضمير الهاء. أمّا البُعد الربوبيّ، وهو المنهاج وتفصيل الثوابت المشتركة في الزمن، فحامله «الرَّسول» المعرَّف كما يتأسّس في 5.5.4.5، لا «رَسوله» المضاف، فيتمايز الحاملان تمايزاً بنيوياً.

وهذا الانعكاس البنيوي يكشف أنّ منظومة الطاعة المحمدية ليست منظومة قانونية مفروضة من الخارج، بل بنية وجودية تنبع من بنية الوجود نفسها. فمن أطاع «الله ورَسوله»، فقد انسجم مع بنية الوجود الكبرى، حيث الذات المطلقة فوق الزمن تُنزّل ثوابتها الكلّية ومستجدَّها الخاصّ، والربوبية في الزمن تتجلّى في المنهاج وتفصيل الثوابت.

وينبغي التنبيه البنيوي على نقطة جوهرية لرفع التباس مفهوميّ قد يطرأ. فالضلال البنيويّ الذي يصفه القرآن في قوله ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: 36]، يخصّ تحديداً من اختار الانتماء طوعاً للرسالة المحمدية ودخل في عقدها الإيمانيّ، ثمّ خالف أصولها بعبث أو خيانة أو إشراك بأولياء يُضِلّونه عن جوهر التسليم لله. وليس يخصّ من لم يعتنق الرسالة أصلاً، فهذا له بنية بنيوية مختلفة، إذ يدخل ضمن المؤمنين المستقلّين الفطريين أو المنتمين لرسالة سابقة، وينال القبول الإلهيّ بصريح آيات أخرى تفتح الرحمة الواسعة لكلّ صاحب فطرة سليمة وعمل صالح.

فالعدالة البنيوية محكمة، حرمة الإكراه قائمة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، والانتماء للرسالة المحمدية اختياريّ كمسار ارتقاء فوق الحدّ الأدنى الفطريّ، والإلزام بمنظومة «الله ورَسوله» ينبع من العقد الإيمانيّ الحرّ. ومن دخل في هذا العقد طوعاً، التزم بأصوله، وأوّلها الإسلام بمعناه الكامل في هذا السياق ـ أي التسليم لأصول الرسالة دون عبث، والاحتراز من الإشراك ـ أي إدخال أولياء أو مصادر تشريعية موازية من خارجها تُضِلّ المؤمن عن جوهر التسليم لله. والإسلام والإشراك هنا مصطلحان بنيويان داخل منظومة الانتماء الرساليّ، يخدمان ضبط البوصلة دائماً إلى الله، ويحفظان نقاء العقد الإيمانيّ من الانحراف.

ومن انضوى في هذه المنظومة طوعاً ثمّ خالفها، فقد خان عقده الإيمانيّ الذي اختاره بإرادته الحرّة، وخالف بنية الوجود التي تستوعبه عبر هذا الانتماء، فاستحقّ الضلال البنيويّ الموصوف. أمّا من لم يدخل في العقد أصلاً، فبنيته الوجودية محفوظة بطريق آخر، يستوعبه القرآن بصياغات مختلفة تفتح له القبول وفق الفطرة السليمة والعمل الصالح والإيمان بالله واليوم الآخر.

10 ـ خَلاصة جامعة لصياغة «الله ورَسوله»

وعلى ضَوء كلّ ما تَقَدَّم، تَتَجَلَّى صياغة «الله ورَسوله» في القرآن بصورة محكمة، هي العَقد الإيماني الكامل للمؤمنين بالرِّسالة المحمَّدية، الذي يَدمج البُعدَين الجَوهريَّين في وَحدة بنيوية واحدة. «الله» يَحمل الثَّوابت الأَزَلية المشتَركة بَين كلّ الرسالات، و«رَسوله» يَحمل المستَجَدّ التَّشريعي المحَمَّدي الذي هو «خَير ممَّا سَبق» في النَّتائج، والإضافة بضَمير الهاء تَدمج البُعدَين في كَيان واحد لا يَتَجَزَّأ. وآلية الدَّمج البنيوي تَتَكَشَّف عَبر مفهوم «نَأت بخَير منها أَو مثلها»، حَيث «مثلها» يُعَبِّر عن الثَّوابت الأَزَلية المنقولة بنَفس جَوهرها في الرِّسالة المحمَّدية، و«خَير منها» يُعَبِّر عن المستَجَدّ المحَمَّدي البَديل الأَحسَن للأَحكام السابقة. والاستقراء البنيوي للصِّيَغ التَّشريعية في القرآن يَكشف محاور متَعَدّدة للمستَجَدّ المنطَوي تَحت «رَسوله»، من آليات الطَّلاق المتَدَرّجة، والفَرائض الرياضية في الميراث، وتَفاصيل الحَجّ والصِّيام والصَّلاة المكتَملة، والحُدود التَّشريعية، والرَّحمة في القَصاص، وسائر التَّفاصيل المستَحدَثة الخاصَّة بالأُمَّة المحَمَّدية. والشَّواهد القرآنية المتَنَوّعة تَكشف ثَبات بنية الصياغة وإلزامية مضمونها، فهي منظومة واحدة لا تَتَجَزَّأ، الإلزام بها كامل، طاعتها فاصل أُخروي بَين الفَوز والعَذاب، والحُدود التَّفصيلية مدرَجة تَحتها كَجزء من المستَجَدّ المحَمَّدي. وفي صَميم هذا العَقد الإيماني يَنبَثق مفهومان بنيويان جَوهريان، الإسلام بمعناه الكامل ـ التَّسليم لأُصول الرِّسالة دون عَبث، والاحتراز من الإشراك ـ عَدم إدخال أَولياء أَو مصادر تَشريعية موازية تُضِلّ المؤمن عن جَوهر التَّسليم لله. وهذان المفهومان يَخدمان ضَبط البَوصلة دائماً إلى الله، ويَحفظان نَقاء العَقد الإيماني من الانحراف. والإلزام في هذه المنظومة ليس قَيداً خارجياً مفروضاً قَهراً، بَل عَقد إيماني داخلي يَنبَع من قَرار المؤمن الحُرّ، يَفتَح له مسار الارتقاء فَوق الحَدّ الأَدنى الفَطري. ومن دَخل في هذا العَقد طَوعاً، التَزم بأُصوله بكَمالها. ومن لم يَدخل في الرِّسالة المحمَّدية، فقَد حَفظ القرآن له بنيته الوُجودية بصياغات مختَلفة، تَفتَح له القَبول وَفق فِطرته السَّليمة وعَمَله الصالح وإيمانه بالله واليَوم الآخر، عَبر آيات صَريحة تُؤَسِّس بنيتها في فُصول لاحقة. فالعَدالة الإلهية محكمة، تَستَوعب الفئات المتَنَوّعة، وتَفتَح لكلّ فئة مَوضعها في منظومة الرَّحمة الواسعة.

11 ـ الجِسر إلى الصِّيَغ الأُخرى

وعلى ضَوء ما تَأَسَّس في صياغة «الله ورَسوله»، تَنفَتح الأَقسام التالية على الصِّيَغ الأُخرى للطاعة في القرآن، التي تَختَلف بنيوياً عن الصياغة المدمَجة المضافة، وتَخدم سياقات وُجودية متَنَوّعة. ولكلّ صياغة منها بنية لُغوية محكمة وسياق بنيوي خاصّ ومخاطَبون محَدَّدون، تَكشف عُمق التَّمييز القرآني بَين أَنماط الطاعة المختَلفة.

ثَمَّة صياغة «أَطيعوا الرَّسول» المنفردة بـ«الـ» التَّعريف، تَخصّ النظام الربوبي الجامع للمجتَمع والمعرفة، حَيث «الرَّسول» المعرَّف يَكشف عن منظومة شاملة تَتَضَمَّن بناء الدَّولة المَدَنية، والفِكر، والمعرفة، والوَعي، والصَّلاة بأَبعادها المجتَمعية كصِلة جَماعية وتَزكية ومعرفة وشُورى، والنظام الاجتماعي الجامع. وهذه الصياغة مفتوحة لكلّ الناس بصَرف النَّظَر عن انتمائهم الإيماني، فهي بُعد جامع للنظام الربوبي في تَطَوّر المجتَمعات.

وثمّة صياغة «الله والرَّسول» بواو العطف على المفرد دون إضافة الضمير، تخصّ شرط القيادة المدنية وطاعة ولاة الأمور، إذ تشترط في الوليّ الائتمار بكتاب الله والالتزام بالنظام المدنيّ الجامع. فمن تولّى عن هذا الائتمار وابتغى ديناً يدين لغير الله ـ كمن انخرط في منظومة الطاغوت أو في ولاءات تُخضعه لأولياء يُضِلّونه عن التسليم لله ـ نُزعت الشرعية عن قيادته، وقُدّمت المنظومة الجامعة بديلاً يحفظ الائتمار بالكتاب.

وثَمَّة صياغة «أَطيعوا الله وأَطيعوا الرَّسول» بفعلَين منفصلَين، تَخصّ الخطاب المَدَني للدَّولة الجامعة المتَعَدّدة المللي، حَيث «الله» يُمَثِّل الثَّوابت المشتَركة بَين كلّ الرسالات، و«الرَّسول» يُمَثِّل نظام الدَّولة الجامع. وهذه الصياغة تَستَوعب كلّ المواطنين في الدَّولة الجامعة بصَرف النَّظَر عن انتماءاتهم العَقَدية، بمن فيهم المؤمنون المستَقلّون الفَطريون.

وثَمَّة صياغة «أَطيعوا الله وأَطيعوا الرَّسول وأُولي الأَمر منكم»، تَخصّ المجتَمع المؤمن الذي فيه أُولو أَمر صالحون منهم، فتَتَوَزَّع الطاعات على ثَلاث مَجالات متَكاملة، الكُلّيات الإلهية، ونظام الرَّسول الجامع، وتَطبيقات أُولي الأَمر الصالحين.

كلّ هذه الصِّيَغ تَختَلف بنيوياً عن صياغة «الله ورَسوله» المضافة، وتَخدم سياقات وُجودية متَنَوّعة، وتَستَوعب مخاطَبين متَنَوّعين. وإلى تَفصيل هذه الصِّيَغ يَنتَقل المسار في الأَقسام التالية، ابتداءً بتَعريف «الرَّسول» المعَرَّف بـ«الـ» في القسم

القادم، الذي يَفتَح بُعداً جامعاً للنظام الربوبي للمجتَمع، فَوق خصوصية الانتماء الإيماني الرسالي، ويُمَثِّل حامل التَّجَلّي الربوبي في الزَّمكان عَبر بناء المجتَمع المَدَني وتَطَوّر الوَعي الإنساني.

5.5.4.5 صياغة «وأَطيعوا الله وأَطيعوا الرَّسول»: بناء المجتَمع المَدَني الجامع تَحت منهجية النَّبيّ

1 ـ المبدأ الجامع

تَأَسَّس في 5.5.4.4 العَقد الإيماني الفَردي الكامل للمؤمنين بالرِّسالة المحمَّدية في صياغة «الله ورَسوله» المضافة. وعلى ضَوء هذا التَّأسيس، يَنفَتح القسم الحالي على بنية بنيوية مختَلفة جَوهرياً، تَخصّ بناء المجتَمع المَدَني الجامع الذي يَستَوعب كلّ الطَّوائف والملل تَحت سَقف واحد. وهذه البنية تَتَجَلّى في صياغتَين متكاملَتَين، «أَطيعوا الله وأَطيعوا الرَّسول» بفعلَين منفصلَين، و«وأَطيعوا الله وأَطيعوا الرَّسول وأُولي الأَمر منكم» بإضافة بُعد قيادي مؤَسَّسي. والصياغَتان تُؤَسّسان منظومة كاملة لبناء الدَّولة المَدَنية الجامعة، التي تَجَلَّت تاريخياً في النَّموذج التَّطبيقي الأَوَّل ـ مدينة النَّبيّ التي أَسَّسَها وفق ما أَراه الله من خِلال النَّصّ، فكانت أَوَّل مجتَمع مَدَني تَعَدّدي عرَفَته البَشَرية في تاريخها الموَثَّق.

2 ـ البنية اللُّغوية للصِّيَغ وتَوزيع المخاطَبين

ولفَهم بنية الفصل، يَنبَغي تَأَمّل ثَلاث صِيَغ متَكاملة بنيوياً في القرآن لطاعة الله ومنظومة الرَّسول، يَخدم القسم الحالي اثنَتَين منها، في حَين تُفرَد الثالثة بفَصل مستقلّ لاحق، مع تَأَمّل دَقيق في تَوزيع المخاطَبين بحَسَب خَصائص السوَر.

الصياغة الأُولى ـ «أَطيعوا الله وأَطيعوا الرَّسول» بفعلَين منفصلَين، وَردَت في خَمس آيات في خَمس سوَر هي النساء والمائدة والنور ومحمد والتَّغابن، وتَدلّ على استقلال كلّ طاعة بمَجالها، فالطاعة لله تَخصّ مَجالها الكُلّي الأَخلاقي الأَزَلي الثابت، والطاعة للرَّسول تَخصّ مَجالها التَّطبيقي المؤَسَّسي المَدَني المتَطَوّر المرن.

والمَلاحظة البنيوية الجَوهرية أَن هذه الآيات الخَمس تَتَوَزَّع بنيوياً على نَوعَين من السوَر بحَسَب خَصائصها، وهذا التَّوزيع بنيوي بالغ الإحكام يَنعكس على بنية الخطاب وخاتمة الآية.

النَّوع الأَوَّل ـ آيتان في سوَر تَخصّ الملَّة المحمَّدية، وَردَتا بتَصَدّر «يا أَيها الذين آمنوا». آية النساء 59 ﴿يا أَيها الذين آمنوا أَطيعوا الله وأَطيعوا الرَّسول وأُولي الأَمر منكم...﴾ وَردَت في سورة النساء المشتَقَّة من «النَّسيء»، التي تَخصّ ما استَحدث وتَأَخَّر من تَشريعات الملَّة المحمَّدية. وآية محمد 33 ﴿يا أَيها الذين آمنوا أَطيعوا الله وأَطيعوا الرَّسول ولا تُبطلوا أَعمالكم﴾ وَردَت في سورة محمد التي تَخصّ بمضمونها واسمها الرسالة المحمَّدية بصورة قاطعة. والآيتان لا تَحملان خاتمة احتمالية التَّوَلّي، لأَن المخاطَبين منبَثقون أَصلاً من صلب الرسالة، فالتَّوَلّي بَعد الانتماء يَأتي في سياقات أُخرى مستقلَّة.

والنَّوع الثاني ـ ثَلاث آيات في سوَر عامَّة جامعة، وَردَت بدون تَصَدّر «يا أَيها الذين آمنوا». المائدة 92 ﴿وأَطيعوا الله وأَطيعوا الرَّسول واحذَروا فإن تَوَلَّيتم فاعلَموا أَنما على رَسولنا البَلاغ المبين﴾، والنور 54 ﴿قل أَطيعوا الله وأَطيعوا الرَّسول فإن تَوَلَّوا فإنما عَليه ما حُمّل وعَليكم ما حُمّلتم﴾، والتَّغابن 12 ﴿وأَطيعوا الله وأَطيعوا الرَّسول فإن تَوَلَّيتم فإنما على رَسولنا البَلاغ المبين﴾. وهذه الآيات الثَّلاث تَحمل احتمالية التَّوَلّي ﴿فإن تَوَلَّوا﴾ أَو ما يُماثلها، لأَنها تُخاطب جَمهوراً عاماً يَتَضَمَّن المؤمنين وغَير المؤمنين بكلّ طَوائفهم، فاحتمالية عَدم القَبول قائمة بنيوياً، والرَّسول مكَلَّف بالبَلاغ المبين دون إلزام أَو إكراه.

وهذا التَّوزيع البنيوي يُؤَكّد المعادلة الجامعة المحكمة ـ السوَر العامَّة تُخاطب كلّ المؤمنين بالله بكلّ طَوائفهم بصياغة جامعة لاستيعاب التَّعَدّدية، تَفتَرض احتمالية التَّوَلّي لاتّساع المخاطَبين. والسوَر الخاصَّة بالملَّة المحمَّدية تُخاطب أَتباع الرسالة بصياغة خاصَّة لتَنظيم الشُّؤون الداخلية، لا تَفتَرض التَّوَلّي لانتماء المخاطَبين الأَصيل لصلب الرسالة. وكلا النَّوعَين يَخدم بنية النظام المَدَني الجامع من زاوية مختَلفة، فالعامَّة تُؤَسّس البنية الجامعة، والخاصَّة تُنَظّم الشُّؤون الداخلية للملَّة.

وخصوصية بنيوية لافتة في آية النساء 59 تَستَحقّ التَّأمّل، إذ تَجمع ضِمن الصياغة الأُولى إضافة «أُولي الأَمر منكم»، فيَكتَمل بها بُعد قيادي مؤَسَّسي يَخدم التَّنظيم الداخلي للملَّة المحمَّدية في عَقائدها وتَشريعها الرسالي الخاصّ. وقَيد «منكم» يُحَدّد القيادة المنبَثقة من نَفس الملَّة، فوَحدة المنهج الانتمائي بَين المخاطَبين والقيادة بنيوية لتَنظيم الشُّؤون الداخلية.

ولكنّ الآية تَكشف عَدالة بنيوية بالغة الدقَّة في آلية فَضّ النِّزاع المجتَمعي، يَقول تعالى ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾. والمَلاحظة البنيوية الجَوهرية أَن النِّزاع المجتَمعي يُرَدّ إلى «الله والرَّسول» المعَرَّف لا إلى «الله ورَسوله» المضاف، فالنِّزاع حين يَنشَأ بَين أَفراد الملَّة المحمَّدية وغَيرهم في إطار التَّعايش المَدَني، لا يُرَدّ إلى الخصوصية الفِئوية للملَّة كَي لا يُولّد ظُلماً للأَطراف الأُخرى، بَل يُرَدّ إلى القَوانين الجامعة المَدَنية التي تَستَوعب جَميع المنطَوين تَحت سَقف الوَطَن.

والتَّحَوّل اللُّغوي البنيوي بَين «أَطيعوا الله وأَطيعوا الرَّسول» في صَدر الآية و«رُدُّوه إلى الله والرَّسول» في فَضّ النِّزاع، يَكشف عَدالة المنظومة المَدَنية. «الله» الجامع بَين كلّ الملل بكُلّياته الأَزَلية المشتَركة، و«الرَّسول» المنَظِّم الاجتماعي الواعي المستَوعب لكلّ من يَنطَوي تَحت سَقف الوَطَن، يُمَثّلان معاً المرجعية الجامعة فَوق الفِئوية. فأَي نِزاع مجتَمعي لا يُرَدّ لخصوصية فِئة دون غَيرها، بَل يُرَدّ للمرجعية الجامعة التي تَحفَظ عَدالة المنظومة كاملة. وهذا الفَتح البنيوي يَكشف بنية الدَّولة المَدَنية القرآنية الجامعة، حَيث كلّ ملَّة لها تَنظيمها الداخلي بأُولي أَمر منها، لكنّ النِّزاعات المجتَمعية تُحَلّ بالقَوانين الجامعة، حِفاظاً على التَّوازن البنيوي بَين الخصوصية الملّيَة والجامعية المَدَنية.

والصياغة الثانية ـ «أَطيعوا الرَّسول» المنفردة بصيغة الأَمر وَردَت مَرَّة واحدة في النور 56، وهي بنية تَطبيقية ضِمن منظومة الصَّلاة والزَّكاة، تَخصّ المنخَرطين فعلياً في النظام المَدَني، وستُفَصَّل بنيتها في موضعها.

والصياغة الثالثة ـ «أَطيعوا الله والرَّسول» بفعل واحد وواو العَطف على المفرد دون إضافة الضَّمير، وَردَت في سورة آل عمران مَرَّتَين فقَط (الآيتان 32 و132). وهذه الصياغة تَحمل بنية بنيوية مختَلفة جَوهرياً عن الصياغَتَين المتَقَدّمَتَين، تَخدم سياقاً بنيوياً يَلتَقي جَوهرياً مع بنية المؤمن المستقلّ الفَطري. وستُفرَد بفَصل مستقلّ لاحق (5.5.4.6) يَكشف بنيتها وانعكاسها الكَوني، حِفاظاً على دقَّة المعالَجة لكلّ صياغة في موضعها البنيوي الطَّبيعي.

والتَّعريف بـ«الـ» في «الرَّسول» في كلّ هذه الصِّيَغ يَكشف بنية بنيوية جَديدة تَختَلف عن «رَسوله» المضاف بضَمير الهاء الذي تَأَسَّست بنيته في 5.5.4.4. ففي حَين أَن «رَسوله» المضاف يَستَدعي المستَجَدّ التَّشريعي الخاصّ بالأُمَّة المحَمَّدية كَعَقد إيماني فَردي للمحَمَّديين تَحديداً، فإن «الرَّسول» المعَرَّف بـ«الـ» يَستَدعي المنظومة المجتَمعية الجامعة التي يُمَثّلها الكتاب الحَيّ كمنهج معرفي وتَشريعي ومؤَسَّسي للحياة المَدَنية، مفتوحة لكلّ المؤمنين بالله بكلّ طَوائفهم، تُؤَسّس بنية الدَّولة الجامعة المتَعَدّدة الملل.

3 ـ تَعريف «الرَّسول» المعَرَّف ـ المنهج الربوبي الجامع للمَدَنية

و«الرَّسول» المعَرَّف بـ«الـ» في صياغات الطاعة المَدَنية ليس شَخص النَّبيّ التاريخي المتَوَفّى، بَل الرسالة في الكتاب الحَيّ بَين أَيدينا، الذي يَنبَض حَيّاً عَبر الأَزمنة في كلّ بَيت وكلّ جيل، شَهيداً على الأُمَّة بما بَلَّغ وما أَقام عَليها من حُجَّة، يَقول تعالى ﴿وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143]. والشَّهادة الذاتية المستَمرَّة على الأُمَّة كلّها لا تَصحّ إلا للرسالة الحَيَّة الحاضرة في الكتاب، إذ الطاعة بنيوياً لا تَكون إلا من حَيّ إلى أَحياء، فالشَّخص يَنقَطع بالوَفاة، والكتاب يَبقى يَنبَض حَيّاً.

ويَنبَغي التَّأكيد البنيوي على فَرق جَوهري بَين بنيَتَي «الرَّسول» المعَرَّف بـ«الـ» في صياغات الطاعة المَدَنية، و«رَسوله» المضاف بضَمير الهاء في صياغة العَقد الإيماني الفَردي التي تَأَسَّست في 5.5.4.4. فـ«الرَّسول» المعَرَّف يَنبَثق بنيوياً من خطاب رَبّ العالمين، يَحمل المَنهج المعرفي الربوبي المتَطَوّر المرن، يَتَناغم مع التَّدبير الربوبي في الزَّمكان، يُؤَسّس النظام المَدَني الجامع المفتوح لكلّ المؤمنين بالله بكلّ طَوائفهم، يُلائم تَطَوّر الإنسان الحَضاري عَبر الزَّمن. في حَين أَن «رَسوله» المضاف لا يَنعَزل عن خصوصية تَشريع الله، يَحمل خَصائص الرسالة المحمَّدية الخاصَّة، يَنطَوي تَحت ثَوابت الله الأَزَلية كأَساس بنيوي، لا يَستَقلّ عَنها بَل يَنبَثق منها كَتَفصيل خاصّ بالأُمَّة المحَمَّدية.

وهذا التَّمييز البنيوي يَنسجم تَماماً مع منظومة الذات والربوبية في الوُجود التي تَأسَّست في فُصول سابقة. فالله الذات المطلقة فَوق الزَّمكان مصدر الثَّوابت الأزَلية، يَنبَثِق منها «رَسوله» المضاف بخصوصية الرسالة الخاتمة. ورَبّ العالمين المتَجَلّي في الزَّمكان مصدر التَّدبير المرن، يَنبَثِق منه «الرَّسول» المعَرَّف بمنهجية المَدَنية الجامعة. والتَّكامل بَين البنيَتَين بنيوي محكم، فالمؤمن المحَمَّدي يَلتَزم بكلَيهما، يَكون مواطناً مَدَنياً تَحت «الرَّسول» المعَرَّف، ومؤمناً رسالياً تَحت «رَسوله» المضاف. أَما المؤمن من غَير المحَمَّديين، فيَنخَرط في «الرَّسول» المعَرَّف كمواطن مَدَني، دون أَن يَلتَزم بخصوصية «رَسوله» المضاف.

و«الرَّسول» بهذا المعنى البنيوي منهج جامع للحياة المَدَنية، يَحمل المنظومة المعرفية والفِكرية والتَّشريعية الكاملة المنبَثِقة من تَدبير رَبّ العالمين، يُؤَسّس بنية المجتمع وتَفاعلاته ومؤَسَّساته. ومن آمن بالرسول يَتَّخذ مَعه سَبيلاً يَرتَقي به فِكرياً ومعرفياً، لا يَنقَبض على الأَخلاقيات الفَردية فقَط، بَل يَمتَدّ إلى البناء الحَضاري الكامل، يَقول تعالى ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: 27]. والنَّدم يَوم القيامة على عَدم اتّخاذ سَبيل الرَّسول حَسرة على فَوات الارتقاء الحَضاري الكامل، إذ السَّبيل مع الرَّسول يَجمع الأَخلاق والمعرفة والتَّقَدّم الحَضاري في منظومة واحدة.

تَوضيح موجَز ـ الكتاب في التَّنزيل الحكيم

ولاكتمال الصورة البنيوية، يَنبَغي استحضار تَعريف موجَز عن «الكتاب» في التَّنزيل الحكيم المجمَل. فالكتاب يَأتي دائماً بصيغة المفرد في النَّصّ القرآني، دلالةً على وَحدة المصدر ووَحدة التَّشريع الثابت، يَخصّ الله وَحده، يَحمل الكُلّيات الثابتة الأَزَلية في التَّشريع الإنساني الجامع بَين كلّ الملل، فيَتَّبعه كلّ المؤمنين بالله على اختلاف مللهم. وفي مقابل الكتاب بنية مزدوجة متَكاملة. الأُولى ـ تَفصيل الكتاب يَخصّ «رَسوله» مضافاً إلى الله بضَمير الهاء، يَحمل تَجَلّيات الكُلّيات الثابتة فيما يَخصّ الملَّة المحمَّدية تَحديداً (تَأَسَّس في 5.5.4.4). والثانية ـ القرآن وبنية بناء النظام المعرفي والمجتَمعي، يَخصّ «الرَّسول» معَرَّفاً منفَرداً بذاته، بنية فَريدة جَديدة لم تَعرفها البَشَرية من قَبل، تَتَجَلّى في الآيات الكَونية والقصصية وفي بناء المجتَمع المَدَني المتَكامل، تَجَسَّدت تاريخياً في مدينة النَّبيّ. وللتَّفصيل في بنية الكتاب ومنظومة التَّنزيل الحكيم، يُحال إلى 3.3.2 الكتاب ـ النظام التَّشريعي المحكَم.

4 ـ النَّموذج التاريخي ـ مدينة النَّبيّ ووَثيقتها المَدَنية

وعلى ضَوء هذا التَّعريف للرَّسول كمنهج جامع، يَتَجَلّى التَّطبيق التاريخي الأَوَّل لهذه المنظومة في مدينة النَّبيّ، التي أَسَّسَها وفق ما أَراه الله من خِلال النَّصّ. فقَد كانت يَثرب قَبل بعثة النَّبيّ مدينة قَبَلية أُحادية البنية، تَتَنازَعها الصِّراعات القَبَلية المزمنة بَين الأَوس والخَزرج، تَعيش فيها مكوّنات متَعَدّدة من يَهود وأَوس وخَزرج وأَفراد متَفَرّقين دون عَقد جامع يُنَظّم العَلاقات بَينها، فكانت تُعاني من حُروب أَهلية متَواصلة لا تَهدَأ. وحين هاجَر النَّبيّ إليها، أَحدَث تَحَوّلاً بنيوياً جَوهرياً نَقَلها من الأُحادية القَبَلية الفَوضوية إلى النظام المَدَني التَّعَدّدي المنظَّم، ليَكون أَوَّل مجتَمع مَدَني تَعَدّدي عرَفَته البَشَرية في تاريخها الموَثَّق.

وأَداة هذا التَّحَوّل البنيوي كانت الوَثيقة المَدَنية التي وَضَعَها النَّبيّ، التي تُعَدّ أَوَّل دُستور مَدَني تَعَدّدي مكتوب في تاريخ البَشَرية. فقَد جَمَعَت الوَثيقة تَحت سَقف واحد المهاجرين والأَنصار من المؤمنين بالرِّسالة المحمَّدية، واليَهود بقَبائلهم المتَعَدّدة (بَني قَينقاع، بَني النَّضير، بَني قُريظة)، والمشركين والوَثَنيين الذين لم يَدخلوا في الإسلام، وحتى المنافقين، في بنية مَدَنية جامعة محكمة تَحفَظ لكلّ طائفة خصوصيَّتها الدينية والثَّقافية مع الالتزام بالعَقد المَدَني المشتَرَك الذي يُمَثّله الرَّسول.

وقَد قامَت الوَثيقة على مبادئ بنيوية محكمة تَكشف التَّطبيق العَملي للمنظومة القرآنية المَدَنية. الأَوَّل ـ الدِّفاع المشتَرك ضدّ أَي عُدوان خارجي على المدينة، فالأَمن القَومي مسؤولية جَماعية لكلّ المكوّنات. الثاني ـ حُقوق الطَّوائف والعَقائد محفوظة لكلّ ملَّة، فاليَهود يَبقَون على دينهم، والمسلمون على دينهم، «لليَهود دينهم وللمسلمين دينهم» في بنية محكمة لا إكراه فيها. الثالث ـ الأَمن والسَّلام المشتَرك بَين كلّ المكوّنات، فلا يَعتَدي بَعضهم على بَعض، ولا يُساند بَعضهم عَدوّاً للآخر. الرابع ـ عَدم الإكراه على الدِّين كمبدأ مؤَسّس للمنظومة، تَجَلّى لاحقاً في الأَمر القرآني ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾. الخامس ـ مرجعية النَّبيّ في

فَضّ النِّزاعات الكُبرى التي تَتَجاوز قُدرة الأَطراف على حَلّها داخلياً، تَطبيقاً لمبدأ الرَّدّ إلى الرَّسول كمرجعية جامعة فَوق الفِئوية. السادس ـ الالتزام المالي والأَمني المشتَرك في تَحَمّل أَعباء الدَّولة، فكلّ طائفة تُسهم في تَمويل الدِّفاع وحماية المدينة.

وهذا النَّموذج التاريخي ليس حَدَثاً عابراً في التاريخ، بَل بنية بنيوية مرجعية تَكشف كَيف يُمكن للنظام المَدَني أَن يَستَوعب التَّعَدّدية دون إذابة الخصوصيات، وأَن يَفتَح باب المواطَنة الكاملة لكلّ من يَلتَزم بالعَقد المَدَني بصَرف النَّظَر عن انتمائه الديني. فالنَّبيّ لم يَفرض رسالته على أَهل المدينة قَهراً، ولم يُلزم اليَهود بالدُّخول في الإسلام، بَل أَسَّس عَقداً مَدَنياً جامعاً يَحفَظ حُقوق الجَميع ويُلزمهم بواجبات المواطَنة. والقرآن نَفسه يَكشف لاحقاً المبادئ التي تَجَلَّت في هذه الوَثيقة، حَيث الآيات التي تَأَسَّست بنيتها سابقاً (النساء 80، النساء 83، المائدة 41، المائدة 92، الحَجّ 78، النور 56، التوبة 13، الأَنفال 27) ليست تَنظيرات مجَرَّدة، بَل انعكاس قرآني للنَّموذج التَّطبيقي الذي أَقامه النَّبيّ في مدينة الأَنوار. وهذا التَّناغم بَين النَّصّ القرآني والتَّطبيق النَّبَوي يَكشف عمق الانسجام البنيوي بَين المنظومة القرآنية والنَّموذج التاريخي الأَوَّل، فالقرآن يُؤَسّس المبادئ، والنَّبيّ يُجَسّدها واقعاً مَدَنياً مَعيشاً.

5 ـ شَرط دخول النظام المَدَني ـ الالتزام الأَخلاقي الفَردي

والنظام المَدَني الجامع، رَغم انفتاحه واستيعابه للتَّعَدّدية، له شَرط جَوهري للدخول يَكشفه القرآن بصياغة محكمة، يَقول تعالى ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ [النساء: 80]. والآية تَكشف عَلاقة الاحتواء البنيوية، فمن قَبل العَقد المَدَني وانطَوى تَحت التَّعايش السِّلمي المَدَني، يَجب أَن يَلتَزم بدايةً بالأَخلاق والقِيَم في التَّشريع الفَردي، فلا يُمكن قَبول التَّعايش المَدَني دون التزام أَخلاقي فَردي.

والمثال التَّعليمي البالغ الدقَّة، من دَخل الجامعة دَرس الثَّانوية أَوَّلاً. فالمَدَنية بنية أَعلى تَستَلزم بنية تأسيسية أولية من الالتزام الأَخلاقي الفَردي. ومن لم يَلتَزم بالحَدّ الأَدنى من الأَخلاقيات الفَردية (لا قَتل، لا سَرقة، لا زِنا، لا كَذب، لا اعتداء)، لا يُمكنه الدخول في النظام المَدَني الذي يَستَلزم أَفراداً ملتَزمين أَخلاقياً كأَساس للتَّعايش الجَماعي. فالطاعة للرَّسول (المنظومة المَدَنية) تَتَضَمَّن طاعة الله (الكُلّيات الأَخلاقية الأَزَلية) كشَرط بنيوي لا يَنفصم.

6 ـ هَيكل السُّلطة المؤَسَّسي المتَخَصّص

وحين يَدخل المواطن في النظام المَدَني، تَنفَتح أَمامه منظومة محكمة لاتّخاذ القَرار، تَكشفها آية بنيوية بالغة الإحكام، يَقول تعالى ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: 83]. والآية تَكشف بنية كاملة لاتّخاذ القَرار في النظام المَدَني، حَيث الأُمور العامَّة المتَعَلّقة بالأَمن والخَوف بأَنواعها المختَلفة، مَآلها إلى الدَّولة وأُولي الأَمر، لا إلى التَّكَهّنات الفَردية أَو المَوروثات القَبَلية.

والإذاعة الفَوضوية ﴿أَذاعوا به﴾ آفة المجتَمعات القَبَلية، حَيث يَتَسَرَّع الأَفراد في تَداول الأُمور العامَّة دون منهجية ولا تَخَصّص. والمنهجية الصَّحيحة الرَّدّ إلى مرجعيَّتَين متَكاملَتَين، الرَّدّ إلى «الرَّسول» كمنهجية عامَّة مؤَسَّسية، والرَّدّ إلى «أُولي الأَمر منهم» كقَنَوات مؤَسَّسية متَخَصّصة.

﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ يَكشف التَّخَصّص العلمي والاستنباط المنهجي كآلية اتّخاذ القَرار، فضَمير الهاء في «يَستَنبطونه» يَعود على «الأَمر» المذكور صَدر الآية (الأَمن والخَوف)، يَستَنبطه أَهل الاختصاص في كلّ مَجال بحَسَب طَبيعة الأَمر. ففي حالات العُدوان الخارجي والتَّهديدات السياسية والعَسكرية، يَستَنبطه السِّياسيون والعَسكريون أَهل الاختصاص في الشُّؤون الدُّولية والدِّفاعية. وفي حالات الكَوارث الطَّبيعية كالقَحط والجوع والزَّلازل والبَراكين والطَّقس الحادّ، يَستَنبطه المتَخَصّصون في كلّ كارثة بحَسَب طَبيعتها. وفي الأَمن الاقتصادي والمعيشي، يَستَنبطه الاقتصاديون وأَهل الاختصاص في الشُّؤون المالية والتِّجارية. وهكذا تَتَنَوّع مرجعيات الاستنباط بحَسَب تَنَوّع الأَمر، فأَهل الاختصاص في كلّ مَجال هم من يَملكون أَدَوات الفَهم والتَّحليل والاستنباط.

والآية تَكشف بنية بنيوية مختَلفة جَوهرياً عن آية النساء 59 التي تَخصّ النِّزاعات الشَّرعية والعَقَدية، يَقول تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾. والتَّمييز البنيوي بَين الآيتَين بالغ الإحكام:

الأَمر العامّ المتَعَلِّق بالأَمن والخَوف (النساء 83) ـ يُرَدّ إلى الرَّسول وأُولي الأَمر، ويَستَنبطه أَهل الاختصاص في كلّ مَجال بحَسَب طَبيعة الأَمر، بنية تَخَصّصية متَنَوّعة المرجعيات.

النِّزاع الشَّرعي والعَقَدي (النساء 59) ـ يُرَدّ إلى «الله والرَّسول» المعَرَّف حَصراً، يَستنبطه أَهل العلم بالكتاب الحَيّ، بنية مرجعية واحدة متَجَذِّرة في النَّصّ القرآني.

وقَيد «منكم» بنيوي بالغ الإحكام في النساء 59، فأُولو الأَمر من المواطنين أَنفسهم المنخَرطين في الملَّة المخاطَبة، يَنتَمون للمنظومة الإيمانية ويَحملون قِيَمها. وعند التَّنازع، يُرَدّ الأَمر إلى «الله والرَّسول» لا إلى «الله ورَسوله»، والتَّمييز اللُّغوي بَين الصياغَتَين بنيوي محكم. «الله ورَسوله» المضاف يَخصّ خصوصية الرسالة المحمَّدية كَما تَأَسَّس في 5.5.4.4، في حَين أن «الله والرَّسول» المعَرَّف يَخصّ القَوانين الجامعة المَدَنية لكلّ المؤمنين بكلّ طَوائفهم. فالنِّزاع المجتَمعي حين يَنشَأ بَين أَفراد الملَّة المحمَّدية وغَيرهم في إطار التَّعايش المَدَني، لا يُرَدّ إلى الخصوصية الفِئوية للملَّة كَي لا يُولِّد ظُلماً للأَطراف الأُخرى، بَل يُرَدّ إلى القَوانين الجامعة المَدَنية التي تَستَوعب جَميع المنطَوين تَحت سَقف الوَطَن.

وهذا التَّمييز البنيوي بَين بنيَتَي الأَمر (التَّنظيمي والشَّرعي) يَكشف عمق المنظومة المَدَنية القرآنية، حَيث الأُمور التَّنظيمية المؤَسَّسية تُحَلّ بالاستنباط التَّخَصّصي المتَنَوّع، والأُمور الشَّرعية والعَقَدية تُحَلّ بالرَّدّ إلى المرجعية الجامعة (الكتاب الحَيّ)، وكلّ بنية لها آلياتها البنيوية المحكمة التي تَخدم تَكامل النظام المَدَني الجامع.

7 ـ الطَّوعية لا الإكراه

والنظام المَدَني الجامع بنية اختيارية طَوعية، لا قَهرية. يَقول تعالى ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [المائدة: 92]. والآية تَكشف أَن التَّشريع المَدَني لا إكراه فيه، فطاعة الرَّسول لمن لم يَنتَم جُغرافياً للدَّولة لا تُفرَض، ولا يُكرَه أحد على الدُّخول في الدَّولة أَو العَقد المَدَني. الرَّسول مبَلِّغ، لا قاهر، والانتماء المَدَني نَتيجة قَناعة حُرَّة، لا فَرض قَهري.

ومن لم يَدخل في النظام المَدَني، فقَد حُفظَت له حُقوقه الإنسانية الأَساسية، ومن دَخل فيه طَوعاً، التَزم بأُصوله بكَمالها. وهذا التَّوازن البنيوي بَين الحُرّية والالتزام، بَين الاختيار والتَّسليم، هو المعنى البنيوي العَميق للمَدَنية القرآنية، التي تَفتَح أَبوابها لكلّ من اختار بإرادته الحُرَّة، وتَحفَظ حُقوق من لم يَختَر دون إكراه.

8 ـ استيعاب الرسالات السابقة وفَكّ الأَغلال

والنظام المَدَني الجامع يَستَوعب الرسالات السابقة ولا يُلغيها، يَقول تعالى ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: 157]. والآية تَكشف الاتّساق التاريخي للنظام المَدَني مع المَسيرة الإلهية، فالنَّموذج المَدَني المحَمَّدي مذكور في التَّوراة والإنجيل، ويَأتي ليُكَمّل ما قَبله بفَكّ الأَغلال القَديمة (الفَوارق العنصرية، التَّعَصّب الديني، القَهر الكَهَنوتي).

والنَّصّ يَحُضّ أَصحاب الرسالات السابقة على اللَّحاق بالرِّسالة الجَديدة في بناء مجتَمع متَماسك، حَيث الخَصائص الجَديدة لا تَتَعارض مع ما لهم، بَل مكَمّلة لهم في التَّشريع. ومن استَجاب أَفلَح بالانضمام الواعي إلى المنظومة المَدَنية الجَديدة. وهذا الاستيعاب البنيوي يَفتَح بنية التَّعَدّدية المَدَنية التي تَجمع المؤمنين بالرسالات السابقة والمؤمنين بالرِّسالة المحمَّدية تَحت سَقف واحد، يَحفَظ خصوصياتهم الدينية ويُلزمهم بالعَقد المَدَني الجامع.

9 ـ القاسم الإبراهيمي الجامع

ويَتَجَلَّى الجَوهر البنيوي للمَدَنية القرآنية في القاسم الإبراهيمي الجامع، يَقول تعالى ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾ [الحَجّ: 78]. والآية تُؤَسّس أَخطَر تَشريع مَدَني وأَهَمّه، حَيث الأسوة في المنهج هي إبراهيم، تَشاركية وانسجام المجتَمع بكلّ مللهِ من يَهود ونَصارى ومحَمَّديين ومؤمنين فَطريين وغَير المؤمنين، إذا التَزموا بالعَقد المَدَني والأَخلاقيات القِيَمية.

والآية تَكشف بنية ثُلاثية بالغة الإحكام للشَّهادة المَدَنية. ﴿لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ﴾ الرَّسول شَهيد على المنخَرطين في العَقد المَدَني، يَحفَظ التزامهم به ويَكشف انحرافهم عَنه. ﴿وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ المؤمنون بالنظام المَدَني شُهداء على باقي الناس بصَلاحية النظام، يَعرضون نَموذجه للعالَمين. والناس يَنظرون إلى نَجاح النظام كنَموذج يَستَحقّ الاقتداء.

والآية تُحَدّد الأَركان الجامعة للنظام المَدَني، ﴿فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ كصِلة معرفية اجتماعية، ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ كنموّ اقتصادي ومعرفي متكامل، ﴿وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ﴾ كالتزام بالتَّشريع الثابت من نوح إلى محمد. والاعتصام بالتَّشريع الثابت من الله يُحَقّق اللُّحمة والوِفاق والنَّصر،

لأَن الله يَجمع بَين كلّ الطَّوائف على الكُلّيات الأَزَلية المشتَركة (لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ)، فيَتَجاوزون الفَوارق المذهبية والعَقَدية في إطار الكُلّيات الجامعة. والتَّفَرّق على الفَوارق الثَّانوية يُؤَدّي إلى الفَشل وذَهاب الريح، أَما الاعتصام على الكُلّيات الجامعة فيُؤَدّي إلى النَّصر والازدهار.

10 ـ آلية الانتماء العَملي ـ الصَّلاة والزَّكاة وطاعة الرَّسول

ويَتَجَلَّى الانتماء العَملي للنظام المَدَني في منظومة ثُلاثية محكمة، يَقول تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [النور: 56]. والمَلاحظة البنيوية الجَوهرية أَن هذه الآية لم تَأت معزولة عن سياقها، بَل جاءت في سياق متَكامل محكم ضِمن سورة النور (54-57)، يَكشف التَّناغم البنيوي بَين صياغة الطاعة العامَّة وآليتها التَّطبيقية. فقَد سَبَقَتها في الآية 54 صياغة الأَمر بالطاعة ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النور: 54]، ثُمَّ تَتالى السياق في الآية 55 بالوَعد الكَوني للالتزام بالمنظومة المَدَنية ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النور: 55]، ثُمَّ جاءت الآية 56 لتَكشف آلية التَّطبيق العَملي للأَمر السابق.

وهذا التَّسلسل البنيوي بالغ الإحكام يَكشف منظومة كاملة. الآية 54 تُؤَسّس المَبدأ العامّ بصياغة «أَطيعوا الله وأَطيعوا الرَّسول» كأَمر بنيوي للنظام المَدَني. والآية 55 تَكشف الوَعد الكَوني لمن التَزم بهذا الأَمر، الاستخلاف في الأَرض، والتَّمكين للدِّين الذي ارتَضى، وتَبديل الخَوف بالأَمن، والعِبادة بلا شِرك. والآية 56 تَكشف آلية التَّجَلّي العَملي لهذه الطاعة من خِلال ثَلاث أَركان متَكاملة. والآية 57 تَكشف التَّحذير من الإنكار وعَدم الانخراط. فالآية 56 ليست بنية مستَقلَّة معزولة، بَل تَفصيل تَطبيقي للأَمر العامّ المؤَسَّس في الآية 54، يَكشف كَيف تُجَسَّد طاعة الله وطاعة الرَّسول واقعاً مَدَنياً معاشاً.

والآلية تَكشف آلية الانتماء الفعلي للنظام المَدَني، حَيث الصَّلاة وَسيلة جامعة للتَّزكية المعرفية الاجتماعية كَما تَأَسَّس في 5.10، وما يَتَخَلَّلها من مرفقات تَجمع الناس وتُعَلّمهم وتُذَكّرهم. والزَّكاة بنية مزدوجة تَجمع المعرفة والإنفاق، فهي نموّ علمي وعَملي ومادي معاً، يَنشر العلم بَين الناس ويُنفق المال للمحتاجين. وطاعة الرَّسول مذاكرة ومراجعة لأَوامر الرِّسالة عَبر مجالس الصَّلاة، حَيث يُقَدّم الرَّسول (الكتاب الحَيّ) نَفسه بكلّ أَبعاده الفِكرية والمَدَنية للمنخَرطين في النظام.

والثَّلاثة معاً تُؤَسّس آلية الانخراط الفعلي في النظام المَدَني، فمن أَقام الصَّلاة (انخَرط في مجالس التَّواصل المعرفي) وآتى الزَّكاة (أَسهم بالعلم والمال) وأَطاع الرَّسول (التَزم بمنهجية النظام)، فقَد دَخل فعلاً في المنظومة المَدَنية، والرَّسول هنا شامل

لكلّ من يَنتَمي للمجتَمع بصَرف النَّظَر عن انتمائه الديني الخاصّ. ولذلك تَأتي النَّتيجة ﴿لعَلّكم تُرحَمون﴾، إذ الرَّحمة المنبَثقة من تَناغم المجتَمع مع منظومة الوُجود الربوبي تَستَلزم هذا الانخراط الكامل.

والوَعد الكَوني في الآية 55 يَكشف الجَزاء البنيوي للمنظومة المَدَنية بصورة محكمة. الاستخلاف في الأَرض ـ التَّمكين السياسي الحَضاري للنظام المَدَني، يَنال المنخَرطون فيه القيادة الحَضارية والاستقرار السياسي. والتَّمكين للدِّين الذي ارتَضى ـ حماية المنظومة الإلهية الجامعة من التَّحريف والاندثار، فالنظام يَحفَظ الجَوهر الديني لكلّ الملل في إطار الجامعية. وتَبديل الخَوف بالأَمن ـ الانتقال من حالة الفَوضى القَبَلية والصِّراعات الأَهلية إلى الاستقرار المَدَني، كَما تَجَلَّى تاريخياً في تَحَوّل يَثرب من الأُحادية القَبَلية إلى المدينة المَدَنية التَّعَدّدية. والعِبادة بلا شِرك ـ التَّوحيد الجامع بَين كلّ الملل على الكُلّيات الأَزَلية المشتَركة، دون اختلاط بالخصوصيات الفِئوية.

والنظام المَدَني يَتَعَدَّد في مَنافذ الانتماء، يَقول تعالى ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَاتٍ عِندَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَّهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ﴾ [التوبة: 99]. والآية تَكشف أَن الدَّولة تُبنى على العُلماء والمفكّرين كأَساس للنُّهوض، لكنّ البُسطاء يُمكنهم التَّفاعل من خِلال الإنفاق والعَون المادي، فيَنالون السَّكينة الوُجودية بإسهامهم المالي ويَنخَرطون في صَلَوات الرَّسول كصلة اجتماعية معرفية. والمنظومة المَدَنية تَتَّسع لكلّ فِئات المجتَمع، كلّ بما يَستَطيع من إسهام، علماً أَو مالاً أَو جُهداً، فيَتَكامَل الجَميع في بناء النظام الجامع.

11 ـ مخاطر النظام المَدَني الداخلية والخارجية

والنظام المَدَني يَواجه مَخاطر بنيوية تَهَدّد وُجوده، يَكشفها القرآن في منظومة محكمة من الآيات.

المخاطر الداخلية الأُولى ـ تَحريف المعنى عن هدفه والإشاعة والعَمالة الخارجية، يَقول تعالى ﴿سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِن بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾ [المائدة: 41]. فبَعض الفِئات تُعلن مُوافقتها على المَدَنية بالقَول، لكنّها تَعمَل خِفية على تَحريف الكَلم عن مَواضعه في مفهوم التَّعايش المَدَني، تَنقُل المعلومات بصورة مزَيَّفة لقُوى خارجية لم تَأت لمواجَهة النظام مباشرةً، فتُؤَدّي دَور العَمالة الفِكرية بقَلب مفاهيم النظام المَدَني عَبر تَحريف نُصوصه التَّأسيسية. وهذا التَّحَدّي مزمن في كلّ مجتَمع مَدَني عَبر التاريخ، ومَآلهم خِزي في الدنيا والآخرة معاً.

والمخاطر الداخلية الثانية ـ المشاقَّة الفِكرية والانشقاق عن الجَماعة، يَقول تعالى ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ﴾ [النساء: 115]. وهذه المخاطر تَخصّ من يَنفَلت برأيه فِكرياً عن الإجماع المَدَني بَعد تَبَيّن صحَّته، يَعتَدّ بقَبيلته أَو خصوصيَّته على حساب التَّعايش المشتَرَك، يَتَّبع غَير سَبيل المؤمنين بالعَقد الجامع. والفَرق بَين هذه المشاقَّة الفِكرية والتَّحريف اللُّغوي السابق دَقيق، فالتَّحريف عَمَلية لُغوية على النُّصوص التَّأسيسية، والمشاقَّة عَمَلية فِكرية على المنهج الجامع بكامله.

والمخاطر الداخلية الثالثة ـ النَّجوى الفِئوية المعادية، وهي من أَخطر ما يُواجه النَّسيج المجتَمعي، يَقول تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ النَّجْوَىٰ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَيَتَنَاجَوْنَ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ﴾ [المجادلة: 8]. والنَّهي عن النَّجوى ليس نَهياً عن التَّحاور، بَل نَهي عن رَمي الفِتَن خِفية بَين المكوّنات المجتَمعية لتَوليد الاحتقان الداخلي. والإثم الجَهل والانغلاق الفِكري المغلَّب الذي يُحقَن في البُسطاء، والعُدوان التَّمادي على احتكار الرَّأي ولَفظ المختَلفين، ومعصية الرَّسول نَقض المنظومة المَدَنية الجامعة من الداخل. والنَّقيض البنيوي ﴿وَتَنَاجَوْا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾ [المجادلة: 9]، والبِرّ الانفتاح والوَساعة من البَرّ الأَرض التي لا حُدود لها، والتَّقوى تَوَخّي الحَذَر من الفِتَن وعَدم الانجرار وراء التَّحريض الفِئوي. والآلية التَّخريبية للنَّجوى الفِئوية تَكشف بنية متَسلسلة بالغة الخُطورة، تَبدأ من منبَر طائفي يَخطب بصورة تَعَصّبية ضدّ المختَلفين، ثُمَّ تَتَوَلَّد النَّجوى تَدريجياً بَين البُسطاء كنار في الهَشيم، فيُحَرّض بَعضهم بَعضاً، وفي حال عَدم الوُقوف بحَزم تَنهار الأُمم بسَبَب العَصَبية المقيتة المدَمّرة. ولذلك المنبَر الواعي في النظام المَدَني يَجب أَن يَكون منبَراً للوَحدة لا للفِرقة، يَنشر البِرّ والتَّقوى بَدَل الإثم والعُدوان.

والمخاطر الداخلية الرابعة ـ التَّكفير العَمَلي ونَقض العَقد، يَقول تعالى ﴿وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّن بَعْدِ ذَٰلِكَ وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: 47]. والتَّوَلّي هنا ليس الذَّهاب المكاني، بَل نَقض العَهد عَمَلياً بَعد ميثاقه في العَيش المشتَرك، إمّا بتَكفير الأقَلّيات أو الهَيمنة بما يُهَدّد أمن الدَّولة. والفَرق بَين هذا التَّكفير العَمَلي والمشاقَّة الفِكرية السابقة، أن المشاقَّة انفلات فِكري نَظَري، والتَّكفير العَمَلي تَطبيق إقصائي على أرض الواقع يُهَدّد سَلامة المكوّنات. ومَآلهم سَحب صفة الانتماء المَدَني، فيُتَعامَل مَعهم بحَزم لمَنع التَّفَرقة وهَدم المجتَمع.

والمخاطر الداخلية الخامسة ـ الانكفاء على التَّقليد المَوروث، يَقول تعالى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [المائدة: 104]. ومن رَفض الالتزام بالتَّشريع المَدَني الجَديد بَقي على مَوروثه القَديم الفئوي القبلي، لأنه لم يَفقَه ما استَجَدّ من خَير في النظام المَدَني الجامع. وهذا التَّحَدّي مزمن في كلّ عَصر، حَيث يَكون التَّقليد المَوروث عائقاً أمام التَّجَدّد المَدَني والتَّطَوّر الحَضاري، يَحبس الجَماعات في صور مَوروثة تَعجز عن مواكَبة تَطَوّر الواقع.

والمخاطر الخارجية ـ الاختراق والموالاة لأعداء النظام المَدَني، يَقول تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُم مِّنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ﴾ [الممتحنة: 1]. والسياسة الخارجية للدَّولة يَجب أن تَتَوَخَّى الحَذَر ممَّن لا يُؤمن بالله (لا أخلاق إنسانية له) أو لا يُؤمن بالرَّسول (لا يُؤمن بالمَدَنية، منغَلق على نَفسه)، فهم أشَدّ فِتنة لأنهم سيَنخَرون الداخل من خِلال التَّقَرّب الخادع، يُسَخّرون الموالاة العاطفية لتَفكيك النظام المَدَني من داخله.

12 ـ آليات التَّفاعل المَدَني

والنظام المَدَني يَعمَل بآليات تَفاعل بنيوية محكمة، تَكشفها منظومة من الآيات.

الآلية الأُولى ـ خطاب الدَّولة عابر للمذاهب، يَقول تعالى ﴿لَّا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُم بَعْضًا﴾ [النور: 63]. ولا يَكون خطاب المجتَمع فِئوياً مذهبياً كما يَدعو منتَمو المذهب الواحد، بَل يَجب أن يَكون خطاباً عاماً لا يَحوي أفكاراً مذهبية تَعَصّبية. ما تُمارسه الأحزاب يَبقى منغَلقاً بَينها، لا تَخرجه وتُعَمّمه، بَل الأحكام والآراء يَجب أن تَكون شاملة لجلّ المكوّنات ليَسود العَدل وتَرتَقي الدَّولة. ودَولة تَتَبَنَّى مذهباً واحداً وتَفرضه على الجَميع تَنقض مَبدأ النظام المَدَني الجامع.

والآلية الثانية ـ الانخراط في الاقتصاد والمعيشة، يَقول تعالى ﴿وَقَالُوا مَالِ هَٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾ [الفرقان: 7]. والدَّولة المَدَنية تُعنى بالأُمور الدنيوية ومراعاة الناس في أُمورهم المعيشية والحياتية، وتُعطي ذلك الدَّور مهمَّة عُليا. لا يَقتَصر الأمر على الدَّعوة والإرشاد فقَط، بَل النظام المَدَني يَنخَرط في الاقتصاد والمعيشة والأسواق، حيث المجتمع حَيّ يَتَفاعَل مع الواقع المعيشي.

والآلية الثالثة ـ العَدالة الاقتصادية ومنع تَمَرْكُز الثَّروة، يَقول تعالى ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحَشر: 7]. ومكتَسبات الدَّولة من الفَيء لا تُحتَكَر لأفراد ولا لذَوي نُفوذ، بَل تُوَزَّع وَفق منظومة محكمة، لله للمؤسَّسات الجامعة أو الأفراد ممن يؤمن بالله على عموم الحاجة ولا يشترط فيها الانتماء للدولة، للرَّسول لتَطوير خدمات الدَّولة ومرافقها، لذي القُربى واليَتامى والمساكين وابن السَّبيل للفئات المستَحَقَّة. والقاعدة المركزية ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ تَكشف منع تَمَرْكُز الثَّروة بيد فِئة وحماية العَدالة الاقتصادية، فلا تَكون أموال الدَّولة أداة نُفوذ بيد فِئات تُشَكّل دَولة في قَلب دَولة، تَنفذ أجندة فِئوية على حساب صالح المجتَمع.

والآلية الرابعة ـ الجِهاد بالمال والنَّفس، يَقول تعالى ﴿لَٰكِنِ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ وَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [التوبة: 88]. والجِهاد المشتَرك والتَّمويل من أعمدة بناء الدَّولة، يَعود عَليها بالخَيرات الجَماعية كنَتيجة طَبيعية للبَذل المشتَرك. وتَتَكامَل هذه الآلية مع الدِّفاع الجَماعي عن الدَّولة، يَقول تعالى ﴿أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَّكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ﴾ [التوبة: 13]، فالدِّفاع المشتَرك عن الدَّولة وحماية مكتَسباتها مسؤولية الجَميع تَحت سَقف الدَّولة، لا اختيار فَردي.

والآلية الخامسة ـ العَقد المَدَني كأَمانة شَرعية، يَقول تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾ [الأَنفال: 27]. والالتزام بالعَقد المَدَني والوَفاء فيه أَمانة شَرعية خِيانتها خِيانة الله نَفسه، لأَن العَقد المَدَني يَجمع الالتزام الأَخلاقي (الله) والالتزام المؤَسَّسي (الرَّسول) في وَحدة بنيوية لا تَتَجَزَّأ.

13 ـ المؤمن المستقلّ الفَطري ضِمن المنظومة

والنظام المَدَني الجامع يَستَوعب المؤمن المستقلّ الفَطري كمواطن مَدَني كامل الحُقوق. فالمؤمن بالله واليَوم الآخر الذي يَعمَل الصالحات بفِطرته السَّليمة، دون انتماء لرسالة بعَينها، هو مواطن طَبيعي في النظام المَدَني، يَلتَزم بالعَقد المَدَني المشتَرَك، يُسهم في بناء المجتَمع، يَستَفيد من خَدَماته، ويَتَمَتَّع بحُقوقه كاملة. ولا يُلزَم بالدُّخول في رسالة بعَينها كشَرط للمواطَنة، فالنظام المَدَني عابر للانتماءات الرسالية، يَقوم على الكُلّيات الأَخلاقية الجامعة وعلى الالتزام المؤَسَّسي المشتَرَك.

والآيات التي تَأَسَّست بنيتها سابقاً (البقرة 62، آيات «وهو مؤمن») تَفتَح القَبول الأُخروي للمؤمن المستقلّ الفَطري، وآيات النظام المَدَني تَفتَح له القَبول الدُّنيوي كمواطن. وهكذا تَكتَمل العَدالة الإلهية في بُعدَيها الأُخروي والدُّنيوي، فتَستَوعب الفِطرة السَّليمة في كلّ تَجَلّياتها، وتَفتَح للإنسان مسارات انتماء في الرسالة المحمدية للارتقاء.

14 ـ هَجر القرآن ـ الانكفاء على الفَردية وتَرك المَدَنية

ويَكشف القرآن مَعنى عَميقاً للهَجر يَستَحقّ التَّأَمّل، يَقول تعالى ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَٰذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ [الفرقان: 30]. والهَجر هنا ليس عَدم القراءة، بَل الانكفاء على الحَلال والحَرام ونسيان حَظ من المعرفة والسنن والنظم والحياة الكَونية والتَّناغم المجتَمعي. الرَّسول يَشتَكي رَبّه أَن قَومه لم يَرتَقوا، انغَلقوا على التَّشريع الفَردي، بَقوا قَبَليين منغَلقين على أَنفسهم، لم يَفهَموا الرِّسالة التي أَتى بها كمنظومة جامعة لبناء المَدَنية.

ومن يَكتَفي بالعِبادات الفَردية ويَترك بناء المجتَمع المَدَني، فقَد هَجَر القرآن في حَقيقته. ومن يَنغَلق ويَرفض النظام المَدَني التَّعَدّدي، يَنزَلق إلى التَّكفير والتَّشهير، فتُحبَط أَعماله الأَخلاقية الفَردية، يَقول تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ لَن يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَسَيُحْبِطُ أَعْمَالَهُمْ﴾ [محمد: 32]، ويَعقبها التَّحذير ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد: 33]. فالأَخلاق الفَردية وَحدها لا تَكفي للنَّجاة إن صاحَبَها انغلاق ضدّ النظام المَدَني التَّعَدّدي، والتَّعَصّب يُلَوّث العَمل الأَخلاقي ويُحبطه، والانفتاح المَدَني يَحفَظ العَمل الأَخلاقي من الإحباط بل ويعضده.

15 ـ خَلاصة جامعة

وعلى ضَوء كلّ ما تَقَدَّم، تَتَجَلّى صياغة «أَطيعوا الله وأَطيعوا الرَّسول» وامتدادها بـ«أُولي الأَمر منكم» في القرآن بصورة محكمة، هي المنظومة البنيوية لبناء الدَّولة المَدَنية الجامعة، التي تَجَلَّت تاريخياً في مدينة النَّبيّ كأَوَّل نَموذج تَطبيقي للمَدَنية التَّعَدّدية في تاريخ البَشَرية. والمنظومة تَجمع بَين طاعة الله كالتزام بالكُلّيات الأَخلاقية الأَزَلية الجامعة بَين كلّ الرسالات، وطاعة الرَّسول كانخراط في النظام المَدَني المؤَسَّسي المنبَثق من الكتاب الحَيّ، وطاعة أُولي الأَمر منكم كانتظام تَحت قيادة مؤَسَّسية متَخَصّصة منبَثقة من الجَماعة وتَعمَل تَحت منهجية الرَّسول.

والنظام المَدَني الجامع يَستَوعب التَّعَدّدية بكلّ أَشكالها، الدِّينية والعِرقية والثَّقافية، يَفتَح أَبواب المواطَنة لكلّ من يَلتَزم بالعَقد المَدَني، يَحفَظ الخصوصيات لكلّ طائفة، يَقوم على الطَّوعية لا الإكراه، يَحرص على العَدالة الاقتصادية ومنع تَمَرْكُز الثَّروة، يَعتَمد على المؤَسَّسات المتَخَصّصة لا الغَوغائية القَبَلية، يَستَوعب المؤمن المستقلّ الفَطري كمواطن كامل، يَتَناغم مع سنن الوُجود الكَوني، يَنخَرط في الاقتصاد والمعيشة، يُؤَسّس خطاباً عاماً عابراً للمذاهب، ويَحمي نَفسه من المخاطر الداخلية والخارجية بمنظومة محكمة.

والقاسم الإبراهيمي الجامع يَكشف الجَوهر البنيوي لهذه المَدَنية، حَيث الإسلام الجَوهري (التَّسليم لله في الكُلّيات الأَزَلية) عابر للرسالات، يَجمع كلّ المؤمنين بمختلف ملَلهم على الكُلّيات المشتَركة، تَجَلّى في إبراهيم وامتَدَّ إلى محمد، وفيه الأَركان

الجامعة (الصَّلاة والزَّكاة والاعتصام بالله) كأَدَوات لبناء المجتَمع المَدَني الناجح. والشَّهادة الثُّلاثية (الرَّسول شَهيد على المنخَرطين، المؤمنون شُهداء على الناس، الناس يَنظرون إلى نَجاح النظام كنَموذج) تَكشف الوَظيفة الكَونية لهذه المنظومة المَدَنية.

ومن انخَرط في هذه المنظومة بالعَقد المَدَني، التَزم بأَركانها وحَماها من المخاطر، أَفلَح فَردياً ومجتَمعياً، ونال الرَّحمة المنبَثقة من تَناغمه مع منظومة الوُجود الربوبي. ومن انكَفَأ على الفَردية وتَرك المَدَنية، فقَد هَجَر القرآن في حَقيقته، وفَوَّت على نَفسه فُرصة الارتقاء الحَضاري الكامل، وعَرَّض أعماله الأَخلاقية للإحباط بالتَّعَصّب والانغلاق.

16 ـ الجِسر إلى صياغة «أَطيعوا الله والرَّسول» والمؤمن المستقلّ

وعلى ضَوء ما تَأَسَّس في هذا القسم من بنية المجتَمع المَدَني الجامع، يَنفَتح القسم التالي على بنية بنيوية مختَلفة، صياغة «أَطيعوا الله والرَّسول» بطاعة واحدة متصلة وبواو العَطف على المفرد دون إضافة الضَّمير، التي وَردَت مَرَّتَين في سورة آل عمران. وهذه الصياغة تَخدم سياقاً بنيوياً يتقارب مع بنية المؤمن المستقلّ الفَطري الذي لم يَنطَو تَحت أَي رسالة بعَينها، لكنّه مطالَب بطاعة الله والرَّسول ضِمن إطاره الفَطري المستقلّ. وإلى تَفصيل هذه البنية المتَكاملة يَنتَقل المسار في القسم القادم، ابتداءً باستقراء الآيتَين في سورة آل عمران اللَّتَين تَحملان هذه الصياغة، وفَتح بنيتهما البنيوية الكاشفة عن الالتقاء الجَوهري بَين الصياغة وبنية المؤمن المستقلّ الفَطري في منظومة العَدالة الإلهية الواسعة.

5.5.4.6 صياغة «أَطيعوا الله والرَّسول»: شَرط القيادة المَدَنية وطاعة وُلاة الأُمور

1 ـ المبدأ الجامع والتَّوصيف الأَوَّلي

تَأَسَّس في 5.5.4.4 العَقد الإيماني الفَردي للمؤمنين بالرِّسالة المحمَّدية في صياغة «الله ورَسوله» المضافة، وتَأَسَّس في 5.5.4.5 بناء المجتَمع المَدَني الجامع تَحت منهجية النَّبيّ في صياغة «أَطيعوا الله وأَطيعوا الرَّسول» وما اتَّصل بها. وعلى ضَوء هذَين التَّأسيسَين، يَنفَتح القسم الحالي على بنية بنيوية ثالثة فَريدة، تَتَجَلَّى في صياغة «أَطيعوا الله والرَّسول» بفعل واحد وواو العَطف على المفرد دون إضافة الضَّمير، وَردَت مَرَّتَين فقَط في القرآن، كلاهما في سورة آل عمران (الآيتان 32 و132).

والمقصد البنيوي لهذه الصياغة يَستَدعي تَوصيفاً أَوَّلياً قاطعاً. فصياغة «الله والرَّسول» في هذه الآيات لا تَخصّ ذات الله المنزَّهة عن العَلاقات البَشَرية المباشرة، ولا مقام الرَّبّ المتَجَلّي في الكَون كسُنَن، بَل تَخصّ ما يُمَثّله الاثنان من القيادة المَدَنية في المجتَمع ـ وُلاة الأُمور والقادة الذين يَحملون المنظومة الإلهية والمَدَنية في الواقع المَعيش. والبَرهان البنيوي يَتَجَلَّى في ﴿وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ﴾ [الحَديد: 8]، فالداعي بنيوياً وَليّ الأَمر لا الله ذاته، وفي ﴿لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ [الأَنفال: 27]، فالخِيانة لا تَكون بحَقّ ذات الله المنزَّهة، بَل بحَقّ القيادة المَدَنية، والمخاطَبون عموم المؤمنين الذين تَصدر منهم الخِيانة تجاه القائد.

وسرّ استبدال «الأَمير» و«الملك» و«الحاكم» بـ«الله والرَّسول» بنيوي بالغ الإحكام. فلو استَخدم النَّصّ أَلقاب القَهر البَشَرية، لصارَت الطاعة مطلقة لشَخص القائد بصَرف النَّظَر عن استحقاقه، لانفَتَح باب الاستبداد. لكنّ الصياغة الإلهية تَجعل الطاعة مرهونة بصفة الوَليّ بما يُؤمن بكتاب الله ويَلتَزم بمنظومة الرَّسول المَدَنية، فإن انحَرَف القائد عن المنظومة انتَفَت طاعته بنيوياً.

2 ـ البنية اللُّغوية للصياغة

والبنية اللُّغوية تَكشف خَصائص بنيوية بالغة الدقَّة. العَطف على المفرد بفعل واحد يَدلّ على وَحدة الموضوع، لا استقلال كلّ طاعة بمَجالها. وهذه الوَحدة تَكشف اجتماع موضوعَين متَكاملَين في موضوع جَوهري واحد: التَّشريع الثابت الكُلّي في الكتاب (لله) والتَّولية الاجتماعية والقيادة المؤَسَّسية (للرَّسول). فالقيادة لا تَنفَصل بنيوياً عن الائتمار بالكتاب، فاجتمعا في طاعة واحدة

جامعة. والصياغة لا تَنفَرد بهذه البنية، بَل تَنتَمي إلى منظومة أوسع تَكشفها آيات منها ﴿لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ [الأنفال: 27]، و﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم﴾ [النساء: 69]، و﴿وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ﴾ [الحَديد: 8]، تَخدم جَميعها بنية القيادة المَدَنية وعَلاقة المحكومين بها.

وللتَّفصيل في بنية الكتاب والقرآن وتَفصيل الكتاب، يُحال إلى ما تَأَسَّس في 5.5.4.5 وإلى 3.3.2 الكتاب ـ النظام التَّشريعي المحكَم.

3 ـ موضع الآيتَين في سورة آل عمران ـ الفَتح القاطع

سورة آل عمران من السوَر الوَسَط، ليست خاصَّة بالملَّة المحمَّدية (كَما النساء ومحمد)، وليست عامَّة لا علاقة لها بالإيمان، بَل تَحمل اسم سلالة آل عمران المتَّصلة بإبراهيم أَبي الأنبياء، تَتَناول الحوار مع أَهل الكتاب وتَكشف القاسم المشتَرك بَين الرسالات. وموضع الآيتَين فيها بنيوي بالغ الإحكام، يُؤَسّس مَبدأ قاطعاً ـ القيادة المَدَنية ليست حِكراً على أَتباع الرسالة المحمَّدية، بَل مفتوحة لكلّ من يَستَوفي شَرط الائتمار بالكتاب الثابت الكُلّي (طاعة الله) والالتزام بالقيادة المَدَنية الجامعة (طاعة الرَّسول)، بصَرف النَّظَر عن انتمائه الرسالي الخاصّ.

4 ـ استقراء آية آل عمران 32 ـ شَرط القيادة الجَوهري

يَقول تعالى ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: 32]. والسياق المحيط يَتَناول مَن يَأبى التَّحاكم إلى كتاب الله ويَتَحاكم للأعراف البَشَرية، يُحابي بذلك الذين كَفَروا بكتاب الله بجَعلهم أَولياء من دون المؤمنين.
والتَّوجيه القرآني لاتّباع منظومة الكتاب والقيادة المَدَنية إن كانوا حَقّاً يُحبّون الله، محلّ اختبار للنُّفوس من الانزلاق فيما يُفَرّق الانتماء للمجتَمع. والكُفر هنا ليس الكُفر بالرسالة المحمَّدية، بَل الخروج عن الوَحدة المجتَمعية الوَطَنية واتّخاذ الأَولياء من غَير المؤمنين بكتاب الله.

5 ـ استقراء آية آل عمران 132 ـ المحاور الثَّلاثة

يَقول تعالى ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران: 132]. والسياق المحيط يَكشف ثَلاثة محاور متَكاملة. الأَوَّل ـ التَّحذير من البِطانة من غَير المؤمنين بكتاب الله ﴿لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ﴾ [آل عمران: 118]، بمعنى عَدم تَصَدّر المشهد المجتَمعي ممَّن لا يَأتَمر بالكتاب ـ لا تَوَلّيهم المسؤوليات القيادية البارزة، حِفاظاً للقَرار العامّ من تَأثير المنفَلتين عن المرجعية الأَخلاقية الكُلّية. والثاني ـ القتال والدِّفاع المشتَرك عن المجتَمع ككلّ، مسؤولية الجَميع تَحت سَقف الدَّولة. والثالث ـ منع الرِّبا، ضَبط الاقتصاد ومنع احتكار صَنَف وبَيعه بأَضعاف سعره، حماية للمجتَمع. وهذه المحاور الثَّلاثة من أَهَمّ ركائز بناء المجتَمع، فجاءت طاعة الله والرَّسول كطاعة واحدة جَوهرية لا تَتَجَزَّأ.

6 ـ شَرط طاعة وُلاة الأُمور ـ منع الخِيانة وتَأكيد الطاعة

وعلى ضَوء شَرط القيادة، يَنفَتح بُعد بنيوي مكَمّل في آيتَين تَخصّان شَرط طاعة المحكومين للقيادة. الأُولى ـ التَّحذير من خِيانة وُلاة الأُمور ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ﴾ [الأنفال: 27]. والخِيانة بنيوياً خِيانة وَليّ الأمر، والأَمانات الميثاق المجتَمعي الذي يَحفَظ بنية النظام.

والثانية ـ تَأكيد طاعة وُلاة الأُمور في الأُمور المَدَنية ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ﴾ [الحَديد: 8]. والرَّسول هنا يَدعو فعلياً، بمعنى وَليّ الأَمر الذي يَحمل المنظومة، يَدعوكم للإيمان بالرَّبّ ـ أَي للتَّطَوّر الحَضاري ومحاكاة الواقع، البناء العلمي والثَّقافي، الاجتهاد في الاقتصاد، العَمل الجادّ لخدمة الدَّولة. فالقيادة المَدَنية الواعية تَدعو للتَّجَدّد لا للجمود على المَوروث، والميثاق المأخوذ العَهد المجتَمعي الذي يَستَوجب الطاعة المشروطة بالتزام القيادة بالمنظومة.

7 ـ التَّمييز بَين الصِّيَغ الثَّلاث والخَلاصة الجامعة

وعلى ضَوء كلّ ما تَقَدَّم في الفُصول الثَّلاثة، تَتَجَلَّى المنظومة الكاملة لصِيَغ الطاعة. «الله ورَسوله» المضاف (5.5.4.4) ـ العَقد الإيماني الفَردي للمحَمَّديين. «أَطيعوا الله وأَطيعوا الرَّسول» بفعلَين منفصلَين (5.5.4.5) ـ بناء المجتَمع المَدَني الجامع بمَجالَين مستقلَّين. «أَطيعوا الله والرَّسول» بفعل واحد (الحالي) ـ شَرط القيادة وطاعة وُلاة الأُمور بموضوع جَوهري واحد. و«أَطيعوا الرَّسول» المنفردة (النور 56) ـ آلية الانتماء العَملي.

فصياغة «أَطيعوا الله والرَّسول» هي المنظومة البنيوية لشَرط القيادة وطاعة الوُلاة، تُؤَسّس على اجتماع الائتمار بالكتاب والالتزام بالقيادة المَدَنية. وموضع الآيتَين في آل عمران الوَسَط يَكشف انفتاح القيادة لكلّ سلالات الأنبياء، نَفياً لاحتكارها على المحَمَّديين. والصياغة بنيوياً لا تَخصّ ذات الله ومقام الرَّبّ، بَل القيادة المَدَنية الفعلية. وسرّها ـ تَنزيه الذات والرَّبّ + اشتراط الطاعة بالتزام القائد بالمنظومة + إغلاق باب الاستبداد بنيوياً.

8 ـ الجِسر إلى الفصل التالي

وعلى ضَوء ما تَأَسَّس في الأَقسام الثَّلاثة، اكتَملت منظومة صِيَغ الطاعة المتَّصلة بالرَّسول والمنظومة المَدَنية. ويَنفَتح المسار على بنية بنيوية مستقلَّة تَخصّ المؤمن المستقلّ الفَطري الذي يُؤمن بالله واليَوم الآخر ويَعمَل صالحاً دون انتماء لرسالة بعَينها، بنية لا تَنطَوي تَحت أَي صياغة من صِيَغ الطاعة، بَل تَستَدعي معالَجة مستقلَّة في فصل لاحق يَكشف موضعها في منظومة العَدالة الإلهية الواسعة.

5.5.4.7 المؤمن المستقلّ الفَطري في منظومة العَدالة الإلهية

1 ـ المبدأ الجامع

تَأَسَّست في الأَقسام الثَّلاثة السابقة (5.5.4.4 و5.5.4.5 و5.5.4.6) منظومة كاملة لصِيَغ الطاعة المتَّصلة بالرَّسول والمنظومة المَدَنية. وعلى ضَوء هذا التَّأسيس، يَنفَتح القسم الحالي على بنية بنيوية مستقلَّة جَوهرياً لم تَنطَو تَحت أَي صياغة من صِيَغ الطاعة المتَأَسّسة، تَخصّ المؤمن المستقلّ الفَطري الذي يُؤمن بالله واليَوم الآخر ويَعمَل صالحاً، دون انتماء لرسالة بعَينها. وهذه البنية تَكشف بُعداً بالغ الأَهَمّية في منظومة العَدالة الإلهية الواسعة، يَكتَمل به فَهم النظام المَدَني الجامع الذي يَستَوعب كلّ تَجَلّيات الإيمان السَّليم.

2 ـ التَّمييز البنيوي بَين الإيمان بالله والعَمل الصالح

يَتَبَيَّن من الاستقراء في تَحرير معنى المؤمن المستقلّ الفَطري أَن الإيمان بالله بنيوياً ليس معرفة تَفصيلية عن ذات الله أَو علماً بالأَسماء الحُسنى وتَفاصيل الصِّفات، بَل بنية مزدوجة تَجمع بَين المعرفة بالكُلّيات الثابتة الإلزامية والتَّطبيق العَملي لها كاملة غَير منقوصة. فالمعرفة بمراد الله في الكُلّيات الجامعة تَسبق التَّطبيق، والتَّطبيق هو الذي يَنقل المعرفة من حالتها القَولية إلى تَحَقّقها الوُجودي. والإيمان باليَوم الآخر يَنضَمّ إلى هذه البنية كرادع وُجودي يَنضَبط به عَمل الإنسان، وتَذكرة دائمة للوُقوف على الحساب.

والكُلّيات الإلهية الجامعة، على سَبيل المثال لا الحَصر، تَشمل التَّوحيد، وتَحريم القَتل والسَّرقة والزِّنا والفَواحش والرِّبا والعُدوان وشَهادة الزُّور، والإحسان للوالدَين، والعَدل في الكَيل والميزان، والوَفاء بالعَهد، وسائر الثَّوابت الأَزَلية المشتَركة بَين كلّ الرسالات. وهذه الكُلّيات حُزمة متَكاملة لا تَتَجَزَّأ، عابرة للرسالات والملل، تُمَثّل الحَدّ الأَدنى لقيام المجتَمع الإنساني. ومن خَرَق منها واحدة فقَد خَرَج عن بنية الإيمان بالله، إذ الإيمان بنية مزدوجة لا تَنفَكّ المعرفة فيها عن التَّطبيق.

والعَمل الصالح بنية مختَلفة جَوهرياً عن الإيمان بالله، هو الإيجابية الفاعلة للنَّفس في المجتَمع. حُبّ الخَير للناس فيُبادر إليه، والتَّفاعل مع أَحزانهم فيَكون جُزءاً من مأساتهم، والمشاركة في أَفراحهم فيَدعَم نَجاحهم، والوَعي بالمصير المشتَرَك فيَتَعاضَد معهم في درء المحَن، والمبادَرة بالعَون الفِكري والنَّفسي والمادّي، والإنفاق دون رِياء أَو مَنّ أَو أَذى، والمبادَرة بالخَير ولَو بكَلمة. وقَد يَنكَشف من قَوله تعالى ﴿بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَأُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ

﴿وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ﴾ [التَّوبة: 120] أن العَمل الصالح أفعال إيجابية مبادرة من سَعي وبَذل وتَضحية، لا مجَرَّد الانضباط بالمحَرَّمات. فالعَمل الصالح بنيوياً هو الإنسان الفاعل إيجابياً في المجتَمع، عَكسه الإنسان المنطَوي على نَفسه بمنأى عن أَحوال الناس.

3 ـ المعادلة البنيوية المركَّبة للمؤمن المستقلّ الفَطري الإيجابي

وعلى ضَوء التَّمييز البنيوي السابق بَين بنيَتَي الإيمان بالله والعَمل الصالح، تَتَجَلَّى المعادلة المركَّبة للمؤمن المستقلّ الفَطري الإيجابي. فالبنيتان متَمايزتان جَوهرياً، لكنّهما متَعاضدتان بنيوياً في تَكامل محكم لا تَجاور خارجي.

والإيمان بالله بنية مزدوجة من المعرفة والتَّطبيق معاً، كَما تَأَسَّس في الفقرة السابقة. فالمعرفة وَحدها دون انقياد تَطبيقي لا تَبلغ مَرتبة الإيمان، كَما يَكشف القرآن في وَصف من ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [النَّمل: 14]، فاليَقين المعرفي وَحده دون التزام عَملي يَنقَطع عن بنية الإيمان.

والعَلاقة البنيوية بَين الإيمان والعَمل الصالح عَلاقة تَعاضُد جَوهري، يَكشف فيها العَمل الصالح ماهية النَّفس التي تَدَّعي الإيمان، يُظهِر هل انتَهَجَت سَبيل التَّقوى أَم انحَدَرَت إلى الفُجور. والنَّفس بقابليَّتها المزدوجة التي يَكشفها قَوله تعالى ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشَّمس: 7-8]، لا يَتَبَيَّن أَيّ القابليَّتَين تَفَعَّلَت فيها إلا بالعَمل الصالح في الواقع. فالنَّفس المُطواعة، القابلة للسِّلم الأهلي، المتَّصفة بالتَّقوى، التي تُحبّ الناس فتُبادر إلى مساعَدتهم، وتَحزَن لحُزنهم، وتَفرَح لفَرحهم، وتَتَعاضَد معهم في المحَن، هذه النَّفس هي التي يَتَجَلَّى إيمانها صادقاً عَبر عَملها الصالح.

ويَنكَشف هذا التَّعاضُد البنيوي في قَوله تعالى ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: 10]. فالكَلِم الطَّيّب، أَي المعرفة بمراد الله والانضباط القَولي بالكُلّيات، لا يَصعَد بذاته، بَل العَمل الصالح يَرفَعه، يُثبت صدقه، ويَنقله من ادّعاء قَولي إلى تَحَقّق وُجودي. فالإيمان والعَمل الصالح معاً يَصعَدان إلى الله، الإيمان أَصلاً والعَمل رافعاً.

ومن هنا يَنكَشف سرّ الاقتران القرآني المتَكَرّر بَين الإيمان بالله والعَمل الصالح. فالعَمل الصالح ليس مجَرَّد بُعد مكَمّل للإيمان، بَل هو المؤشّر الكاشف لمستوى التَّطبيق العَملي للكُلّيات الإلهية في النَّفس. فإن تَجَلَّى العَمل الصالح في الإنسان، مبادرةً بالخَير وحُبّاً للناس وتَفاعلاً مع أَحزانهم وأَفراحهم ووَعياً بالمصير المشتَرَك، كان ذلك دَليلاً يَقينياً على أَن تَطبيقه العَملي للكُلّيات الثابتة نابع من نَفس مؤمنة حَقاً، قابلة لهذه الثَّوابت، مُنقادة لها بصدق. وإن غاب العَمل الصالح، بانطواء على الذات أَو كراهية للناس أَو انعزال عن همومهم أَو عَدم فاعلية مجتَمعية، كان ذلك دَليلاً ومؤشراً على أَن الإيمان لم يَتَحَقَّق تَطبيقاً عَملياً للكُلّيات، مَهما ادَّعى صاحبه المعرفة بها أَو الانتساب إليها.

ومن هنا تَنكَشف الحِكمة البنيوية في ربط النَّصّ القرآني الإيمان بالله بالعَمل الصالح ربطاً متَكَرّراً. فالعَمل الصالح هو الميزان الكاشف الذي يُقاس به صدق الإيمان التَّطبيقي. فالنَّفس التي طَبَّقَت الكُلّيات الثابتة فعلاً، تَركاً للمحَرَّمات والتزاماً بالثَّوابت، تَكون بطبيعتها نَفساً مهَيَّأة بالتَّقوى والمطاوَعة، فتَنبَع منها الإيجابية الفاعلة بصورة تَلقائية. أَمّا النَّفس التي ظَلَّت معرفتها بالكُلّيات معرفةً قَولية لم تَنفُذ إلى التَّطبيق، فلا تُنتج عَملاً صالحاً، لأَن الجَوهر الذي يَدفع إلى المبادَرة بالخَير غائب فيها. فالعَمل الصالح إذن لا يَنفَصل عن الإيمان بالله، بَل هو الشّاهد العَملي على تَحَقّق التَّطبيق فيه، والمعيار الذي يُمَيّز الإيمان المتَحَقّق وُجودياً عن الإيمان الذي بَقي ادّعاءً قَولياً لم يَنفُذ إلى الفعل

4 ـ الاستقراء الجامع لآيات اقتران العَمل الصالح بالإيمان بالله

ومن أَدَقّ ما يَدعَم البنية المتَأَسّسة في الفقرة السابقة، الاستقراء الجامع للآيات التي تَقترن فيها الأَعمال الصالحة بالإيمان بالله. فهذه الآيات لا تَجعل تلك الأَعمال جُزءاً من بنية الإيمان بالله ذاتها، ولا تُدرجها ضِمن الكُلّيات الإلهية الإلزامية الجامعة، بَل تَستَدعيها كدَلائل كاشفة على تَحَقّق الإيمان في النَّفس. فالنَّصّ القرآني يَكشف أَن من آمن بالله إيماناً صادقاً، معرفةً وتَطبيقاً للكُلّيات، تَنبَع منه هذه الأَعمال الصالحة بصورة تَلقائية، فتَكون شاهداً عَملياً على صدق إيمانه.

فقوله تعالى ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [البقرة: 228]، لا يَجعل عَدم الكِتمان جُزءاً من الإيمان بالله، بَل يَكشف أن المرأة المؤمنة بالله حَقاً، المنضَبطة بالكُلّيات الإلهية معرفةً وتَطبيقاً، تَنبَع منها صفة عَدم الكِتمان كأَثَر طَبيعي لإيمانها. فالآية تَستَدعي عَدم الكِتمان كدَليل كاشف على صدق الإيمان، لا كرُكن من أركانه.

وقَوله تعالى ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [البقرة: 232]، يَكشف أن عَدم العَضل في النِّكاح من الأعمال الصالحة الدالَّة على الإيمان، لا من بنيته. فمن آمن بالله حَقاً، تَنبَع منه صفة العَدل في معاملة الناس فلا يَعضل، فيَكون عَدم العَضل أَثَراً عَملياً لإيمانه لا مكَوّناً منه.

وقَوله تعالى ﴿لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [البقرة: 264]، يَكشف بصورة أَوضَح هذا التَّمييز البنيوي. فالآية تَنفي الإيمان بالله عَمَّن يُنفق رِياءً ويَمُنّ ويُؤذي، لا لأن غياب هذه الصِّفات السَّيّئة جُزء من بنية الإيمان، بَل لأن من آمن بالله صدقاً تَنزَّه فعله بنيوياً عن الرِّياء والمَنّ والأذى. فالسُّلوك الاجتماعي المذموم دَليل عَملي على غياب الإيمان الصادق، لا نَقص في تَعريفه النَّظَري.

وقَوله تعالى ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَاتٍ عِندَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ﴾ [التوبة: 99]، يَكشف أن الإنفاق والقُربات أعمال صالحة تَنبَع من الإيمان بالله، تَدلّ على صدق التَّسليم لله في النَّفس، لا أَنها مكَوّنات للإيمان نَفسه.

ومن أَوضَح ما يَنكَشف في هذا الاستقراء قَوله تعالى ﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾ [الحاقَّة: 33-34]. فالآية لا تَجعل الحَضَ على طَعام المسكين جُزءاً من بنية الإيمان بالله، بَل تَكشف أن غياب هذا الفعل الإيجابي دَليل كاشف على غياب الإيمان الصادق في النَّفس. فالنَّفس التي لم تُطَبّق الكُلّيات الإلهية تَطبيقاً صادقاً، لا تَنبَع منها المبادَرة بالخَير ورِعاية الضُّعفاء، فيَكون امتناعها عن الحَضّ على طَعام المسكين شاهداً عَملياً على عَدم تَحَقّق الإيمان فيها.

وهذا الاستقراء يَدعَم ما تَأَسَّس في الفقرة السابقة من أن العَمل الصالح هو الميزان الكاشف الذي يُقاس به صدق الإيمان التَّطبيقي. فالأعمال المذكورة في هذه الآيات (عَدم الكِتمان، عَدم العَضل، رَفض الطاغوت، الإنفاق دون رِياء أَو مَنّ أَو أَذى، الحَضّ على طَعام المسكين) ليست جُزءاً من بنية الإيمان بالله ذاتها، ولا من الكُلّيات الإلهية الإلزامية الجامعة، بَل هي أعمال صالحة تَنبَع من النَّفس المؤمنة المنضَبطة بالكُلّيات معرفةً وتَطبيقاً، فتَكون شَواهد عَملية على صدق إيمانها، ودَلائل كاشفة على تَحَقّق التَّسليم لله في حَقيقتها الوُجودية.

5 ـ الآيات المركزية للمؤمن المستقلّ الفَطري

والآيات المركزية التي تَكشف بنية المؤمن المستقلّ الفَطري في منظومة العَدالة الإلهية متَكاملة فيما بَينها.

الآية الأُولى ـ البقرة 62: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.

والآية تَكشف بنية بنيوية واضحة. الشَّرط الجَوهري هو الإيمان بالله بمعناه التَّطبيقي المركَّب من المعرفة والتَّطبيق، مع الإيمان باليَوم الآخر كرادع بنيوي، والعَمل الصالح كفعل إيجابي مبادر يَكشف صدق التَّطبيق. لا ذِكر لرسالة بعَينها ولا لنَبيّ بعَينه. والصابئون نَموذج واضح للمؤمن المستقلّ الفَطري، مؤمن بالله بلا انتماء لرسالة محَدَّدة.

والآية الثانية ـ المائدة 69: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾. والآية تُؤَكّد البنية ذاتها بصياغة موَسَّعة، تُؤَسّس استمرار قَبول هذه الفِئات في منظومة العَدالة الإلهية.

وآيات «وهو مؤمن» تَكشف المعادلة المركَّبة بصورة بَيّنة. يَقول تعالى ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾ [النساء: 124]، ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾ [طه: 112]، ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ﴾ [الأنبياء: 94]. والصياغة «وهو مؤمن» تَكشف اقتران العَمل الصالح بالإيمان بالله كشَرط مزدوج للنَّجاة. «يَعمَل من الصالحات» يَدلّ على الفعل الإيجابي المبادر الكاشف لماهية النَّفس، و«وهو مؤمن» يَدلّ على الانضباط بالكُلّيات الإلهية معرفةً وتَطبيقاً.

6 ـ دين الله بين الكلّيات الجامعة والشِّرعة الخاصَّة

ومن البنى المتأسّسة في الكتاب أنّ «دين الله» يُضاف إلى الله صريحاً في مواضع، يقول تعالى ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [آل عمران: 83]، ويقول ﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا﴾ [النَّصر: 2]، ويقول ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾ [النور: 2]. فدين الله بنيوياً هو الثوابت الكلّية الإلهية التي يَدين بها الإنسان لله، ويُسلم بها تسليماً تامّاً غير منقوص، ولا يُشرك بها سواه.

ومن هنا ينكشف معنى قوله تعالى ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19]، فالإسلام لله هو الانقياد الكامل لتلك الثوابت الكلّية، الإيمان بها معرفةً والتزامها تطبيقاً، دون انتقاص أو إشراك. وهذا الإسلام عابر للرسالات، يجمع كلّ المؤمنين بالله من نوح إلى محمد على الكلّيات الجامعة المشتركة، فيكون الجوهر الذي يلتقي عنده أهل الملل المختلفة فوق فوارقهم الرسالية.

وفي مقابل الإسلام لله بكلّياته الجامعة، ينبثق مستوى ثانٍ من الإسلام، هو الإسلام لربّ العالمين. يقول تعالى على لسان إبراهيم ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: 131]، ويقول ﴿قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَمَّا جَاءَنِيَ الْبَيِّنَاتُ مِن رَّبِّي وَأُمِرْتُ أَنْ أُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [غافر: 66]. فالإسلام لربّ العالمين هو الانقياد لمنهاج الرب في الوعي، وللتفصيل الذي فصّل به رب العالمين الكلّيات الثابتة في زمن كلّ رسالة. فالرب لا يستحدث كلّية، بل يفصّل الثابت المشترك تفصيلاً يحاكي كلّ زمن، فينسب إليه هذا التفصيل المتجدّد لأنّ بين إحكام الكلّية وتفصيلها في الزمن فاصلاً تجري عليه سنن التدبير الربوبيّ.

أمّا المستجدّ التشريعيّ الخاصّ بكلّ رسالة، أي شرعتها التي تميّزها عمّا سبقها، فمنسوب إلى الله محكمه وتفصيله معاً، لا إلى رب العالمين، كما تأسّس في 5.5.4.3. فما استُحدث في الرسالة المحمدية من تشريع خاصّ ينطوي تحت الإسلام لله في مستجدّه، والانقياد لمنهاجها وتفصيل ثوابتها ينطوي تحت الإسلام لربّ العالمين. فالإسلام لله يجمع الكلّيات الأزلية والمستجدّ الخاصّ، والإسلام لربّ العالمين يجمع المنهاج وتفصيل الثوابت عبر الزمن.

ومن أوضح ما يكشف هذه البنية المزدوجة قوله تعالى ﴿وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 111-112]. فالآية تدفع ادّعاء أهل الكتاب من اليهود والنصارى أنّ النجاة محصورة في الانتماء لملّة بعينها واتّباع رسول بعينه، وتؤسّس بنية بديلة محكمة. فمن «أسلم وجهه لله» تنطبق عليه بنية الإسلام لله بكلّياته الجامعة، إيماناً بها معرفةً وتطبيقاً. ومن كان «محسناً» تنطبق عليه بنية العمل الصالح كما تأسّست في الفقرات السابقة، الميزان الكاشف لصدق الإسلام لله. والآية تجمع بين الركنين كشرط للنجاة، دون أن تشترط الانتماء الرسالي الخاص، فتنكشف بذلك العدالة الإلهية الواسعة التي تستوعب كلّ من حقّق هاتين البنيتين، بصرف النظر عن انتمائه الملّي.

ومن هنا تتّضح بنية الإسلام على مستويين متكاملين. المستوى الأوّل ـ الإسلام لله، أي الإيمان بالكلّيات الأزلية الإلهية والمستجدّ الخاصّ بكلّ رسالة وتطبيقهما كاملين غير منقوصين، الأصل الضابط لكلّ الشرائع، بنية عابرة في كلّياتها للرسالات وشرط جوهري للنجاة. والمستوى الثاني ـ الإسلام لربّ العالمين، أي التسليم لمنهاج الرب وتفصيله المتجدّد للثوابت المشتركة، الذي يحاكي كلّ زمن، بنية تتكشّف بحسب كلّ رسالة.

والإيمان بالرسالة المحمدية بهذه البنية يجمع بين المستويين معاً. فالمؤمن بمحمد رسولاً يكون مسلماً لله بالكلّيات الأزلية الجامعة وبالمستجدّ المحمديّ الخاصّ، ومسلماً لربّ العالمين بمنهاج الرسالة الخاتمة وتفصيلها الأحدث للثوابت، الذي هو «أحسن ما

أُنزل» كما تأسّس في 5.5.4.3. فيجمع بين سلامة الباطن في الكلّيات الجامعة والانتماء الرسالي للشرعة الخاتمة، فينال درجة السابقين المقرّبين كما تأسّس في الفقرات اللاحقة.

والمؤمن المستقلّ الفطري ينطوي تحت المستوى الأوّل، الإسلام لله بكلّياته الجامعة، دون أن يلتزم بالمستوى الثاني، الإسلام لربّ العالمين بمنهاج رسالة بعينها وتفصيلها. فهو يسلّم لله بثوابته الكلّية، يدين بها لله وحده دون إشراك، فيكون من أهل دين الله في معناه الجامع، دون أن ينطوي تحت ملّة بعينها. وهذه البنية مقبولة في منظومة العدالة الإلهية، تكفي لنجاة الإنسان وقبول عمله الصالح عند الله، إذ الإسلام لله هو الجوهر الذي تلتقي عليه كلّ الرسالات، ومن حقّقه مع الإحسان فقد دخل في دين الله الذي هو شرط النجاة الجوهري، كما يكشفه ردّ القرآن الجامع في البقرة 112.

وليس في هذا انتقاصٌ لقدر الملّة الرسالية ولا تسويةٌ لها بغيرها، فالملّة الرسالية منزّلةٌ من عند الله، لها خصوصيتها وتمييزها، إذ تجمع إلى الكلّيات الجامعة شِرعةً مرتقية هي أحسن ما أُنزل، فهي أرقى منهجاً وأتمّ، لأنّها هدًى منزّلٌ يكشف المسار الصالح منصوصاً مجدولاً، والمؤمن المستقلّ يبلغ المسار الصالح بفطرته واجتهاده، فيلتقيان في الغاية وإن تفاوتا في المنهج. وإنّما المنفيّ أن تحتكر الملّة النجاة لنفسها فترهنها بالانتماء إليها وحده، تُقصي من نجا بالإيمان لله والعمل الصالح وإن لم ينتسب إليها. فالنجاة لا تُحتكر، والتمييز لا يُلغى، والعدالة الإلهية تستوعب الطريقين معاً.

7 ـ المؤمن المستقلّ الفَطري في النظام المَدَني الجامع

وعلى ضَوء البنية الإيمانية المستقلَّة، يَنفَتح المؤمن المستقلّ الفَطري على بُعد دُنيوي بنيوي محكم كَما تَأَسَّس في 5.5.4.5. فهو مواطن مَدَني كامل الحُقوق في النظام الجامع، يَلتَزم بالعَقد المَدَني المشتَرَك، يُسهم في بناء المجتَمع، يَستَفيد من خَدَماته، يَتَمَتَّع بحُقوقه كاملة.

ولا يُلزَم بالدُّخول في رسالة بعَينها كشَرط للمواطَنة، فالنظام المَدَني عابر للانتماءات الرسالية، يَقوم على الكُلّيات الأَخلاقية الجامعة وعلى الالتزام المؤَسَّسي المشتَرَك. والآيات التي تَأَسَّست بنيتها (البقرة 62، المائدة 69، آيات «وهو مؤمن») تَفتَح القَبول الأُخروي للمؤمن المستقلّ الفَطري، وآيات النظام المَدَني تَفتَح له القَبول الدُّنيوي كمواطن. وهكذا تَكتَمل العَدالة الإلهية في بُعدَيها الأُخروي والدُّنيوي.

وفي ضَوء ما تَأَسَّس في 5.5.4.6 عن شَرط القيادة في النظام المَدَني الجامع، يَنفَتح المؤمن المستقلّ الفَطري على إمكانية تَوَلّي القيادة المَدَنية إن استَوفى شَرط الائتمار بالكتاب الثابت الكُلّي (طاعة الله) والالتزام بالقيادة المَدَنية المؤَسَّسية الجامعة (طاعة الرَّسول)، بصَرف النَّظَر عن عَدم انتمائه لرسالة بعَينها.

8 ـ التَّمييز بَين المؤمن المستقلّ والمشرك والكافر

ومن الضَّروري بنيوياً التَّمييز بَين المؤمن المستقلّ الفَطري وفِئتَين أُخرَيين تَختَلفان جَوهرياً عَنه، إذ بنيتاهما تَنقُضان شَرط الإسلام لله في كُلّياته الأَزَلية الجامعة.

الفِئة الأُولى ـ المشرك، الذي يُشرك مع الله آلهة أُخرى، أَو يَجعل لله شَرَيكاً في التَّشريع، فيَتَّخذ أَرباباً من دون الله يَستَمدّ منهم منظومة الالتزام، أَو يُحَكّم منظومات بَشَرية موازية للكتاب الإلهي. وهذا الإشراك يَنقُض بنية الإسلام لله في جَوهرها، إذ الإسلام لله يَستَلزم التَّسليم الحَصري للمصدرية الإلهية في الثَّوابت الكُلّية، فمن أَشرك في التَّشريع فقَد خَرج من بنية الإيمان بالله أَصلاً، ولا يَنطَبق عَليه قَبول الفِطرة المستقلَّة.

والفِئة الثانية ـ الكافر، الذي يَدَّعي امتلاك الحَقيقة المطلقة فيَحتَكرها لنَفسه ولفِئته، رافضاً مبدأ أَن الحَقيقة عند الله وَحده. فيُمارس الإكراه على غَيره ليَتَّبع فِكره، ويَنقُد أَفكار المختَلفين ويُدَلّس عَليها، ويَسعى جاهداً لإنكار ما يَعتَقده غَيره، ولو اضطَرَّه ذلك إلى الإساءة بالكَلمة أَو بالعُنف أَحياناً ليُثبت انحراف من هم على غَير مُعتَقَداته، فلا يَقبل المختَلف ويُعاديه.

وهذه البنية الكُفرية تَنقُض الإسلام لله من زاوية مختَلفة عن الشِّرك. فالكافر لا يَنقض المصدرية الإلهية بإشراك آخَرين معها، بَل يَنقضها بادّعاء الإحاطة بها واحتكارها لنَفسه، فيُنازع الله في وَصف العلم المطلق الذي لا يَعلَمه إلا هو. ومن هنا يَكشف

القرآن الكُفر بنيوياً كسَتر للحَقيقة الإلهية بادّعاء امتلاكها وإقصاء غَيرها، فيَخرج الكافر بهذا الادّعاء عن منظومة الإيمان السَّليم، إذ الإيمان بالله يَستَلزم التَّسليم بأَن الحَقيقة المطلقة عنده وَحده، وأَن الإنسان مَهما بَلَغ من العلم يَبقى في مَوقع الاجتهاد لا الإحاطة.

أَمّا المؤمن المستقلّ الفَطري فبنية إيمانية كاملة جَوهرياً، منضَبط بالكُلّيات الإلهية معرفةً وتَطبيقاً، مؤمن باليَوم الآخر، فاعل إيجابياً في المجتَمع بالعَمل الصالح، منَزَّه عن الشِّرك التَّشريعي، منفتح على المختَلف دون احتكار للحَقيقة، مَوصول بمنظومة الإيمان السَّليم دون التزام رسالي خاصّ.

9 ـ العَدالة الإلهية الواسعة

وعلى ضَوء كلّ ما تَقَدَّم، تَتَجَلّى العَدالة الإلهية الواسعة في استيعاب كلّ تَجَلّيات الإيمان السَّليم. فالمنظومة لا تَحصر النَّجاة في انتماء رسالي بعَينه، بَل تَفتَح أَبواب القَبول لكلّ من يَستَوفي البنية الإيمانية الجامعة، أَي الإيمان بالله بمعناه المركَّب من المعرفة والتَّطبيق، الذي يَكشفه العَمل الصالح كميزان يَقيني لتَحَقّقه في النَّفس. والتَّمييز بَين الناجين يَكون في مستوى العَمل والارتقاء لا في الانتماء الرسالي الشَّكلي.

ومن هنا تتّضح ثلاث فئات في منظومة النجاة، يكون التمييز بينها بدرجة بلوغ النور والاستفاضة في العمل الصالح، لا بالانتماء الرسالي الشكلي، كما يتأسّس تفصيله في فصل مراتب الناس يوم الحساب (6.2).

الفئة الأولى ـ السابقون المقرّبون، وهم أهل البرّ الذين بلغوا أعلى الدرجات. والبرّ كما تأسّس في فصل البرّ والإثم (4.1) سعةٌ وانفتاحٌ لا تحدّه هويةٌ، منهجُ وعيٍ يقيني يجمع إلى الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح الإيمانَ بالملائكة تماهياً مع سنن الوجود، وبالكتاب تفاعلاً مع التشريع المنزّل، وبالنبيّين تحرّراً من تقديس الموروث، كما تجمعها آية البرّ ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾ [البقرة: 177]. ولا تُبلَغ هذه المرتبة بالفطرة وحدها، إذ هي مرتبة اليقين، واليقين لا يبلغه الفكر الإنساني المحدود بزمن صاحبه، بل يأتي من الهدى المنزّل تعلّماً وفقهاً، فمن أخذ بالنصّ المنزّل وتجاوز حدّ الالتزام إلى السبق في الخير كان من السابقين. ويكشف أوصافَهم قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ ۝ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ ۝ وَالَّذِينَ هُم بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ ۝ وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ ۝ أُولَٰئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ﴾ [المؤمنون: 57-61]، ونُسبت أوصافُهم كلّها إلى «ربّهم» لأنّ متعلَّقها التدبير والوجود والحساب، وهو مقام الربوبية. فإشفاقُهم من خشية يوم الحساب، إذ متعلَّقُه دنيويٌّ مدبَّرٌ في الوجود؛ وإيمانُهم بآيات الرَّبّ تماهٍ مع سنن الوجود وتفصيله المتجدّد، لا يُعرضون عن آياته ولا يجمدون على رأيٍ غابر، بل يجمعون ليونة الحاضر إلى ثبات الكلّيات؛ ونفيُ إشراكهم بالرَّبّ إقرارٌ بأنّ السنن سننُه وحده؛ وإيتاؤهم ممّا أُوتوا عطاءٌ بكلّ خيرٍ نالوه من علمٍ أو مالٍ أو معروفٍ، لا يبخلون به ولا يكتمونه، مع وجل القلب. فهؤلاء يُسارعون في الخيرات يبادرون بالخير قبل أن يُطلَب منهم، ويدخلون الجنّة فوراً دون وقوف على الحساب.

والفئة الثانية ـ أصحاب اليمين، الذين بلغوا الحدّ المنجي، فآمنوا بالله واليوم الآخر وانضبطوا بالكلّيات الإلهية معرفةً وتطبيقاً، وعملوا صالحاً، فكان لهم مفتاح الجنّة بأعمالهم ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الزخرف: 72]. وفي هؤلاء يدخل المؤمن المستقلّ الفطري وأهل الفترة الصالحون المصلحون، ممّن بلغتهم الكلّيات فطرةً فالتزموها وعملوا صالحاً وإن لم تبلغهم رسالةٌ منزّلة، إذ النجاة لا تُحتكر بانتماء، ومن لم تبلغه الحجّة مردودٌ إلى عدل الله الذي لا يحاسب من لم تقم عليه. يقفون على الحساب فيُؤتَون كتبهم بأيمانهم.

والفئة الثالثة ـ المجرمون، الذين قطعوا صلتهم بالله وأنكروا الحساب وأفسدوا، لا وزن لهم، يُؤخَذون بالنواصي والأقدام.

فالتمييز بين الفئتين الناجيتين ليس في الانتماء الرسالي، بل في درجة بلوغ اليقين والاستفاضة في الخير. فأصحاب اليمين نالوا النجاة بالإيمان والعمل الصالح، والسابقون جاوزوا حدّ النجاة إلى البرّ بما أخذوا من الهدى المنزّل يقيناً ومسارعةً في الخير. فالنجاة مفتوحةٌ بالعدل الإلهي لكلّ مؤمنٍ عامل، والبرّ الأعلى لا يُبلَغ إلا بالهدى المنزّل الذي يرفع العمل من حدّ الإجزاء إلى مرتبة السبق.

10 ـ خَلاصة جامعة

وعلى ضَوء كلّ ما تَقَدَّم، تَتَجَلَّى منظومة المؤمن المستقلّ الفَطري بصورة محكمة. هو إنسان منضَبط بالكُلّيات الإلهية الإلزامية معرفةً وتَطبيقاً (الإيمان بالله بمعناه المركَّب)، مؤمن باليَوم الآخر كرادع بنيوي، فاعل إيجابياً في مجتَمعه بالعَمل الصالح (المبادَرة بالخَير، رِعاية اليَتيم، المساعَدة، الإعانة). وعَمله الصالح هو الميزان الكاشف الذي يَدلّ على صدق تَطبيقه للكُلّيات في نَفسه. يَنطَوي تَحت الإسلام الجَوهري الكُلّي (التَّسليم لله بالكُلّيات الأَزَلية)، دون أَن يَلتَزم بالدِّين الرسالي الخاصّ.

ومنظومة العَدالة الإلهية تَستَوعبه على بُعدَين متَكاملَين. الأُخروي ـ يَنال النَّجاة من النار ودخول الجَنَّة بَعد الحساب، يَنطَوي تَحت أَصحاب اليَمين. والدُّنيوي ـ مواطن مَدَني كامل الحُقوق في النظام الجامع، تَنفَتح له إمكانية تَوَلّي القيادة المَدَنية إن استَوفى شَرط الائتمار بالكتاب والالتزام بالنظام.

ويَتَبَيَّن من الاستقراء أَن منظومة الإيمان القرآنية أَوسَع من حصرها في انتماء رسالي بعَينه، تَستَوعب الفِطرة السَّليمة في كلّ تَجَلّياتها، تَفتَح أَبواب النَّجاة والمواطَنة لكلّ من جَمع بَين الانضباط بالكُلّيات الإلهية والفاعلية الإيجابية في المجتَمع، حِفاظاً على عَدالة الله الواسعة التي لا تَحصر رَحمتها في فِئة بعَينها بَل تَمتَدّ لكلّ من تَحَقَّق فيه الإيمان وُجودياً عَبر الميزان الكاشف للعَمل الصالح.

5.5.5 ـ الصلاة: الوِعاء الجامع لمَراتب الطاعة والمُنشِئ لها

الصلاة في أَصلها اللُّغوي والقرآني ليست حركة جسدية ولا طَقساً فَردياً، بَل هي صِلة، اتّصال حَيّ وقائم بَين الوَحي والإنسان، بَين السَّماء والأَرض، بَين المنهج الإلهي والمجتَمع المؤمن. ولهذا لم يَقل القرآن «أَدُّوا الصلاة» كما قال «أَدُّوا الأَمانات»، بَل قال «أَقيموا الصلاة»، لأَن الصلاة لا تُؤَدَّى وتَنتَهي بَل تُقام، أَي تُجعَل قائمة دائمة فاعلة، كَما يُقام العَدل ويُقام الدين. وهذه الصِّلة ليست صاعدة من الإنسان فحَسب بَل هي نازلة من الله أَوّلاً، إذ قال تعالى ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾، فالله يُصَلّي على المؤمنين بمعنى أَنه يَمُدّهم بالصِّلة والهداية والنور، والمؤمنون يُقيمون الصلاة استجابةً لهذه الصِّلة النازلة وتَفعيلاً لها في الواقع.

(للتَّفصيل في المعنى اللُّغوي والقرآني للصلاة انظر: 5.10.3؛ وفي كَونها كتاباً جامعاً لا مَرتبة داخل المنظومة انظر: 5.10.7)

وإذا كان هذا هو معنى الصلاة، فإن موضعها من مَراتب الطاعة التي استَعرَضها هذا الفصل لا يَكون موضع المَرتبة الداخلة في المنظومة، بَل موضع الوِعاء الجامع الذي تُنقَل داخله تلك المَراتب وتُعَلَّم. فمَراتب الطاعة من أَبسَطها إلى أَرفَعها، من طاعة الأَمر المفرد إلى طاعة المنظومة الكاملة من الله والرَّسول معاً، هي مَراتب لا تَتَحَقَّق بمجَرَّد التَّشريع بَل تَحتاج إلى وِعاء يُعَلِّمها الناس ويُرَقّيهم فيها بالتَّدَرّج، ويُحضر لهم كلّ مَرتبة في وَقتها بحَسب حاجة الجَماعة وظَرفها. وهذا الوِعاء هو الصلاة.

والدَّليل على ذلك بنيوي بالغ الإحكام. فالصلاة ذُكرت بالإقامة في القرآن في أَكثر من ستّين موضعاً، وكلّ موضع لا يَأتي منعَزلاً بَل مقروناً بأَمر من أَوامر الرّسالة أَو مَرتبة من مَراتب الطاعة، زَكاة وإنفاق في موضع، وأَمر بالمعروف ونَهي عن المنكر في موضع، وطاعة الرَّسول وشورى وعَدل وتَمكين في مَواضع أُخرى. فإذا جُمعت هذه المَواضع بَعضها إلى بَعض تَشَكَّل منها الكتاب الجامع لمَراتب الطاعة كاملةً. ولهذا لم يَقل القرآن «كُتبت عَليكم الصلاة» كما قال في الصيام والقتال، بَل قال ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾، فجَعَلها هي الكتاب لا أَمراً داخل الكتاب، لأَنها مسار تَنزيل المنهج كلّه لا جُزء منه.

ويَكشف عن هذه العَلاقة بجَلاء قَوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [النور: 56]، فقَد جَمَعَت هذه الآية في نَفسها إقامة الصلاة وطاعة الرَّسول في آنٍ واحد، فجَعَلَت الصلاة متَقَدّمة على الطاعة لا مساوية لها ولا

داخلة فيها. والتَّقديم هنا ليس تَشريفاً لَفظياً بَل بَيان وَظيفي: الصلاة هي الإطار الذي تُعَلَّم فيه طاعة الرَّسول وتُفهَم وتُترجَم إلى سُلوك، فلا يَستَقيم الأَمر الثاني إلا بقيام الأَوَّل.

وينفتح من هذا التأسيس بُعدٌ بنيويٌّ يخصّ المؤمن المستقلّ الفطري الذي تأسّست بنيته في 5.5.4.7. فالصلاة بوصفها صِلةً اجتماعيةً معرفيةً ارتقائية، تجمع منتسبي المجتمع المدنيّ على الارتقاء الفكريّ والمعنويّ، وتنتج المفاهيم الجامعة لخدمة المجتمع والدولة، عبر الندوات والمجالس الفكرية والعلمية والاجتماعات الجامعة كما تأسّس بنيوياً في 5.10، هذه الصلاة بهذا المعنى البنيويّ العامّ لا تخصّ ملّةً دون أخرى، بل تستوعب كلّ منتسبي المجتمع المدنيّ الجامع. فالمؤمن المستقلّ الفطري، بوصفه مواطناً مدنياً كامل الحقوق كما تأسّس في 5.5.4.5، ينخرط في هذه الصِّلة الاجتماعية المعرفية الجامعة دون أن يُلزَم بتفاصيل الشرعة المحمدية الخاصّة. وهذا الانخراط جزء من تجلّي الصلاة كوعاءٍ جامعٍ عابرٍ للانتماءات الرسالية، يخدم بناء النظام المدنيّ ويحفظ ديمومة الارتقاء الجماعيّ. أمّا المؤمن بالرسالة المحمدية، فيجمع بين هذا البُعد الجامع وبُعد الشرعة المحمدية الخاصّة في الصلاة، فيكون انخراطه مزدوجاً: في الإسلام لله بكلّياته ومستجدّه المحمديّ الخاصّ، وفي الإسلام لرب العالمين بمنهاج الرسالة الخاتمة وتفصيلها الأحدث للثوابت.

وبهذا يَتَبَيَّن أَن الصلاة ليست مَرتبة في سلَّم الطاعة بَل هي التي تَحمل السلَّم كلّه، لا كتاب محدود بحُدود موضوع واحد كالصيام والقتال، بَل كتاب تَتَشَكَّل منظومته من مجموع مَواضعه في القرآن كلّه، يُنَزَّل على الجَماعة المؤمنة لقاءً بَعد لقاء بالتَّوقيت الذي يَحفَظ الديمومة ولا يُعَطِّل المَعاش. فمن أَقامها أَقام مَراتب الطاعة كلّها لأَنه أَقام الوِعاء الذي يُنشئها ويُغَذّيها، ومن انقَطَع عَنها انقَطَعت عَنه قَناة تَعَلّم المنظومة وتَجَدّدها، فضَعُفَت في نَفسه ومجتَمعه بقَدر انقطاعه عَنها. ولهذا كانت الصلاة الإطار الجامع الذي يَقوم عَليه الدين كلّه، لا لأَنها أَشَدّ المَراتب إلزاماً، بَل لأَنها الوِعاء الذي تُنشَأ فيه المَراتب وتُغَذَّى وتُنقَل عَبر الأَجيال.

مُلحَق 5.5 ـ بِناء المنظومة المَدَنية وصَونها ـ نِظام الجَماعة في سورة النساء

التَّمهيد ـ من مَراتب الطاعة إلى نِظام الصَّون

تَأَسَّس في الفصل (5.5) أَنَّ صياغة «أَطيعوا الله وأَطيعوا الرَّسول» وامتدادها بـ«أُولي الأَمر منكم» تُقيم المنظومة البنيوية لبناء الدَّولة المَدَنية الجامعة، وأَنَّ هذه المنظومة تَجَلَّت تاريخياً في مدينة النَّبيّ بوصفها أَوَّل نَموذج تَطبيقي للتَّعَدّدية المَدَنية. وعلى ضَوء ذلك التَّأسيس، يَنفَتح هذا المُلحَق على وَجهٍ لم يُستَقصَ في موضعه، هو نِظام صَون الجَماعة وحِفظ كَرامتها والدِّفاع عَنها، مُستقرَأً من نَسَقٍ نَصّي مُتَّصل واحد، هو المَقطَع المُمتَدّ في سورة النساء من قَوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ [النساء: 58] إلى خِتام آيات التَّنظيم عِند الخَوف [النساء: 104].

والفارق المنهجي بَين هذا المُلحَق وما تَأَسَّس في (5.5) فارقٌ في زاوية النَّظَر لا في المادَّة وَحدها. فقَد جَمَع الفصل شَواهد الصَّون من سُوَرٍ مُتَفَرّقة لِيُقيم المبدأ العامّ، أَمّا هنا فيُستَقرَأ مَقطَعٌ واحد مُتَّصل يَبني فيه النَّصُّ نِظامه طَبَقةً فَطَبَقةً، فيَتَبَيَّن أَنَّ سورة النساء تَنطوي وَحدها على النِّظام كاملاً في تَدَرّجٍ صاعد، من تَأسيس العَدل، إلى صَونه بالقُوَّة، إلى كَبح القُوَّة بالضَّوابط، إلى تَوزيع التَّكليف، إلى مسأَلة الدار والوَلاء. وحَيث تَقاطَع هذا المُلحَق مع ما تَأَسَّس في الفصل (كبنية المرجعية في النساء 59، وهَيكل القَرار في النساء 83) أُحيلَ إلى موضعه فيه دون إعادة، حِفاظاً على وَحدة البِناء.

1 ـ سورة النساء مَصدرَ تَشريع الصَّون لا سورة التوبة ـ تَصحيحُ خَلطٍ بنيوي

قَبل النُّزول إلى استقراء الطَّبَقات، يَلزَم تَأسيسُ ضابطٍ بنيوي يَحرُس المُلحَق كُلَّه من قِراءةٍ شائعة أَخرَجَت تَشريع الصَّون عن روحه. فقَد جَرى في كَثيرٍ من الفهم الشائع المَوروث اتّخاذُ سورة التوبة أَصلاً يُشَرَّع به قِتالُ المُخالِف في عَقيدته، حتى عُدَّت ما يُسَمّونه آيةَ السَّيف فيها ناسخةً لِما سِواها في تَقدير أَصحاب هذا المَذهب، فبُتِرَت آياتُ القِتال عن قُيودها، وأُسقِطَت رُوحُ التَّسامُح والإخاء بَين النَّاس التي يُقيمها النِّظام الرسالي العامّ. والاستقراء الداخلي يَكشف أَنَّ هذا قَلبٌ للجِنسَين، إذ يَجعل الحالةَ

الظَّرفية أَصلاً، والأَصلَ التَّشريعي فَرعاً مَنسوخاً. وبَيانُ ذلك في ست قَرائن مُتكاملة، تَفصِل بَين تَشريع النساء الرسالي العامّ، وتَدَخّل التوبة الظَّرفي الخاصّ.

القَرينة الأُولى ـ مِعيار النِّسبة الربوبية. تَأَسَّس في (5.1) و(5.4) أَنَّ ما نُسِب «من الله» تَدَخّلٌ أَمري في الكُلّيات الثابتة أَو في مَرحلةٍ بعَينها، وأَنَّ ما نُسِب «من رَبّ العالمين» تَدبيرٌ سُنَني مُتَجَدّد يُحاكي الوُجود عَبر الزَّمن. وعلى هذا الضابط، يَكشف الاستقراء التامّ أَنَّ سورة التوبة تَخلو من لَفظ «رَبّ» ومُشتَقّاته في سياق القِتال والتَّشريع كُلّه، فلا يَرِد فيها هذا اللَّفظ إلّا في ثَلاثة مَواضع، كُلُّها خارج مَقام التَّشريع القِتالي. الأَوَّل بِشارةٌ أُخروية ﴿يُبَشِّرُهُمۡ رَبُّهُم بِرَحۡمَةٖ مِّنۡهُ﴾ [التوبة: 21]، والثاني نَفيٌ لِرُبوبيةٍ باطلة ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: 31]، والثالث في خِتام السورة في مَقام التَّوكّل ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [التوبة: 129]. فلا حُضورَ للتَّدبير الربوبي في آيات القِتال البَتَّة، ودَلالةُ ذلك أَنَّ السورة تَدَخّلٌ أَمري خاصّ في لحظةٍ مُعَيَّنة لا أَصلٌ سُنَني مُمتَدّ. ويُقابِلُها أَنَّ سورة النساء ـ وهي سورةُ الصَّون والكَرامة ـ يَحضُر فيها مَقام الربوبية في مَوضع التَّأسيس، إذ تَفتَتح بقَوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ﴾ [النساء: 1]، فدَلَّ حُضورُ التَّدبير الربوبي على أَنَّها تَشريعٌ سُنَني مُمتَدّ عَبر الأَجيال، لا تَدَخّلٌ في واقعةٍ تَنقَضي.

القَرينة الثانية ـ مِعيار العِلَّة. عِلَّةُ الصَّون في النساء قِيمِيَّةٌ كُلّية لا تَنقَطِع، هي رَفعُ الظُّلم عن المُستَضعَفين، يَقول تعالى ﴿وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا﴾ [النساء: 75]، فالقِتال هنا امتدادٌ للعَدل المُؤَسِّس لا غَلَبةٌ على مُخالِف. أَمّا عِلَّةُ القِتال في التوبة فظَرفيةٌ مُحَدَّدة مُنقَضية بانقِضائها، هي نَقضُ العَهد والبَدءُ بالعُدوان والطَّعنُ في الدِّين، يَقول تعالى ﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم مِّنۢ بَعۡدِ عَهۡدِهِمۡ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمۡ﴾ [التوبة: 12]، ويَقول ﴿أَلَا تُقَٰتِلُونَ قَوۡمٗا نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُمۡ وَهَمُّواْ بِإِخۡرَاجِ ٱلرَّسُولِ وَهُم بَدَءُوكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [التوبة: 13]. فعِلَّةُ النساء تَشريعٌ خالد، وعِلَّةُ التوبة حادثةٌ بذاتها.

القَرينة الثالثة ـ مِعيار المَناط، وهو أَخطَرُ ما يُصَحِّح الخَلط. مَناطُ القِتال في التوبة ليس الاعتقادَ المُخالِف بَل نَقضَ العَقد والاعتداءَ على الكُلّيات الجامعة، بدَلائلَ قاطعةٍ من نَصّها. فأَوَّلاً، النَّصُّ يُحَدِّد المَقصودين بأَنَّهم لا يُبالون بالقِيَم الإنسانية التي تَتَضَمَّنها بنية «الله ورَسوله»، إذ لا يُقيمون تَحليلاً ولا تَحريماً ولا يَدينون بدِين الحَقّ ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ﴾ [التوبة: 29]، فهم مَن خَلَع الثَّوابت الكُلّية والمُستَجَدّ الرسالي معاً، أَي من انفَلَت من العَقد الأَخلاقي والتَّشريعي جَميعاً، لا من خالَف في مِلَّة. ويُعَضِّد هذا أَنَّ السورة مَحكومةٌ كُلَّها بصياغة «الله ورَسوله» المُضافة، تَتَكَرَّر فيها قُرابةَ ثَماني عَشرةَ مَرَّة، وهي ـ كَما تَأَسَّس في (5.5.4.4) ـ بنيةُ العَقد الذي يَجمع الثابتَ الإلهي والمُستَجَدّ المُحَمَّدي، فدارَ القِتالُ على مَن نَقَض هذا العَقد بعَينه، لا على مُجَرَّد المُغايِر في المُعتَقَد. وثانياً، يَشهَد للمَناط نَفسه أَنَّ القِتال يَزول بزَوال النَّقض لا بتَبَدّل الاعتقاد، إذ يُعصَم المُوفي بعَهده ولو كان مُشركاً ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ثُمَّ لَمۡ يَنقُصُوكُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَمۡ يُظَٰهِرُواْ عَلَيۡكُمۡ أَحَدٗا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيۡهِمۡ عَهۡدَهُمۡ﴾ [التوبة: 4]، ويُكَفّ عَنهم فَوراً عِند الالتزام ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَإِخۡوَٰنُكُمۡ فِي ٱلدِّينِ﴾ [التوبة: 11]، فدَلَّ أَنَّ القِتال زال بزَوال النَّقض لا بتَبَدّل الاعتقاد.

القَرينة الرابعة ـ مِعيار الظَّرفية الصَّريحة، وهي أَقطَعُ القَرائن لأَنَّها مُثبَتةٌ بنَصِّ السورة لا بالاستنباط. فالسورة تُصَرِّح بأَنَّ بَراءَتها كانت إعلاناً في مَوقفٍ زَمَني مُعَيَّن، هو يَوم الحَجّ الأَكبَر ﴿وَأَذَٰنٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوۡمَ ٱلۡحَجِّ ٱلۡأَكۡبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة: 3]، فرَبَطَ الإعلانَ بظَرفٍ زَماني بعَينه في حَياة النَّبيّ. ويُؤَكِّد الظَّرفيةَ تَعليقُ القِتال على انسِلاخ مُدَّةٍ مُحَدَّدة ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ [التوبة: 5]، فالحُكمُ مُؤَقَّتٌ بانقِضاء أَشهُرٍ بعَينها، ثُمَّ مَشروطٌ بالكَفّ عِند التَّوبة في الآية نَفسها. ويَزيدُه ظُهوراً تَخصيصُ النَّبيّ بذاته في إجارة المُستَجير ﴿وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبۡلِغۡهُ مَأۡمَنَهُۥ﴾ [التوبة: 6]، فالخِطابُ مُوَجَّهٌ إلى شَخص النَّبيّ في واقعةٍ بعَينها، لا إلى نِظامٍ مُؤَسَّسي مُمتَدّ. فاجتَمَعَ على الظَّرفية ثَلاثُ دَلالاتٍ صَريحة، تَوقيتُ الإعلان بيَوم الحَجّ، وتَأقيتُ الحُكم بانسِلاخ الأَشهُر، وتَخصيصُ الخِطاب بالنَّبيّ.

القَرينة الخامسة ـ مِعيار الكَوابح. سورة النساء، بوصفها الأَصلَ التَّشريعي، تَحمِل كَوابحَ القُوَّة في نَسَقها نَفسه، فتَكُفّ عَمَّن سالَم واعتَزَل ﴿فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ فَلَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلٗا﴾ [النساء: 90]، وتَأمُر بالتَّثَبّت ونَهي

التَّسَرّع ﴿فَتَبَيَّنُواْ وَلَا تَقُولُواْ لِمَنۡ أَلۡقَىٰٓ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسۡتَ مُؤۡمِنٗا﴾ [النساء: 94]. فالأَصلُ التَّشريعي يَحمِل ضَوابطه التي تَكبَح القُوَّة معه، والقِراءةُ الحَركية للتوبة تُسقِط هذه الكَوابح لأَنَّها انتَزَعَتها من سورةٍ ظَرفية لا تَحمِلها.

القَرينة السادسة ـ مِعيار نِطاق الخِطاب. وهي تَكشف عن التوبة وَجهاً لا يُدرَك بالفَصل بَينها وبَين النساء وَحده، بَل بالنَّظَر في مَن تُخاطِبهم. فالسورة مَشدودةٌ في مَفاصِلها التَّشريعية إلى صياغة «الله ورَسوله» المُضافة، ولا يَكادُ يَرِد فيها اسمُ «الله» مُفرَداً في مَقام التَّشريع، وهي ـ كَما تَأَسَّس في (5.5.4.4) ـ وَسمُ العَقد المُحَمَّدي الذي يَجمع الثَّابتَ الإلهي الكُلّي والمُستَجَدّ الرسالي معاً. ودَلالةُ غَلَبتها أَنَّ خِطاب السورة مُوَجَّهٌ في مَقامه الأَوَّل إلى أُمَّة الرّسالة المُحَمَّدية، إلى مَن دَخَل عَقدَها ثُمَّ نَقَضه، لا إلى النَّاس كافَّةً على اختِلاف مِلَلهم. ويُعَضِّد هذا افتِتاحُها ﴿بَرَآءَةٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: 1]، فقُيِّدَت البَراءةُ بالإضافة لا بإفراد «الله»، ووُجِّهَت إلى المُعاهِدين لا إلى كُلّ مُشرك، فاجتَمَعَ قَيدُ الصياغة وقَيدُ العَهد على حَصر النِّطاق.

وبهذا يَنكَشِف سِرُّ غِياب التَّدبير الربوبي الذي تَقَدَّم في القَرينة الأُولى على وَجهٍ أَعمَق. فالرَّبُّ رَبُّ العالَمين والنَّاسِ أَجمَعين، وحُضورُ النِّسبة الربوبية إنَّما يُناسِب الخِطابَ الكَوني الشامل. فلَمَّا كان خِطابُ التوبة مَشدوداً إلى نِطاق الأُمَّة وعَقدها، لا إلى العالَمين، ناسَبَ أَن يَغيبَ عَنها مَقامُ الرُّبوبية، وأَن يَحضُرَ فيها وَسمُ «الله ورَسوله» الخاصّ بالعَقد المُحَمَّدي. فغِيابُ الرُّبوبية وحُضورُ الوَسم المُضاف قَرينتانِ مُتَلازِمَتانِ تَشهَدانِ معاً أَنَّ المَقصودَ أُمَّةُ الرّسالة في صَون عَقدها، لا العالَمون في تَدبيرهم الكَوني.

على أَنَّ حَصرَ النِّطاق في الأُمَّة لا يَعني أَنَّ عِلَّةَ الحُكم انقَضَت بانقِضاء زَمَنها، فثَمَّةَ فَرقٌ بَين المَبدإِ والتَّطبيق. فالمَبدأُ الكُلّي ـ صَونُ العَقد الجامع ورَدُّ العُدوان عَمَّن نَقَضه ـ خالِدٌ في أُمَّة الرّسالة عَبر أَجيالها، لأَنَّه من ضَوابط الاجتِماع التي لا تَسقُط. وإنَّما الظَّرفيُّ المُنقَضي هو التَّطبيقُ التاريخي بأَعيانه، من مُشركي مَكَّة والأَشهُرِ المَعدودة والوَقائع المُسَمَّاة. فالخالِدُ هو الكُلّيُّ المَصون، لا الإجراءُ المُطَبَّق ﷺ وبهذا لا تُقرَأ التوبةُ سِجِلّاً مُنقَضياً لا حُكمَ فيه، ولا أَصلاً مُشَرِّعاً يُقاسُ عليه قِتالُ كُلّ مُخالِف، بَل تَطبيقاً ظَرفياً لمَبدإٍ خالِدٍ في صَون عَقد الأُمَّة.

وماهيةُ هذا العَهد تَتَعَيَّن بمَناطه، فهو العَقدُ الإيماني الذي مَدارُه الالتِزامُ بالشِّرعة المُحَمَّدية في حَلالها وحَرامها وتَشريعها المُلزِم، كَما تَأَسَّس في (5.5.4.3)، لا عَقدُ المُواطَنة المَدَنية الجامعة الذي يَستَوعِب أَهلَ المِلَل جَميعاً تَحت سَقفٍ واحد. فمَن دَخَل العَقدَ الإيماني التَزَمَ بمنظومة «الله ورَسوله» بشِقَّيها، الثابتِ الإلهي والمُستَجَدّ المُحَمَّدي، ومَن نَقَضه فإنَّما نَقَضَ عَهداً تَشريعياً مَخصوصاً، لا عَقدَ مُواطَنةٍ عامّاً. ولذلك كان الرَّدُّ في السورة على مَن خَلَع «ما حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ» ولم يَدِن «دِينَ ٱلۡحَقِّ»، فالمَنقوضُ حَلالٌ وحَرامٌ وتَشريعٌ مُلزِم، لا رابطةُ وَطَنٍ جامعة. وبهذا يَتَبَيَّن أَنَّ قِتالَ النَّاقِضين في التوبة رَدٌّ على نَقض عَقدٍ تَشريعي بعَينه، لا حُكمٌ على أَهل المِلَل في مُواطَنتهم، إذ نِزاعُ المُواطَنة يُرَدّ إلى «الله والرَّسول» المُعَرَّف كَما تَأَسَّس في (5.5.4.5)، لا إلى خُصوصية العَقد المُحَمَّدي.

فيَتَبَيَّن من القَرائن السِّتّ أَنَّ سورة النساء هي مَصدر التَّشريع الرسالي العامّ في الصَّون والكَرامة والدِّفاع، بحُضور الربوبية الدالّ على الامتداد السُّنَني، وخُلود العِلَّة في صَون المُستَضعَف، وكَون المَناط هو الفِعل العُدواني لا الاعتقاد، وثُبوت الكَوابح في النَّسَق، وعُمومِ خِطابها للنَّاس كافَّةً على اختِلاف مِلَلهم. وأَنَّ سورة التوبة تَدَخُّلٌ ظَرفي خاصّ، بغِياب الربوبية، وانقِضاء العِلَّة، وكَون المَناط نَقضَ العَقد لا المُعتَقَد، وتَصريحِ النَّصّ بتَوقيت الحُكم وتَخصيصِ خِطابه بالنَّبيّ في واقعةٍ بعَينها، وحَصرِ نِطاقه في أُمَّة الرّسالة النَّاقِضة لعَقدها الإيماني لا في عَقد المُواطَنة الجامع. فمن جَعَل الظَّرفيَّ أَصلاً، والأَصلَ مَنسوخاً، قَلَب البِناء، وأَخرَج التَّشريع عن روحه الجامعة التي تَقوم على العَدل وصَون المُستَضعَف لا على غَلَبة المُخالِف. ولا يَعني هذا أَنَّ آيات التوبة باطلةٌ، بَل هي صادقةٌ في موضعها تَكشف حُكمَ التَّدَخّل الأَمري حين يَنقُض المُعاهِدون، لكنَّها لا تُرفَع إلى مَقام الأَصل المُشَرِّع الذي يُقاس عليه.

فإن قيل: إن كانت سورة التوبة تَدَخّلاً ظَرفياً لا يُعَمَّم، فلِمَ ذُكِرَت في النَّصّ المُنَزَّل؟ فالجَوابُ من وَجهَين. الأَوَّل أَنَّها من تَوثيق التاريخ الإنساني للرِّسالة، فكَما يُذكَر كُلُّ رَسولٍ وقَومُه ووَقائعُهم، ذُكِرَت وَقائعُ النَّبيّ ومَن معه بوصفها فَترةً في مَسيرة الرّسالة، تَوثيقاً وعِبرةً لا تَشريعاً مُعَمَّماً، ويَشهَد لهذا قَولُه تعالى ﴿هَٰذَا ذِكۡرُ مَن مَّعِيَ وَذِكۡرُ مَن قَبۡلِي﴾ [الأنبياء: 24]، إذ سياقُها طَلَبُ البُرهان على العَقيدة لا الرَّأي ﴿قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ﴾، فالنَّبيّ يَملِك بُرهانَه في النَّصّ المُنَزَّل المُوَثِّق لِما معه ولِما قَبله، وخِتامُها ﴿بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡحَقَّ فَهُم مُّعۡرِضُونَ﴾ يَكشف أَنَّ هذا الذِّكرَ حَقٌّ في ذاته، وأَنَّ قُصورَ فَهمهم له لا يَقدَح في صِدقه. فدَلَّ أَنَّ ما سُجِّل في هذا الذِّكر تَوثيقٌ حَقٌّ لواقعةٍ كائنة من القَدَر الذي وَقَع وانتَهى، لا قالبٌ تَشريعي يُقاس عليه.
والثاني أَنَّ ظَرفيتها لا تَعني إهدارَها، بَل يُعمَل بحُكمها إن تَطابَق الظَّرفُ والهَيئةُ معاً، من نَقضِ عَهدٍ وبَدءِ عُدوانٍ في حال حَربٍ قائمة، لكنَّها لا يُؤخَذ منها حُكمٌ عامٌّ يُقاس عليه ابتداءً، بخِلاف النساء التي يَتَجَلّى فيها النِّظام العامّ للدَّولة وصَونها.

ويُعَضِّد تَأريخها الذاتيَّ أَنَّ السورة نَفسها تَشهَد بكَونها سِجِلَّ وَقائعَ بأَعيانها لا قالبَ تَشريع، بقَرائنَ صَريحة. فمِنها ذِكرُ واقعة بعَينها مُؤَرَّخةٍ باسمها ﴿لَقَدۡ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٖ وَيَوۡمَ حُنَيۡنٍ إِذۡ أَعۡجَبَتۡكُمۡ كَثۡرَتُكُمۡ﴾ [التوبة: 25]، فيَومُ حُنَين حَدَثٌ مُؤَرَّخٌ بصيغة الماضي المُنقَضي. ومِنها ذِكرُ واقعة الغار والهِجرة ﴿إِذۡ أَخۡرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ثَانِيَ ٱثۡنَيۡنِ إِذۡ هُمَا فِي ٱلۡغَارِ﴾ [التوبة: 40]، تَوثيقاً لحادثةٍ بعَينها. ومِنها ذِكرُ غَزوةٍ بعَينها وأَشخاصٍ بأَعيانهم ﴿لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ ٱلۡعُسۡرَةِ﴾ [التوبة: 117]، و﴿وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ﴾ [التوبة: 118]، فهؤلاء أَشخاصٌ مُعَيَّنون في غَزوةٍ مُعَيَّنة. ومِنها ذِكرُ مَسجد الضِّرار بعَينه ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مَسۡجِدٗا ضِرَارٗا وَكُفۡرٗا وَتَفۡرِيقَۢا بَيۡنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [التوبة: 107]، واقعةٌ بعَينها تُذكَر تَوثيقاً. فاجتَمَعَ من هذه القَرائن أَنَّ السورة سِجِلٌّ تاريخي لوَقائعَ كائنةٍ مُؤَرَّخةٍ بأَسمائها وأَشخاصها بصيغة الماضي، فهي ذِكرُ مَن مع النَّبيّ تَوثيقاً، لا نِظامٌ مُؤَسَّسي مُمتَدّ يُقاس عليه، وبهذا يَتِمّ الفَصلُ بينها وبَين النساء فَصلاً مُحكَماً.

2 ـ تَأسيس القاعدة والمرجعية وتَحصينُ الداخل (النساء 58 ـ 70)

يَفتَتح النَّصُّ تَأسيسَ الجَماعة لا بدَعوةٍ إلى عَقيدة ولا بتَقرير سُلطة، بَل بإقامة رُكنَين تَقوم عَليهما كُلُّ جَماعةٍ تَستَظِلّ بنِظامٍ جامع، يَقول تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾ [النساء: 58]. والخِطابُ في ظاهره مُوَجَّهٌ إلى مَن بيَده القُدرة على الأَداء والحُكم، أَي إلى مَن يُمسِك بزِمام الأَمر، إذ أَداءُ الأَمانة إلى أَهلها والفَصلُ بَين المُتَحاكِمين إنَّما يَقدِر عَليهما من له وِلايةُ التَّصَرّف. والأَمانةُ هنا أَوسَعُ من الوَديعة المالية، فهي كُلُّ ما اؤتُمِن عَليه المَرءُ من حَقٍّ أَو وِلايةٍ أَو مَوقع، ورَدُّها إلى أَهلها وَضعُ كُلّ حَقٍّ في يَد مُستَحِقّه، وهو أَوَّل شَرطٍ لاستقامة الاجتماع. ثُمَّ يَعطِف النَّصُّ على الأَمانة رُكنَ العَدل في الحُكم، فيَتَبَيَّن أَنَّ قِيام الجَماعة مَوقوفٌ على هذَين معاً، حَقٌّ يُؤَدَّى، وخُصومةٌ تُفصَل بالقِسطاس. واللافِت أَنَّ النَّصَّ لم يَقُل «إذا حَكَمتُم بَين المُؤمنين»، بَل قال ﴿بَيۡنَ ٱلنَّاسِ﴾، والعُدولُ عن وَصف الإيمان إلى لَفظ «الناس» الجامع دَلالةٌ مَقصودة على أَنَّ عَدل الحُكم لا يُحجَب عن أَحدٍ لمَكان مِلَّته، بَل يَشمَل كُلَّ من يَنطوي تَحت النِّظام مُؤمناً كان أَو غَيره، فالعَدلُ صفةٌ للنِّظام لا امتيازٌ لطائفةٍ فيه. ثُمَّ يَختِم بقَوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ﴾، فيَجعل هذا المَسار نِعمةً يُوعَظ بها، أَي خَيراً تُبنى به الجَماعات وتَقوى، لا مُجَرَّد تَكليفٍ يُحتَمَل.

فإذا تَقَرَّر الأَساسُ بخِطابٍ لمن يَلي الأَمر، انتَقَل النَّصُّ إلى مُخاطَبة الجَماعة ببنية المرجعية، يَقول تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: 59]. وهذه الآية مُؤَصَّلةٌ بتَمامها في خارطة الطاعة (5.5.4.5)، حَيث تَبَيَّن أَنَّ صَدرها يُقيم بنيةً ثُلاثية، طاعةُ الله في الكُلّيات الأَخلاقية الأَزلية الجامعة، وطاعةُ الرَّسول في الانخِراط بالنِّظام المَدَني المُنبَثِق من الكتاب الحَيّ، وطاعةُ أُولي الأَمر بقَيد «منكم» الذي يَخُصّ صفةَ الوَليّ أَن يَكون من أُمَّة الرِّسالة المُحَمَّدية المُؤمنين بكُلّ ما جاءَت به. ثُمَّ يَتَّسِع المَقام عِند التَّنازُع، فيُرَدّ الأَمرُ إلى ﴿ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ مُعَرَّفاً مَعطوفاً لا «الله ورَسوله» مُضافاً، لأَنَّ الفَصل بَين أَفراد الجَماعة الجامعة لا يُرَدّ إلى الخُصوصية المِلّية كي لا يُوَلِّد ظُلماً، بَل إلى القَوانين الجامعة المَدَنية التي تَستَوعِب كُلَّ المُنطَوين تَحت سَقف الوَطَن، على ما تَأَسَّس في (5.5.4.5) و(5.5.4.6).

فإذا استَقَرَّ الأَساسُ والمرجعية، التَفَت النَّصُّ إلى ما يُهَدِّد هذا البِناء من داخله، فكَشَف فئةً تَدَّعي الانضِواء وتُبطِن رَفضَ الاحتكام، يَقول تعالى ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزۡعُمُونَ أَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى

ٱلطَّٰغُوتِ﴾ [النساء: 60]. واختيارُ لَفظ ﴿يَزۡعُمُونَ﴾ فاتحةُ كَشفٍ لدَعوى لا تُصَدّقها الأفعال. وصيغةُ ﴿مِن قَبۡلِكَ﴾ بحَرف الابتداء تُفيد القَبلية المَحصورة المُباشِرة لا مُطلَقَ ما سَبَق، على ما تَأَسَّس في تَمييز صيغ الكتاب (3.3.2.9)، فالمُرادُ الرّسالة المُلاصِقة، رِسالة عيسى. والطاغوتُ هو النِّظام الوَضعي المُوازي للشَّرع المُنَزَّل، أي ما اعتادوه من عُرفٍ مَوروثٍ يَحتَكِمون إليه دون ما أُنزِل، على ما تَبَيَّن في موضع تَأصيله (4.5)، وقَد أُمِروا أَن يَبرَأوا منه فأَبَوا. ثُمَّ يَكشف مَوقفهم عِند الدَّعوة إلى الاحتكام الجامع ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيۡتَ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودٗا﴾ [النساء: 61]. ومَوضِعُ الدِّقَّة أَنَّ النَّصَّ بَعد أَن جَمَع بَين ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ و﴿ٱلرَّسُولِ﴾، خَصَّ صُدودَهم بقَوله ﴿يَصُدُّونَ عَنكَ﴾ ولم يَقُل «عَنهما»، وهذا العُدولُ بَعد الجَمع دليلُ تَخصيصٍ مَقصود، فإنَّ ما أَنزَله الله من الكُلّيات المُشتَرَكة مُقَرٌّ به عَبر الرِّسالات، وإنَّما يَقع الصَّدُّ على المُستَجَدّ الذي جاء به الرَّسول. ولَفظُ ﴿صُدُودٗا﴾ وَصفُ حالٍ تَتَلَبَّس من قام به في سياقه لا اسمَ نَوعٍ يُصَنِّف طائفة، فمن زَعَم الإيمانَ ظاهراً ثُمَّ صَدَّ باطناً استَحَقَّ وَصفَ النِّفاق بفِعله، أَيّاً كان أَصلُه، إذ الصفةُ لاحقةٌ بالفِعل لا بالنَّسَب.

ثُمَّ يَنتَقِل النَّصُّ إلى مُعالَجة هذا الخَلل لا إلى استئصال أَصحابه، فيُبَيِّن أَنَّ ثَمرةَ الإعراض اضطِرابٌ وانقِسام ﴿فَكَيۡفَ إِذَآ أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةُۢ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ ثُمَّ جَآءُوكَ يَحۡلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنۡ أَرَدۡنَآ إِلَّآ إِحۡسَٰنٗا وَتَوۡفِيقًا﴾ [النساء: 62]، فحَلَفوا أَنَّهم ما أَرادوا إلّا إحساناً في أَمرٍ عامٍّ مُجتَمَعي لا خُصومةٍ مِلّية، ولأَنَّ الأَمرَ عامٌّ لا نَقضَ فيه لعَهد ولا اعتداءَ على قِيَمٍ جامعة، كان عِلاجُهم الوَعظَ والإعراضَ لا الحَدَّ ﴿فَأَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ وَعِظۡهُمۡ وَقُل لَّهُمۡ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ قَوۡلَۢا بَلِيغٗا﴾ [النساء: 63]، وهو إعراضٌ عن المُؤاخَذة مَقروناً بالوَعظ، لا طَرداً ولا إقصاءً.

ثُمَّ يُقَرِّر أَصلَ الطاعة وحَدَّها ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾ [النساء: 64]، فطاعةُ الرَّسول مُقَيَّدةٌ ﴿بِإِذۡنِ ٱللَّهِ﴾، أي بما أَقَرَّه الله في النَّصّ لا بانفلاتٍ في الرَّأي خارجه، على ما تَأَسَّس في الإذن والمشيئة (3.8). ثُمَّ يَكشف عُمقَ الخَلل بقَسَمٍ لافت ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا﴾ [النساء: 65]. ومَوضِعُ الدِّقَّة أَنَّ القَسَم وَقَع بمَقام الربوبية ﴿فَلَا وَرَبِّكَ﴾ لا بمَقام الأُلوهية، والقَسَمُ بالربوبية في سياق التَّحكيم يَكسِب الحُكمَ صفةَ التَّدبير الزَّمَكاني المُتَجَدّد لا الجُمودَ على صورةٍ واحدة، فمبدأُ التَّحكيم تَحت سَقف النِّظام ثابتٌ مُلزِم، وأَمّا صورةُ الحُكم ومَضمونه فيَتَدَبَّران بحَسَب ثَقافة العَصر وظُروفه، فلا يُفرَض قالبٌ مَوروثٌ من زَمنٍ غابر على أُمَّةٍ تَغايَرَت مَفاهيمُها. وبهذا تَحرُس الربوبيةُ النَّصَّ من جِهَتَين، فغِيابُها في التوبة دليلُ ظَرفيتها، وحُضورُها في تَحكيم النساء دليلُ تَجَدّده.

ثُمَّ يُبَيِّن أَنَّ مَشَقَّةَ الالتزام يَسيرةٌ لو فَعَلوها ﴿وَلَوۡ أَنَّا كَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ أَنِ ٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ أَوِ ٱخۡرُجُواْ مِن دِيَٰرِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٞ مِّنۡهُمۡ﴾ [النساء: 66]، و﴿ٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ﴾ لا تَعني إزهاقَ النُّفوس بَل تَهذيبَها وتَركَ المَوروث القَبَلي المُتَعَصِّب، إذ الخَيرُ في الوِئام والشَّرُّ في الفُرقة. ثُمَّ يَختِم بأَنَّ من يُطِع يَكون مع المُنعَم عَليهم ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [النساء: 69]. وصياغةُ ﴿يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ﴾ مُعَرَّفةً مَعطوفةً بفِعلٍ واحد تَجمع الثابتَ الكُلّيَّ والقِيادةَ المَدَنية في وَحدةٍ جامعة، حُكماً للجَماعة لكُلّ المِلَل لا للخُصوصية المِلّية، على ما تَأَسَّس في (5.5.4.6).

3 - الصَّون بالقُوَّة وعِلَّته (النساء 71 - 80)

إذا تَقَرَّرت مُعالَجةُ الخَلل الداخلي، انتَقَل النَّصُّ إلى الأَمر بالصَّون وبَيان عِلَّته، فبَدأ بالحَذَر والنَّفير المُتَدَرّج ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ خُذُواْ حِذۡرَكُمۡ فَٱنفِرُواْ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُواْ جَمِيعٗا﴾ [النساء: 71]. والخِطابُ لـ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ الجامع لمن تَحت سَقف الجَماعة، و﴿خُذُواْ حِذۡرَكُمۡ﴾ كنايةٌ عن تَهديدٍ يُحاك لأَمن الجَماعة يُوجِب اليَقَظة، والمُقابَلةُ بَين ﴿ثُبَاتٍ﴾ و﴿جَمِيعٗا﴾ تُناسِب جَسامةَ الخَطَر، فنَفيرٌ بفِئاتٍ مُتَفَرّقة عِند الخَطَر المَحدود، وشاملٌ عِند المُحدِق.

ثُمَّ يَكشف نَمَطَ المُتَخاذِل ﴿وَإِنَّ مِنكُمۡ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ فَإِنۡ أَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةٞ قَالَ قَدۡ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيَّ إِذۡ لَمۡ أَكُن مَّعَهُمۡ شَهِيدٗا﴾ [النساء: 72]، فالمُتَثاقِلُ يَنسِب تَخَلّفه إلى نِعمة الله، فيُوَظّف الدِّين تَبريراً لتَقاعُسه، فيَكشف النَّصُّ تَديينَ التَّهَرّب. ثُمَّ إن أَصاب الجَماعةَ فَضلٌ تَمَنّى لو كان معهم لا لنُصرة الحَقّ بَل لطَلَب المَغنَم ﴿يَٰلَيۡتَنِي كُنتُ مَعَهُمۡ فَأَفُوزَ فَوۡزًا عَظِيمٗا﴾ [النساء: 73]، فدَلَّ أَنَّ الدِّفاع واجبٌ أَخلاقي تُجاه الجَماعة لا مَغنَمٌ فَردي.

ثُمَّ يُقَرِّر الأمرَ بالقِتال وعِلَّته ﴿فَلۡيُقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يَشۡرُونَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا بِٱلۡأٓخِرَةِۚ﴾ [النساء: 74]، والقِتالُ «في سَبيل الله» صَونٌ للمَنهج الحَقّ لا غايةٌ بذاتها، على ما تَحَرَّر معناه في موضعه (4.10). ثُمَّ يُصَرِّح بالعِلَّة ﴿وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا﴾ [النساء: 75]، فعِلَّةُ الصَّون رَفعُ الظُّلم عن المُستَضعَفين، امتداداً للعَدل المُؤَسّس لا غَلَبةً على مُخالِف.

ثُمَّ يَأتي التَّمييزُ الفاصِل ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ فَقَٰتِلُوٓاْ أَوۡلِيَآءَ ٱلشَّيۡطَٰنِۖ﴾ [النساء: 76]. ومَناطُ التَّمييز الفِعلُ لا المُعتَقَد، فالذين كَفَروا يُقاتِلون في سَبيل الطاغوت، أي في سَبيل الهَوى والظَّنّ والمَوروث الأعمى لا في سَبيل الحَقّ القائم على العِلم والهُدى، على ما تَبَيَّن في (4.10). فالمُقابَلةُ بَين من يُقاتِل صَوناً للحَقّ ومن يُقاتِل نُصرةً للباطل، لا بَين مُعتَقَدٍ ومُعتَقَد، فالمَدارُ على وِجهة القِتال لا على المِلَّة.

ثُمَّ يَكشف نَمَطاً مُعاكِساً، قَوماً يَنشَغِلون بدُنياهم ويَجبُنون عِند الجِدّ ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ قِيلَ لَهُمۡ كُفُّوٓاْ أَيۡدِيَكُمۡ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقِتَالُ إِذَا فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَخۡشَوۡنَ ٱلنَّاسَ كَخَشۡيَةِ ٱللَّهِ أَوۡ أَشَدَّ خَشۡيَةٗۚ﴾ [النساء: 77]. و﴿كُفُّوٓاْ أَيۡدِيَكُمۡ﴾ كَفٌّ عن الانهماك في الأعمال الدُّنيوية الحاضرة والإقبالِ على ما يَبني النَّفسَ والجَماعة من الصَّلاة والزَّكاة بمَعناهما البِنائي، على ما تَفَصَّل في (5.10)، ودليلُ أَنَّ المَكفوف عنه إيثارُ الدُّنيا أَنَّ عِلَّة جَزَعهم عِند فَرض القِتال كانت إيثارَ تلك الدُّنيا نَفسها، إذ طَلَبوا تَأخيره، فيَرُدّهم النَّصُّ ﴿قُلۡ مَتَٰعُ ٱلدُّنۡيَا قَلِيلٞ وَٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ﴾. فالآيةُ تَكشف نَمَطاً يُطيع في اليَسير ويَنكُص في العَسير خَشيةً على مَتاعٍ زائل.

ثُمَّ يُقَرِّر حَتمية المَوت لقَطع التَّعَلّق بالدُّنيا ﴿أَيۡنَمَا تَكُونُواْ يُدۡرِككُّمُ ٱلۡمَوۡتُ وَلَوۡ كُنتُمۡ فِي بُرُوجٖ مُّشَيَّدَةٖۗ﴾ [النساء: 78]، فلا مَعنى لإيثار دُنيا زائلة على بَذلٍ يَصون الجَماعة. ثُمَّ يَكشف مُعادَلةً في إدراكهم، إذ يَنسِبون الحَسنة إلى الله والسَّيئة إلى الرَّسول ﴿وَإِن تُصِبۡهُمۡ حَسَنَةٞ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةٞ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنۡ عِندِكَۚ﴾، فيَرُدّهم ﴿قُلۡ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ﴾، أي أَنَّ النِّظام والسُّنَن كُلّها من الله. ومَوضِعُ الدِّقَّة أَنَّ نِسبتهم تَكشف مَوقفاً من الثابت والمُتَغَيِّر، فهم يَنسِبون الخَيرَ إلى ما ثَبَتوا عليه من مَوروثٍ قَديم، والسُّوءَ إلى المُستَجَدّ الذي جاء به الرَّسول مُغَيِّراً، فعِنديةُ ﴿مِنۡ عِندِكَۚ﴾ نِسبةُ السُّوء إلى التَّغيير لا إلى شَخص النَّبيّ، بقَرينة أَنَّ النَّصَّ يُتبِعها برَدّ الأمر إلى الوَظيفة الرسالية العامّة ﴿وَأَرۡسَلۡنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولٗاۚ﴾، أي إلى ما بَلَّغه للناس كافّةً لا إلى ذاته، على ما تَأَسَّس في عُموم الرِّسالة (3.3.1). فالآيةُ تَكشف عِلَّةَ خَوف الأُمَم من التَّغيير وتَمَسّكها بمَوروثها.

ثُمَّ يُفَصِّل مَسارَ الحَسنة والسَّيئة ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَۚ﴾ [النساء: 79]، فالنِّظامُ كُلّه من الله، لكنَّ من سار وَفق الهُدى أَصابَته الحَسنةُ بفَضل الله، ومن خالَف أَصابَته السَّيئةُ من كَسب نَفسه، على ما تَأَسَّس في نَتائج الفِعل (الباب الرابع)، فلا تُنسَب السَّيئةُ إلى الله ابتداءً بَل إلى مُخالَفة النَّفس للهُدى المُبَيَّن. ثُمَّ يَختِم بأَنَّ طاعةَ الرَّسول من طاعة الله ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗا﴾ [النساء: 80]، أي أَنَّ طاعةَ المُستَجَدّ الرَّسولي من طاعة الله، إذ هو الذي يُمسِك بأَيديهم نَحو ما يُصلِحهم ويُحَرِّرهم من أَسر المَوروث المُعيق، وأَنَّ الأَمرَ بالوَعي لا بالإكراه، إذ ﴿فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗا﴾ تَنفي القَهرَ وتُثبِت أَنَّ سَبيل الإصلاح البَيانُ والهُدى لا الإجبار.

4 ـ سُلوك الفِئات في حال الخَوف والأَمن وإدارةُ الأَمر الجامع (النساء 81 - 87)

ضِمن سياق الصَّون نَفسه، يَلتَفِت النَّصُّ إلى سُلوك الفِئات حين يُحدِق الخَطَرُ بالجَماعة أو يَنزِل بها أَمرٌ عامّ، فيَكشف نَمَطَ الفِئة المُرجِفة التي تُظهِر المُوافقة ثُمَّ يَستَقِرّ أَمرُها على خِلافها، يَقول تعالى ﴿وَيَقُولُونَ طَاعَةٞ فَإِذَا بَرَزُواْ مِنۡ عِندِكَ بَيَّتَ طَآئِفَةٞ مِّنۡهُمۡ غَيۡرَ ٱلَّذِي تَقُولُۖ وَٱللَّهُ يَكۡتُبُ مَا يُبَيِّتُونَۖ فَأَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ﴾ [النساء: 81]. و﴿بَيَّتَ﴾ من تَبييت الأمر، أي إحكامُه والاستِقرارُ عَليه على خِلاف ما أُظهِر، لا تَدبيرُ اللَّيل، فالمُقابَلةُ بَين ﴿يَقُولُونَ طَاعَةٞ﴾ وبَين ما يَستَقِرّ عَليه أَمرُهم تَكشف أَنَّهم أَظهَروا وِفاقاً ثُمَّ آلَ أَمرُهم إلى نَقيضه، لضَعف إيمانهم بالرَّسول إيمانَ فِعلٍ راسخ، فتَقَلَّبت بهم أَفكارُهم. و﴿وَٱللَّهُ يَكۡتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ﴾ إحصاءٌ لما استَقَرّوا عَليه، والعِلاجُ الإعراضُ والتَّوَكّل، دَلالةً على أَنَّ عَدَم التَّوافُق التامّ بَين كُلّ الفِئات أَمرٌ لازمٌ في كُلّ جَماعة، فلا يُطلَب اجتِثاثُه بَل تُحفَظ الجَماعةُ منه بالمُضيّ.

ثُمَّ يَكشف النَّصُّ جَذرَ اضطِراب هؤلاء، وهو غِيابُ التَّدَبّر، يَقول تعالى ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]، فلو تَدَبَّروا لوَجَدوا القرآنَ مُتَّسِقاً يُصَدِّق بَعضُه بَعضاً، فاطمَأَنَّت نُفوسُهم ولم تَتَقَلَّب، إذ نَفيُ الاختِلاف عن القرآن هو ما يَجعل آياته يَفُكّ بَعضُها بَعضاً، على ما تَأَسَّس في بنية المُتَشابه المثاني (3.3.1.10). فاضطِرابُهم ثَمَرةُ إعراضهم عن التَّدَبّر الذي يَكشف الاتّساق.

ثُمَّ يَكشف النَّصُّ صورةَ خَطَئِهم العَمَلي في إدارة الأَمر العامّ، يَقول تعالى ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83]، فإذا نَزَل بالجَماعة أَمرٌ من أَمنٍ أَو خَوفٍ ـ أَي نازلةٌ تَخُصّ سَلامةَ المُجتَمَع في حال العُدوان أَو الطُّمَأنينة ـ أَفشَوه وأَرجَفوا به بَين النَّاس، بَدَلَ رَدّه إلى مَن يَملِك تَدبيرَه. ومَوضِعُ الدِّقَّة أَنَّ النَّصَّ رَدَّ الأمرَ إلى ﴿ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ﴾ بالاستنباط، ولم يَرُدَّه إلى مَقام التَّشريع، لأَنَّ الأَمرَ تَدبيريٌّ وُجوديٌّ لا تَشريعيٌّ. والاستنباطُ هنا وَجهان، نَصّيٌّ سُنَنيٌّ من جِهة الرَّسول بوصفه يُمَثِّل النَّصَّ الكاشِفَ للسُّنَن، وبَحثيٌّ واقعيٌّ من جِهة أُولي الأَمر أَهلِ الاختصاص، إذ ضَمير ﴿يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ يَعود عَليهم، على ما تَفَصَّل في موضعه (5.5). وهذا الرَّدُّ إنَّما يَكون في مَجمَع الجَماعة الجامع الذي تُدار فيه أُمورُها بالشُّورى، إذ يَقرِن النَّصُّ إقامةَ الصَّلاة بالشُّورى في أَمر الجَماعة ﴿وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]، ويُثبِت أَمراً جامِعاً تَنعَقِد عَليه مع وَليّها لا يُنصَرَف عنه إلّا باستئذان ﴿وَإِذَا كَانُواْ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُواْ حَتَّىٰ يَسْتَـْٔذِنُوهُ﴾ [النور: 62]، على ما يُفَصَّل في جَوهر الصَّلاة (5.10). فالمُرجِفون يُذيعون الأَمرَ في النَّاس بَدَلَ رَدّه إلى هذا المَجمَع حَيث يُستَنبَط بمَشورة أَهل الرَّأي، ولذلك خَتَم بأَنَّ هذا الهَدي فَضلٌ يَعصِم ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾، إذ لَولاه لرُدَّ الأَمرُ إلى الجَهل والخُرافة، فحَلَّ التَّواكُلُ مَحَلَّ الاستنباط والعَمَل. وهذه البنيةُ ـ رَدُّ الأَمر الوُجودي إلى الاستنباط ـ تُوازي بنيةَ المَطلَع في فَضّ التَّنازُع برَدّه إلى المَرجِعية الجامعة (58 و59)، فلكُلّ أَمرٍ بابُه، التَّشريعُ يُرَدّ إلى الجامع المُشتَرَك، والتَّدبيرُ الوُجوديُّ يُستَنبَط بأَهل الاختصاص، على ما تَأَسَّس في موضعه (5.5).

ثُمَّ يَأمُر النَّصُّ بالصَّون رَغمَ إرجاف المُرجِفين، فيُوَجِّه الخِطابَ إلى النَّبيِّ بمَسؤولية فَردية وتَحريضٍ واعٍ، يَقول تعالى ﴿فَقَٰتِلْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَۚ وَحَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: 84]. فالبَذلُ فَرديٌّ ﴿لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ﴾، والتَّحريضُ بالوَعي لا بالإكراه، اتّساقاً مع ﴿فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ السابقة. والقِتالُ دِفاعيٌّ صائنٌ لا اعتداء، على ما تُقَرِّره أُصولُ القِتال الجامعة ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ﴾ [البقرة: 190].

ثُمَّ تَأتي ثَلاثُ آياتٍ تُرسي قِيَمَ اللُّحمة قَبل العَودة إلى أَحكام الضَّبط، فتَبني الجَماعةَ بالمَودَّة لا بالعَداء. فأَوَّلاً، تُقَرِّر سُنَّةَ إشفاع المَبدأ بالعَمَل ﴿مَّن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُۥ نَصِيبٌ مِّنْهَاۖ وَمَن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً سَيِّئَةً يَكُن لَّهُۥ كِفْلٌ مِّنْهَا﴾ [النساء: 85]. والشَّفاعةُ من الشَّفع، أَي الزَّوج، فهي ضَمُّ الفِعل إلى المَبدأ المُضمَر فيَصير له زَوجاً. فمَن استَقَرَّ في نَفسه مَبدأُ خَيرٍ ثُمَّ أَشفَعَه بعَملٍ يَبُثّه في الجَماعة، من عَونٍ وإرشادٍ وتَسامُحٍ وتَوعية، كان له نَصيبٌ من خَيره يَرتَدّ إليه، ومَن استَقَرَّ في نَفسه مَبدأُ شَرٍّ ثُمَّ أَشفَعَه بعَملٍ يَبُثّه، من جَهلٍ وخُرافةٍ وهَوان، كان له كِفلٌ من وِزره، بسُنَّة نَتائج الفِعل (الباب الرابع). فالمَرءُ مَسؤولٌ عن مَبدئه المُضمَر وعن إشفاعه بالعَمَل معاً، وما بَثَّه في الجَماعة عاد عَليه بَعضُه.

وثانياً، تَأمُر بإفشاء التَّحية الجامعة ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ﴾ [النساء: 86]، فإفشاءُ المَودَّة بَين أَفراد الجَماعة على اختِلاف مِلَلهم يُزيل الرَّهبة ويُقَرِّب القُلوب، فتَنحَلّ عُقدةُ التَّفرقة وتَقوم اللُّحمة. وثالثاً، تَختِم بتَثبيت المَرجِع الأَعلى ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [النساء: 87]، فتَرُدّ الأَمرَ كُلَّه إلى التَّوحيد وصِدق الوَعد، إذ ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ تَقريرٌ لصِدق ما وَعَد به وأَوعَد. فبهذا الفاصِل القِيَمي يَحرُس النَّصُّ نِظامَ الصَّون من أَن يُقرَأ عَداءً، إذ يُذَكِّر أَنَّ أَصلَ الاجتماع المَودَّةُ والإحسان، قَبل أَن يَعود إلى أَحكام الضَّبط.

5 ـ الكَوابح والضَّوابط وحُرمة الدَّم (النساء 88 ـ 94)

بَعد الفاصِل القِيَمي، يَعود النَّصُّ إلى أَحكام الضَّبط، فيَكبَح أَوَّلاً اندِفاعَ الجَماعة إلى تَصنيف المُخالِفين تَصنيفاً جازماً، يَقول تعالى ﴿فَمَا لَكُمْ فِي ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِئَتَيْنِ وَٱللَّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُوٓاْ﴾ [النساء: 88]. و﴿أَرْكَسَهُم﴾ رَدُّهم إلى الانتِكاس والتَّراجُع، وهو ﴿بِمَا

كَسَبُوٓاْۚ﴾، أَي نَتيجةُ فِعلِهم لا قَهرٌ مُبتَدأٌ من الله، فالإركاسُ والإضلالُ بكَسبهم على سُنَّة نَتائج الفِعل (الباب الرابع)، لا جَبراً سابقاً، ولذلك ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهۡدُواْ مَنۡ أَضَلَّ ٱللَّهُۖ﴾ أَي مَن أَضَلَّه بكَسبه فلا تُجدي فيه مُحاوَلةُ الهَدي ما دام مُصِرّاً.

ثُمَّ يُبَيِّن مَوقفهم وحَدَّ التَّعامُل معهم، يَقول تعالى ﴿وَدُّواْ لَوۡ تَكۡفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَآءٗۖ فَلَا تَتَّخِذُواْ مِنۡهُمۡ أَوۡلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَخُذُوهُمۡ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡۖ﴾ [النساء: 89]. فهم يَوَدّون أَن تَنكُصوا عَمّا أُنزِل إلَيكم من المُستَجَدّ الربوبي فتَصيروا مِثلَهم في الانتِكاس، والنَّهيُ عن مُوالاتهم نَهيٌ عن اتّخاذهم حُلفاءَ نَصرٍ ووَلاء، ﴿حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾، أَي حتى يَنتَقِلوا من حال المُفاصَلة إلى الانضِواء تَحت النِّظام الجامع عَودةً إلى الحَقّ، على ما تَحَرَّر معنى الهِجرة في سَبيل الله في موضعه (4.10). وأَمّا قَولُه ﴿فَخُذُوهُمۡ وَٱقۡتُلُوهُمۡ﴾ فهو أَخطَرُ ما يَلزَم تَحصينُه، إذ ليس أَمراً مُطلَقاً بقَتل المُخالِف، بَل حُكمُ حالةٍ بعَينها قَيَّدَها النَّصُّ بقُيودٍ مُتَتالية تُفرِغها من الإطلاق. فالقَتلُ مُعَلَّقٌ على ﴿فَإِن تَوَلَّوۡاْ﴾، أَي على الإصرار على المُحارَبة بَعد عَرض الكَفّ، لا على مُجَرَّد المُخالَفة.

ويُؤَكِّد هذا التَّحصينَ أَنَّ النَّصَّ استَثنى فَوراً أَربَعَ فئاتٍ من هذا الحُكم، يَقول تعالى ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٌ أَوۡ جَآءُوكُمۡ حَصِرَتۡ صُدُورُهُمۡ أَن يُقَٰتِلُوكُمۡ أَوۡ يُقَٰتِلُواْ قَوۡمَهُمۡۚ﴾ [النساء: 90]، فاستَثنى المُتَّصِلَ بقَومٍ بَينهم وبَينكم ميثاق، والكارهَ لقِتالكم، ثُمَّ خَتَم بالكابِح الأَقطَع ﴿فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ فَلَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلٗا﴾. فمَن اعتَزَل وسالَم فلا سَبيلَ عَليه البَتَّة. ودَلالةُ هذه الاستثناءات قاطعةٌ، إذ لو كان المَناطُ الكُفرَ أَو المُخالَفة لَما صَحَّ استثناءُ المُعتَزِل المُسالِم الذي قَد يَكون على كُفره، فدَلَّ أَنَّ المَناطَ المُحارَبةُ الفِعلية لا الاعتقاد، على ما تَأَسَّس في القَرينة الخامسة من ضابط هذا المُلحَق. فالآيتان تَحرُسان آيةَ القِتال من القِراءة الحَركية بنَصّيهما، فلا يُؤخَذ صَدرُهما دون قُيودهما.

ثُمَّ يَكشف صِنفاً ثالثاً يُكَرِّر النَّكث، يَقول تعالى ﴿سَتَجِدُونَ ءَاخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأۡمَنُوكُمۡ وَيَأۡمَنُواْ قَوۡمَهُمۡ كُلَّ مَا رُدُّوٓاْ إِلَى ٱلۡفِتۡنَةِ أُرۡكِسُواْ فِيهَاۚ﴾ [النساء: 91]، فهم يُظهِرون طَلَبَ الأَمن ثُمَّ كُلَّما سَنَحَت الفِتنةُ نَكَثوا، فحُكمُهم مَشروطٌ بإصرارهم ﴿فَإِن لَّمۡ يَعۡتَزِلُوكُمۡ وَيُلۡقُوٓاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ وَيَكُفُّوٓاْ أَيۡدِيَهُمۡ فَخُذُوهُمۡ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡۚ﴾، فعَلَّق القِتالَ على ثَلاثة شُروطٍ مُجتَمِعة، أَلّا يَعتَزِلوا، وأَلّا يُلقوا السَّلَم، وأَلّا يَكُفّوا أَيديَهم. فإن تَخَلَّف شَرطٌ واحدٌ سَقَط الحُكم، وهذا قَيدٌ مُحكَمٌ يَجعل القِتالَ آخِرَ المَطاف بَعد تَكرار النَّكث والإنذار، لا فِعلاً وردَّ فِعل. ودَلالةُ ﴿حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡۚ﴾ تُرَجِّح أَنَّهم مُنفَلِتون داخل الجَماعة لا دَولةٌ مُجاوِرةٌ ذاتُ حُدودٍ مَعلومة، فالحُكمُ في مُخَلخِلي الأَمن من الداخل المُصِرّين على الفِتنة.

ثُمَّ يَنتَقِل النَّصُّ إلى أَعظَم ضابطٍ يَحرُس الجَماعةَ من أَن يَنقَلِب الصَّونُ فَوضى، وهو حُرمةُ الدَّم، يَقول تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٍ أَن يَقۡتُلَ مُؤۡمِنًا إِلَّا خَطَـٔٗاۚ﴾ [النساء: 92]. ومَوضِعُ التَّأصيل أَنَّ «المؤمن» هنا، في سياق الدِّماء، يَشمَل مَن يُؤمَن جانبُه ويُلقي السَّلَم، لا المؤمنَ بالرِّسالة وَحده، بدَليل أَنَّ النَّصَّ في الآية التالية يَنهى عن قَول ﴿لَسۡتَ مُؤۡمِنٗا﴾ لمَن أَلقى السَّلَم، فرَبَط الإيمانَ بإلقاء السَّلَم لا بالعَقيدة، ومن جِهة الاشتِقاق فالمؤمنُ من الأَمن، فمَن أُمِنَ جانبُه مؤمنٌ في هذا المَقام. فحُرمةُ الدَّم تَشمَل كُلَّ مُسالِمٍ يُؤمَن جانبُه، أَيّاً كانت مِلَّتُه. ثُمَّ يَضَع النَّصُّ جَبرَ القَتل الخَطأ ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ وَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ﴾. و«تَحريرُ الرَّقَبة» من الجَذر (رقب) الدالّ على الرَّصد والحَبس، فالرَّقَبةُ المَحبوسُ المَرهونُ بدَينٍ أَو ديةٍ أَو التِزام، وتَحريرُها فَكُّ أَسره وإبراؤه ممّا عَليه، لا عَتقُ مَملوكٍ، اتّساقاً مع رَفض النَّصّ لمَفهوم الاستعباد (5.15). فيَكون جَبرُ القَتل الخَطأ إحياءَ حياةٍ بفَكّها من الرَّهق، جَبراً لما أُزهِق، إذ قُرِنَ التَّحريرُ بالدِّية، وكِلاهما رَدُّ حَقٍّ وفَكُّ رَهق، لا مالٌ وعَتقُ مِلك. ثُمَّ يُفَصِّل أَحوالَ المَقتول خَطأً، فإن كان من قَومٍ عَدُوٍّ فتَحريرُ رَقَبةٍ دون ديةٍ، وإن كان من قَومٍ بَينكم وبَينهم ميثاقٌ فديةٌ وتَحريرٌ معاً، لأَنَّ الميثاقَ ضابطٌ أَخلاقيٌّ يُعَظِّم الحُرمة، فمَن لم يَجِد ﴿فَصِيَامُ شَهۡرَيۡنِ مُتَتَابِعَيۡنِ﴾، إذ جُعِلَ البَدلُ عِند العَجز مَشَقَّةً بَدنيةً تُكَفِّر، فدَلَّ أَنَّ المَدارَ على بَذل عِبءٍ يَجبُر لا على مِلكية رَقيق.

ثُمَّ يَشتَدّ النَّصُّ في القَتل العَمد أَشَدَّ ما يَكون، يَقول تعالى ﴿وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمٗا﴾ [النساء: 93]. واللافِتُ أَنَّ النَّصَّ جاء بصيغة الفِعل المُفرَد ﴿مَن يَقۡتُلۡ﴾ لا بالصيغة الاسمية كالزاني والسارق، فدَلَّ أَنَّ القَتلةَ الواحدةَ العَمدَ كافيةٌ لهذا الوَعيد الأَعظَم، إذ هي وَحدها تَفتِن الجَماعة وتُخَلخِلها، فجاءَت الشِّدَّةُ على قَدر عِظَم الحُرمة، فلا تَهوينَ في الدَّم البَتَّة.

ثُمَّ يَختِمِ الكَوابحَ بالأَمر بالتَّثَبّت، يَقول تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلَا تَقُولُواْ لِمَنۡ أَلۡقَىٰٓ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسۡتَ مُؤۡمِنٗا تَبۡتَغُونَ عَرَضَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ [النساء: 94]. و﴿ضَرَبۡتُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ الخُروجُ مُدافِعاً صائناً، فإذا خَرَجتم كذلك فتَبَيَّنوا ولا تَتَسَرَّعوا في الحُكم على مَن أَلقى السَّلَم، فمَن سالَمَ فلا يُرمى بأَنَّه ﴿لَسۡتَ مُؤۡمِنٗا﴾ طَمَعاً في عَرَضٍ من الدُّنيا، إذ هذا اعتداءٌ على مُسالِمٍ يُؤمَن جانبُه. وتَكرارُ ﴿فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ في الآية تَوكيدٌ لأَنَّ التَّثَبّتَ هو الكابِحُ الأَقوى الذي يَحرُس الدَّمَ من الإراقة بالظَّنّ والطَّمَع. فبهذه الكَوابح المُتَتالية ـ من تَعليق القِتال على الإصرار، إلى استثناء المُسالِم، إلى تَعظيم حُرمة الدَّم، إلى التَّثَبّت ـ يُحكِم النَّصُّ نِظامَ الصَّون فلا يَنقَلِب عُدواناً، ويَتَبَيَّن أَنَّ القِتالَ فيه آخِرُ المَطاف لمَن أَصَرَّ على المُحارَبة، لا أَصلاً يُقصَد.

6 ـ تَفاضُل البَذْل والهِجرةُ صَوناً للقِيَم (النساء 95 ـ 100)

بَعد إحكام الكَوابح، يُمَيِّز النَّصُّ بَين الباذِل والقاعِد، يَقول تعالى ﴿لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلۡمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ﴾ [النساء: 95]. فلا يَستَوي مَن قَعَد عن البَذل بلا عُذرٍ ومَن جاهَد بماله ونَفسه، واستِثناءُ ﴿غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾ يَرفَع الحَرَجَ عمَّن عَجَز، فالتَّفاضُلُ بَين القادِر الباذِل والقادِر القاعِد، لا بَين الباذِل والعاجز. وقَيَّد الجِهادَ بأَنَّه ﴿فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ حَصراً، أَي صَوناً للحَقّ لا طَلَباً لمَغنَمٍ أَو فِتنة، على ما تَحَرَّر في موضعه (4.10). ثُمَّ يُبَيِّن أَنَّ الكُلَّ مَوعودٌ بالحُسنى مع تَفضيل الباذِل دَرَجة ﴿وَكُلّٗا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلۡقَٰعِدِينَ أَجۡرًا عَظِيمٗا﴾، ﴿دَرَجَٰتٖ مِّنۡهُ وَمَغۡفِرَةٗ وَرَحۡمَةٗۚ﴾ [النساء: 96]، فالقاعِدُ بعُذرٍ لا يُحرَم الحُسنى، والباذِلُ يُفَضَّل دَرَجة، فلا إكراهَ في البَذل بَل تَفاضُلٌ في الأَجر.

ثُمَّ يَنتَقِل النَّصُّ إلى مسأَلة الهِجرة صَوناً للقِيَم، فيَكشف حالَ مَن قَعَد في موطنٍ يَحول بَينه وبَين إقامة حَقّه وهو قادِرٌ على المُفارَقة، يَقول تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمۡ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمۡۖ قَالُواْ كُنَّا مُسۡتَضۡعَفِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ قَالُوٓاْ أَلَمۡ تَكُنۡ أَرۡضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٗ فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا﴾ [النساء: 97]. و﴿ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ هنا من بَلَغه النُّورُ المُنَزَّل فأَعرَض عن إقامته، فظَلَمَ نَفسَه بحِرمانها منه، على ما تَأَسَّس في صِنف الظالم لنَفسه (2.8.4)، وصورةُ هذا الإعراض هنا القُعودُ في موطنٍ يَحول بَينه وبَين إقامة القِيَم مع القُدرة على المُفارَقة، بدَليل أَنَّ المُساءَلةَ ﴿فِيمَ كُنتُمۡ﴾ قُوبِلَت بحُجَّةٍ مَردودة ﴿كُنَّا مُسۡتَضۡعَفِينَ﴾، فرُدَّت ﴿أَلَمۡ تَكُنۡ أَرۡضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٗ﴾، أَي أَنَّ سَعةَ الأَرض كانت تَتيح المُفارَقة لمَن قَدَر. أَمّا التَّوفّي فيُنسَب إلى الله أَصلاً لأَنَّه خُروجٌ من الحَيِّز الزَّمَكاني، وقَد يُنسَب إلى الملائكة بوصفها أَداةَ التَّنفيذ، على ما تَأَسَّس في التَّوفّي (3.10)، واقترانُه هنا بوَصف الظُّلم والمُساءَلة يَكشف حالَ مَن تُوُفِّيَ على إعراضه لا حالَ الطَّيِّبين.

ثُمَّ يَستَثني النَّصُّ العاجِزَ عن المُفارَقة حَقّاً، يَقول تعالى ﴿إِلَّا ٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ لَا يَسۡتَطِيعُونَ حِيلَةٗ وَلَا يَهۡتَدُونَ سَبِيلٗا ۞ فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعۡفُوَ عَنۡهُمۡۚ﴾ [النساء: 98 ـ 99]. فالمَناطُ القُدرةُ على المُفارَقة لا الاستِضعافُ نَفسُه، فمَن عَجَز حَقّاً ـ لا يَستَطيع حيلةً ولا يَهتَدي سَبيلاً ـ رُفِعَ عنه، ومَجيءُ الخِتام بـ﴿عَسَى﴾ دون قَطعٍ يَكشف أَنَّ الأَمرَ لا تَساهُلَ فيه، إذ ظُلمُ النَّفس بالقُعود عن إقامة النُّور خَطيرٌ، فلا يُرفَع إلَّا عن عاجِزٍ بَيِّن العَجز.

ثُمَّ يُبَيِّن جَزاءَ المُهاجِر صَوناً لقِيَمه، يَقول تعالى ﴿وَمَن يُهَاجِرۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يَجِدۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُرَٰغَمٗا كَثِيرٗا وَسَعَةٗۚ وَمَن يَخۡرُجۡ مِنۢ بَيۡتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدۡرِكۡهُ ٱلۡمَوۡتُ فَقَدۡ وَقَعَ أَجۡرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء: 100]. فالهِجرةُ ﴿فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ تَجِد في الأَرض مُتَّسَعاً ومَنجى، على ما تَحَرَّر معنى الهِجرة في سَبيل الله في موضعه (4.10). ومَوضِعُ الدِّقَّة أَنَّ النَّصَّ قال ﴿مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ بصيغة الإضافة، فجَعَل غايةَ الهِجرة القِيَمَ والضَّوابطَ الأَخلاقية التي تُمَثِّلها هذه البنية، إذ «الله» للثَّوابت الكُلّية الأَخلاقية و«رَسوله» للمُستَجَدّ الذي يُقيمها، على ما تَأَسَّس في تَمييز الإضافة (5.5.4.4). فمَناطُ الهِجرة إقامةُ القِيَم والأَخلاق لا الانتِقالُ المَكاني، فمَن حِيلَ بَينه وبَين إقامة قِيَمه في موطنه وجَبَت هِجرتُه فِراراً بها، ومَن قَدَر على إقامتها لم تَلزَمه، إذ العِبرةُ بإمكان إقامة الأَخلاق لا بالموطن ذاته. فمَن خَرَج مُهاجِراً بقِيَمه ثُمَّ أَدرَكه المَوتُ في طَريقه فقَد وَقَعَ أَجرُه على الله، إذ بَلَغَ غايتَه بالنِّيَّة والسَّعي وإن لم يَبلُغها بالوُصول.

7 ـ تَنظيم الجَماعة في حال الخَوف والمُصابَرة (النساء 101 ـ 104)

يَختِم النَّصُّ نِظامَ الصَّون بتَنظيم اجتماع الجَماعة في حال الخَطَر، فيُرَخِّص في قَصر التَّجَمّع عِند الخَوف، يَقول تعالى ﴿وَإِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَقۡصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنۡ خِفۡتُمۡ أَن يَفۡتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾ [النساء: 101]. والقَصرُ هنا من

حَصر الشَّيء وقَصره على نِطاقٍ بعَينه، لا من اختِصار الهَيئة وتَقليل عَدَدها، فهو حَصرُ التَّجَمّع على طائفةٍ دون الجَميع لئلَّا يَنكَشِف المُؤمنون كُتلةً واحدة أَمام عَدُوٍّ يَتَرَبَّص، على ما تَأَسَّس في موضعه (5.10.17). وعِلَّةُ القَصر الخَوفُ من الفِتنة لا مُجَرَّدُ الضَّرب في الأَرض، و﴿إِنَّ ٱلۡكَٰفِرِينَ كَانُواْ لَكُمۡ عَدُوّٗا مُّبِينٗا﴾ في حال المُواجَهة القائمة، أَي المُحارِبين الذين أَنتم في مُواجَهتهم، لا كُلَّ مُخالِفٍ في مِلَّة، اتّساقاً مع أَنَّ المَناطَ الفِعلُ العُدواني لا الاعتقاد.

ثُمَّ يُفَصِّل النَّصُّ صورةَ هذا القَصر بتَناوُب الطَّوائف مع الحَذَر والسِّلاح، يَقول تعالى ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمۡ فَأَقَمۡتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلۡتَقُمۡ طَآئِفَةٞ مِّنۡهُم مَّعَكَ وَلۡيَأۡخُذُوٓاْ أَسۡلِحَتَهُمۡۖ﴾ [النساء: 102]، فتَقوم طائفةٌ مع القائد بَينما تَحرُس أُخرى، ثُمَّ تَتَناوَبان، وكِلتاهما من الجَماعة، مع أَخذ الحَذَر والسِّلاح تَوَقّياً لمَيلة العَدُوّ. ومُقيمُ الصَّلاة في هذه المِحنة هو القائدُ وَحده ﴿فَأَقَمۡتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، فتَتَمركَز المَرجِعيةُ في وَليّ الأَمر وَقتَ الشِّدَّة، على ما تَفَصَّل في موضعه (5.10.17). ثُمَّ رَخَّص في وَضع السِّلاح عِند الأَذى من المَطَر أَو المَرَض مع لُزوم الحَذَر ﴿وَخُذُواْ حِذۡرَكُمۡۗ﴾، فالرُّخصةُ في السِّلاح لا في اليَقَظة.

ثُمَّ يُبَيِّن أَنَّ هذه حالٌ ظَرفية تَعود بَعدها الصَّلاةُ إلى سَعتها، يَقول تعالى ﴿فَإِذَا قَضَيۡتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمۡۚ فَإِذَا ٱطۡمَأۡنَنتُمۡ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: 103]، فذِكرُ الله في كُلّ حالٍ يُثَبِّت القُلوبَ في الشِّدَّة، فإذا زالَ الخَوفُ عادَت الصَّلاةُ الجامعةُ إلى سَعتها، فالأَصلُ الجَماعةُ القائمة والقَصرُ ضَرورةٌ طارئة. و﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾، أَي ذاتَ وَقتٍ مَعلوم تَنعَقِد فيه، طَرَفَي النَّهار قَبل الانخِراط في المَعاش وبَعد العَودة منه، ولها في انعِقادها حُدودٌ لا تَتَجاوَزها كي لا تُطيلَ على النَّاس فتَضُرّ بمَعاشهم، على ما تَأَسَّس في جَوهرها وتَوقيتها (5.10).

ثُمَّ يَختِم النَّصُّ نِظامَ الصَّون كُلَّه بالمُصابَرة وعَدَم الوَهن، يَقول تعالى ﴿وَلَا تَهِنُواْ فِي ٱبۡتِغَآءِ ٱلۡقَوۡمِۖ إِن تَكُونُواْ تَأۡلَمُونَ فَإِنَّهُمۡ يَأۡلَمُونَ كَمَا تَأۡلَمُونَۖ وَتَرۡجُونَ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا يَرۡجُونَ﴾ [النساء: 104]. فلا وَهنَ في طَلَب الحَقّ وصَون الجَماعة، والأَلَمُ مُشتَرَكٌ بَين الفَريقَين، لكنَّ الرَّجاءَ مُتَمايِزٌ، فالذي يَصون الحَقَّ يَرجو ما لا يَرجوه المُعتَدي، فيَفتَرِقان في الغايَة وإن تَساوَيا في المَشَقَّة. فبهذا يُختَم نِظامُ الصَّون على المُصابَرة الواعية، لا على الوَهن ولا على العُدوان.

خاتمة المُلحَق

تَبَيَّن من استقراء هذا النَّسَق المُتَّصل (النساء 58 - 104) أَنَّ سورة النساء تُقيم نِظامَ صَون الجَماعة كاملاً في تَدَرّجٍ مُحكَم، من تَأسيس العَدل والأَمانة والمرجعية الجامعة، إلى تَحصين الداخل، إلى الصَّون بالقُوَّة وعِلَّته، إلى ضَبط التَّدبير، إلى الكَوابح وحُرمة الدَّم، إلى تَفاضُل البَذل والهِجرة، إلى تَنظيم الجَماعة في الخَوف. ويَنتَظِم هذا البِناءُ كُلُّه على رُوحٍ واحدة، هي أَنَّ الصَّونَ امتدادٌ للعَدل لا غَلَبةٌ على مُخالِف، وأَنَّ مَناطَ القِتال الفِعلُ العُدواني لا الاعتقاد، وأَنَّ القُوَّةَ مَكبوحةٌ بضَوابطها في النَّسَق نَفسه.

ويَتَأَكَّد بهذا ما قام عَليه ضابطُ المُلحَق في صَدره، أَنَّ سورة النساء مَصدرُ التَّشريع الرسالي العامّ في الصَّون والكَرامة والدِّفاع، إذ تَنطوي وَحدها على النِّظام كاملاً بكَوابحه، فلا حاجةَ في فَهمه إلى رَفع حالةٍ ظَرفية إلى مَقام الأَصل. فالنِّظامُ الجامِعُ الذي يَستَوعِب كُلَّ المُنطَوين تَحت سَقفه بالعَدل، ويَصونهم بالقُوَّة عِند العُدوان، ويَكبَح هذه القُوَّةَ بحُرمة الدَّم والتَّثَبّت والكَفّ عن المُسالِم، هو رُوحُ الرِّسالة التي تَقوم على صَون المُستَضعَف لا على إكراه المُخالِف. وبهذا يَتِمّ ما اتَّصَل بفصل مَراتب الطاعة (5.5) من بِناء المنظومة المَدَنية، إذ تَبَيَّن أَنَّ الطاعةَ والمرجعيةَ والصَّونَ أَوجُهٌ لنِظامٍ واحدٍ جامع، يُقيمه النَّصُّ من داخله، لا من سِواه.

5.6 السارق والسارقة

5.6.1 تمهيد

في تشريعاته الأخلاقية والاجتماعية، لا يكتفي القرآن الكريم بحظر الأفعال الضارة فحسب، بل يبني نظامًا معرفيًّا دقيقًا يميّز بين الزلّة العارضة والإجرام المنهجي. وهذا التمييز ليس تفصيلًا شكليًّا، بل هو شرطٌ جوهريّ لإقامة العدل الإلهيّ، الذي يراعي النية، والسياق، والاستمرارية. ومن أبرز مظاهر هذا الدقة التشريعية استخدامه للأسماء المعرفة بـ"أل" عند الحديث عن الجرائم التي تهدّد كيان المجتمع من جذوره، كالسرقة حين تتحوّل من خطأ فردي إلى حرفة أو سلوك ممتهَن.

5.6.2 تعريف لغوي

في اللغة العربية، يُطلَق اسم "السَّارِق" على من اعتاد السرقة واتّخذها عادةً أو مهنةً، لا على من أخطأ مرةً تحت ضغط الحاجة أو زلّة لحظية وأنّ "السَّارِق" هو فاعل ذلك الفعل على وجه الاستمرار والاعتياد

. ويُوصَف الإنسان باسم الفاعل (فاعل) حيث يُستعمل في الغالب للدلالة على من استقرّ الفعل في سلوكه أو اشتهر به، حتى صار كالهوية له، كما يُقال "الكذّاب" لمن اعتاد الكذب، و"اللّحّام" لمن اتّخذ الذبح مهنةً، وليس لمجرّد أنّه ذبح شاةً لنفسه. وهذا الأسلوب اللغويّ يعكس حكمةً عميقة: فالتشريع لا يُعاقب على الحوادث العابرة، بل على الحالات المستقرّة التي تشكّل خطرًا وجوديًّا على النظام الاجتماعيّ.

5.6.3 تعريف دلالي وربط بالآية

بناءً على هذا الأساس اللغويّ، فإنّ قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة: 38) لا يخاطب من سرق رغيف خبزٍ جوعًا، بل يخاطب الشخص المُعرَّف الذي جعل من السرقة سبيلًا ومنهجًا. إنّ استخدام "أل التعريف" مع الاسم "السارق/السارقة" بدلًا من صيغة الفعل ("من سرق") هو إشارة قرآنية واضحة إلى أنّ الحكم مرتبطٌ بالصفة الدائمة، لا بالفعل العارض.

مقارنة تشريعية داخلية: لماذا "السارق" ولم يقل "من سرق"، بينما في القتل قال "من قتل"؟

الفرق بين الصيغتين ليس لغويًّا فحسب، بل مقصديّ تشريعيّ:

في القتل العمد، يقول الله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ...﴾ (النساء: 93)، ويقول أيضًا: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ... وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ...﴾ (المائدة: 45).

هنا استُخدمت صيغة الفعل ("من قتل")، لأنّ القتل العمد — حتى لو كان فعلًا واحدًا — يُعدّ إفسادًا أعظم في الأرض، لا يُنتظر منه التكرار ليُعاقب عليه. فهو اعتداءٌ مباشر على أقدس القيم: النفس. ولذلك، فإنّ التشريع يتعامل معه من أول فعل، دون اشتراط احتراف أو شهرة.

أمّا في السرقة فقد قال: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ...﴾، لأنّ السرقة — كفعلٍ معزول — قد تكون ناتجةً عن ضرورة أو زلّة، ولا تهدّد الوجود الاجتماعي بالضرورة؛ لكنّها حين تتحوّل إلى صفةٍ مستقرّة، أي حين يصير السارق من اشتُهر بها، تصبح ظاهرةً إفساديةً تستحقّ تدخّلًا رادعًا. وهذا التمايز يُظهر أنّ القرآن لا يطبّق معيارًا واحدًا على كلّ الجرائم، بل يُوازن بين خطورة الفعل وتكراره وآثاره الاجتماعية؛ فالقتل العمد يُعاقَب عليه من أوّل مرّة لأنه يدمّر الوجود ذاته، أمّا السرقة فلا يُقام عليها الحدّ إلا حين تصبح سلوكًا ممنهجًا يهدّد بنية المجتمع.

فالآية تتحدّث عن حالةٍ من الاستباحة المتكرّرة لحقوق الآخرين، وهي حالةٌ تهدّد الأمن الاجتماعيّ وتُفقِد الناس الثقة في ممتلكاتهم وأرواحهم. وعليه فإنّ «الجزاء» المذكور في الآية هو «نكالًا» — أي عبرةً وزاجرًا عامًّا — لا عقوبةً انتقاميةً عمياء. وهذا يتوافق تمامًا مع روح التشريع القرآنيّ الذي يهدف إلى حماية القيم الكبرى (النفس، المال، العقل، الدين، النسل)،

وليس إلى معاقبة الضعفاء الذين دفعهم الاضطرار إلى ما لا يختارونه. لذلك فإنّ فهم «السارق» في هذه الآية اسمًا معرَّفًا يُعيد للنصّ توازنه الأخلاقيّ والعدليّ، ويمنع من تطبيق حدٍّ قاسٍ على من لا يستحقّه، محافظًا بذلك على رحمة الله وعدله معًا.

5.6.4 تحليل دلالي: "جزاء بما كسبا" ومفهوم الكسب الاحترافي

يتجلّى التمييز التشريعي الدقيق في اختيار التعبير ﴿جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾، حيث لم يقل تعالى «بِمَا فَعَلَا»، لأنّ الفعل قد يكون عفويًّا أو زلّةً عابرة، أمّا «الكسب» فيدلّ في دلالته اللغوية والقرآنية على الفعل الإرادي المخطَّط المتكرّر الذي يهدف إلى تحقيق منفعة مادية أو معنوية عبر جهدٍ منهجي. فالكسب هنا لا يعني مجرّد أخذ مال الغير، بل يشير إلى تحويل السرقة إلى حرفةٍ ممتهنة قائمة على التخطيط المسبق والترصّد واكتساب المهارات وتكوين الخبرة الإجرامية، مما يجعلها مصدر رزقٍ غير مشروع يهدّد البنية الاقتصادية والاجتماعية. وهذا يتوافق تمامًا مع استخدام «أل التعريف» في ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ الذي يحوّل الصفة إلى هوية مستقرة، فيصبح «الكسب» هو الجسر بين السلوك المنهجي والعقوبة الرادعة، مؤكّدًا أنّ الحدّ لا يطال الفعل العارض الناتج عن ضرورة، بل يطال النشاط الإجرامي المنظَّم الذي يستحقّ وصف «الكسب» بكلّ حمولته الدلالية.

5.6.5 الحَدّ: تدبيرٌ رادع ضدّ الإفساد المجتمعي

في القرآن الكريم، لا يُطلَق مصطلح "الحَدّ" كاسم تقني لعقوبة ميكانيكية، بل يُستخدم بوصفه مبدأً تشريعيًّا أخلاقيًّا يهدف إلى حماية القيم الأساسية التي يقوم عليها الوجود الاجتماعي: النفس، المال، العقل، النسل، والدين. ولذلك، فإنّ العقوبات التي تُنسب إلى "الحُدود" في السياق القرآني — كالقصاص في القتل، أو الجلد في الزنا المعلن، أو قطع الأيدي في السرقة المنظمة — لا تُطبّق إلا حين يكون الفعل مصدر إفسادٍ واضح ومباشر في الأرض.

والسارق الذي يُشار إليه في قوله تعالى:

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ﴾ (المائدة: 38)

ليس من سرق رغيفًا جوعًا، بل هو من استباح حرمة الملكية وجعل من السرقة سلوكًا ممنهجًا، سواء كان فردًا أو عضوًا في شبكة إجرامية. وهذا النوع من السرقة لا يُهدّد مال فردٍ فحسب، بل يُفكّك الثقة الاجتماعية، ويُضعف ركائز الأمن الاقتصادي، ويُولّد حالة من الخوف العام — وهو ما يُعدّ "إفسادًا في الأرض" يستحقّ تدخلاً رادعًا.

وهنا، لا يُفهم "الحَدّ" كعقابٍ انتقامي، بل كـ "نكالٍ من الله"— أي تدبيرٍ قاطعٍ يمنع تكرار الفساد ويُعيد التوازن إلى المجتمع. فاللغة العربية تُعرّف "النَّكال" من الفعل "نَكَلَ يَنْكُلُ"، بمعنى الكفّ والانقطاع. يُقال: "نَكَلَ عن الشيء" إذا كفّ عنه وامتنع. والنكال إذًا هو العقوبة القاطعة التي تمنع عودة الفعل، كـ "الكيّ للجرح" لمنع العدوى.

وقد ورد مفهوم "النكال" في القرآن في سياقات متعددة تؤكد طبيعته الوقائية، لا الانتقامية:

في قصة أصحاب السبت: ﴿فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا﴾ (البقرة: 66)، أي قطعًا للمخالفة في الحاضر، وزاجرًا للقادمين.

وفي حدّ السرقة: ﴿نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ﴾، أي إغلاقٌ لباب الاستهانة بحقوق الناس، وتأكيدٌ على حرمة الملكية كأساسٍ للاستقرار الاجتماعي.

وبالتالي، فإنّ "الحَدّ" في هذه الحالة ليس انتقامًا، بل رحمةٌ مقنّعة — عملية جراحية حكيمة تُقصَد بها:

قطع دابر الفساد، منع تكرار الانتهاك، وتثبيت العبرة للمتقين ليزدادوا إيمانًا وتقوى.

أما من سرق مرةً تحت ضغط الحاجة، أو خطأً، أو جهلًا، فلا يدخل في نطاق هذا الحكم، بل وجب معاينة ودراسة الأسباب التي أوصلته لما فعل، لأنّ فعله لم يُخلّ بالنظام العام، بل كان نتيجة ضعفٍ بشريّ يمكن معالجته بالتوبة، لا بالعقاب.

وهذا المبدأ يسري على جميع الجرائم التي وردت لها عقوبات صريحة في القرآن:

القتل العمد حده القصاص، لأنه أعظم إفسادٍ في الأرض.

الزنا المعلن (البغاء أو العلاقات الجنسية الممتهنة والمتكررة) حده الجلد، لأنه يهدّد نظام الأنساب ويُشيع الفاحشة.

السرقة المنظمة حدها القطع، لأنها تُهدّد الأمن المالي والاجتماعي.

شهادة الزور أو رمي المحصنات بالفاحشة دون بيّنة، هما أيضًا من الكبائر التي تُفسد العدالة، ولذلك جاءت آياتهما بعقوبات رادعة.

أما الأخطاء العابرة، أو الناتجة عن ضعف أو جهل، فلا "حَدّ" فيها، بل توبتها مفتوحة، وسترها مستحبّ، لأنّها لم تُخرِج فاعلها من دائرة الإيمان، ولم تُلحق ضررًا مجتمعيًّا مباشرًا.

وبهذا، يظهر أنّ التشريع القرآنيّ لا يُعاقب على النية السيئة وحدها، ولا على الزلّة العابرة، بل على السلوك المفسد الذي يُهدّد كيان المجتمع من الداخل. وهذا هو جوهر "الحَدّ" في رؤيته القرآنية الأصيلة: حماية الوجود، لا معاقبة الوجود.

5.6.6 ملاحظة لغوية ودلالية: لماذا قُدّم «السارق» على «السارقة»، و«الزانية» على «الزاني»؟

إنّ تقديم «السارق» على «السارقة» في قوله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: 38) لا يعود إلى اعتبارات زمنية، بل قد يعكس — في سياق الظاهرة التي يستهدفها التشريع — أنّ السرقة المنظمة، كسلوكٍ احترافي، تتطلّب اختراقًا للمجتمع وتخطيطًا وقدرةً على التحرّك في الفضاء العام. وهذه السمات في البنية الاجتماعية العامة غالبًا ما تكون أكثر ظهورًا لدى الذكور، ليس لأنّ المرأة لا تمتلكها، بل لأنّ طبيعة هذا النوع من الإجرام ترتبط — في الواقع الاجتماعي — بدورٍ غالبًا ما يمارسه الرجل. والقرآن في دقيق تعبيره لا يُطلق أحكامًا تعميمية، بل يصف الظاهرة كما تظهر في واقعها ليُصلحها لا ليُجمّلها. ومن هنا فإنّ التقديم قد يكون انعكاسًا لهذا السياق الغالب، دون أن يشكّل حكمًا أخلاقيًّا على أحد الجنسين؛ فالمرأة في البنية الاجتماعية العامة لا تُحرّك شبكات السرقة بل تُستخدَم فيها أحيانًا، بينما الرجل هو المُدبّر المُنظّم المُحرّك، ولذلك قُدّم «السارق» لأنه الفاعل الأصيل في هذا النوع من الإفساد.

أمّا في آية الزنا ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا...﴾ (النور: 2) فإنّ تقديم «الزانية» لا يعني أنها أكثر إثمًا، بل لأنّ الظاهرة المرئية — أي الواجهة المعلنة للفاحشة — تكون غالبًا أنثوية، فبيوت الدعارة والأسواق الجنسية والفضائح العلنية تُعرَض فيها المرأة كسلعة، بينما الرجل هو الطالب المُشتري المُتعدّد الباحث عن التغيير. والقرآن في دقيق تعبيره لا يُنكر هذه الحقيقة بل يُثبّتها في صيغة التقديم، فقدّم «الزانية» لأنها الوجه الظاهر للفاحشة المعلنة، لكنه جعل العقوبة واحدة لأنّ المسؤولية الأخلاقية الأعمق تقع على من يطلب ويُموّل ويُحرّك السوق، وهو الرجل. ومن هنا فإنّ الفاء في «فاجلدوا» ليست فاء تحقيق بل فاء تعقيبٍ مباشر، لأنّ «الزانية» و«الزاني» هنا معلومان بالضرورة — كمن يعمل في بيت دعارة أو يُعلن عن نفسه في فساد — فلا حاجة إلى شهودٍ ولا تحقيق، فالفعل مشهورٌ بذاته، والاسم معرَّفٌ بـ«ال»، والحكم واجب التطبيق.

وفي الحالتين — السرقة والزنا — لا يُعاقب القرآن على الزلّة بل على الاحتراف، ولا يُقدّم أحد الجنسين تفضيلًا بل تمييزًا دقيقًا في الأدوار: ففي السرقة الرجل هو المحرّك فقُدّم، وفي الزنا المعلن المرأة هي الواجهة فقُدّمت؛ لكنّ العقوبة واحدة لأنّ الجريمة مشتركة والمسؤولية مشتركة والفساد مشترك.

5.6.7 الحدود الدنيوية: درءٌ للمفاسد لا عقوبةٌ على الأفراد

الحدود التي ذكرها القرآن — كالقطع في السرقة، والجلد في الزنا الممتهن وفي رمي المحصنات، والقصاص في القتل العمد — ليست عقوبات فردية انتقامية، بل هي تدابير اجتماعية وقائية تهدف إلى درء الفساد وحماية بنية المجتمع. فالله لا يُعاقب الإنسان في الدنيا لأنه «أخطأ» فقط، بل يُشرّع حدًّا حين يصبح الفعل مصدر إفسادٍ عام يهدّد الأمن أو المال أو الأنساب أو العدالة. أمّا العقوبة الفردية الحقيقية فهي في الآخرة، وقد يُعفى من الحدّ الدنيويّ من يستحقّ العذاب الأخرويّ، كمن أخفى جريمته ولم تظهر للناس.

وهذا يُظهر أنّ التشريع القرآنيّ لا يخلط بين مستويين: المستوى الاجتماعي حيث تُحمى الجماعة بالحدود، والمستوى الأخرويّ حيث يُحاسَب الفرد بعدلٍ مطلق. فالله رحيمٌ في حكمه الأخرويّ، حكيمٌ في تشريعه الدنيويّ، لا يُعاقب أحدًا في الآخرة إلا بعد وضوح الحجة، بينما يُقيم الحدّ في الدنيا لئلا تنتشر الفوضى وتنهار الثقة ويفسد الوجود الاجتماعيّ.

5.6.8 معنى «اقطعوا أيديهما»: قطع القدرة لا تشويه الصورة

في قوله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: 38) لا يُفهَم الأمر بالقطع على أنّه بترٌ جسديّ للعضو، بل توجيهٌ إلى حرمان السارق من القدرة على معاودة الإضرار. والدليل على ذلك ثلاث قرائن متضافرة، يشدّ بعضها بعضاً.

أولاها أنّ «اليد» في الاستعمال القرآني محمولةٌ في الغالب على القدرة والبطش والتصرّف، لا على العضو الجسدي وحده، كما في قوله ﴿بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ حيث الكسب فعلُ الإنسان كلّه لا كفّه، وقوله ﴿أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾ أي أصحاب القوة والبصيرة. فقطع اليد في هذا المجرى قطعٌ للقدرة التي يُمارَس بها العدوان، أي تعطيلُ أداة الإفساد لا إتلافُ الجارحة.

وثانيتها أنّ الآية وصفت الحكم بأنّه ﴿نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ﴾، والنكال في القرآن تدبيرٌ وقائيٌّ زاجر يقطع تكرار الفعل ويُقيم العبرة، لا انتقامٌ يُراد به إيلام الجسد، كما تبيّن في شأن أصحاب السبت ﴿فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا﴾، حيث المقصود الزجرُ ومنعُ المعاودة. فلمّا كان مقصد الحكم النكالَ، كان الأنسب له ما يقطع القدرة على العود لا ما يُمثِّل بالبدن.

وثالثتها — وهي أوثقها لأنّها من بنية الآية نفسها — أنّ النصّ أعقب الحكم مباشرةً بقوله ﴿فَمَن تَابَ مِن بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ﴾، ففتح بابَ التوبة والإصلاح بعد الحدّ. وهذا الختمُ يقتضي بقاءَ محلٍّ للعودة والإصلاح في الدنيا، وهو أمسُّ ما يكون بتدبيرٍ يمنع القدرة على الإفساد ويُبقي صاحبه قادراً على التقويم، منه بإتلافٍ للعضو لا رجعة فيه.

ويزيد هذه القراءةَ تماسكاً أنّ القرآن يُكرّم خِلقة الإنسان ويصفها بإحسان التصوير ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾، فلا يُتوقَّع أن يكون مقصد التشريع تشويهَ ما أحسن الله تصويره ما دامت غايةُ الحدّ درءَ الفساد لا الإفسادَ في الخِلقة. وعليه فإنّ ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ توجيهٌ إلى السلطة بأن تقطع عن السارق المحترف قدرتَه على معاودة العدوان بما يحقّق غاية النكال — من حجزٍ ومنعٍ وتقييدٍ — حمايةً للمجتمع لا تمثيلاً بالإنسان. وبذلك يبقى التشريع متماسكاً مع نفسه: رحيماً في مقصده، حكيماً في وسيلته، حافظاً لصورة الإنسان حتى وهو يكفّ عدوانه.

5.6.9 معنى "الظلم" في القرآن: الخروج عن نور الحقّ إلى ظلمات الجهل

القرآن يُعرّف «الظلم» لا كفعلٍ معزول، بل كحالةٍ وجودية شاملة تنبع من الانفصال عن منهج الحقّ. فالله يقول ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (إبراهيم: 1). فـ«الظلمات» هنا ليست مجرّد أخطاء فردية، بل هي الغوغائية الفكرية، والارتهان للأحكام القبلية والعصبية، والتمسّك بخرافات الآباء دون تمحيص، والعيش في واقعٍ مقلوب لا يتوافق مع بنية الوجود، والجهل المنظَّم الذي يُنتج الاعتداء على الحقوق، والعمى الوجودي الذي يجعل الإنسان يصطدم بالكون في كلّ خطوة. أمّا «النور» فهو الكتاب بوصفه هدىً ورحمةً، ومنهج التفكّر والتعقّل، والرؤية الواضحة للحقائق، والانسجام مع الواقع كما هو، والتمييز بين الصواب والخطأ، والأخلاق المستقيمة التي تنبثق من فهمٍ صحيح لأصل الوجود.

ومَثَلُ ذلك مَن يعيش في غرفةٍ مظلمة، كلّ حركةٍ منه تصدمه أو تؤذي غيره، لا يرى باب الخروج، يظنّ أنّ الجدران هي نهاية الكون؛ حتى إذا أُنزل عليه نورٌ — أي هداية — رأى الطريق وتحرّك بيقين ووصل إلى مراده دون ضررٍ لنفسه أو لغيره. ولذلك فإنّ قول الله ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (الزخرف: 76) لا يعني أنّه لم يُرسل لهم هداية، بل أنّهم رفضوا النور رغم توفّره، أو لم يطلبوا الخروج من الظلمة، فظلّوا يسيرون عُميانًا يُدمّرون أنفسهم ويُفسدون في الأرض.

فمن هو «الظالم» إذًا؟ هو من يختار أن يبقى في الظلمة، أو من يعرف الحقّ ثمّ يعرض عنه، أو من يستخدم النور ليعود إلى الظلام. والسارق الذي يُقام عليه الحدّ قد يكون من هؤلاء، لكن إن تاب وأصلح — أي طلب النور وسلك به وغيّر مساره — فإنّ الله يتوب عليه، لأنّ التوبة ليست ندمًا فقط، بل عودةٌ إلى منهج الحقّ وانخراطٌ في بنية الوجود الصالحة.

5.6.10 توبة الله على من تاب من بعد ظلمه — حتى لو نُفّذ عليه الحدّ

بعد أن يُقام الحدّ على السارق والسارقة — أي يُحبسان أو يُحجَزان عن المجتمع لدرء الفساد — فإنّ باب التوبة لا يُغلق، بل إنّ القرآن يختم آية الحدّ مباشرةً بقوله ﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِۚ﴾ (المائدة: 39). وهنا لا يُشترط أن يُلغى الحدّ الدنيويّ لكي يتوب الله عليه، لأنّ الضرر الاجتماعي قد وقع بالفعل، فالحدّ وظيفته اجتماعية، والتوبة علاقتها وجودية بين العبد وربّه.

فإن تاب السارق — أي رجع إلى نور الحقّ، وندم على خروجه من منهج الصلاح، وغيّر سلوكه — وأصلح — أي أعاد بناء علاقته بربّه على أساس العدل والعمل الصالح — فإنّ الله يتوب عليه أي يقبله، ويُعيد إليه رحمته، ويُدخله في دائرة الأمن الوجوديّ، حتى لو بقي في سجنه سنوات؛ لأنّ العقوبة الدنيوية ليست غايةً بل وسيلةٌ قد تكون بابًا إلى الهداية. فربّ سجينٍ تأمّل في فعله فاهتدى، وربّ حرٍّ تمادى في غيّه فضلّ. والله لا ينظر إلى مكان الإنسان بل إلى اتجاه سيره، فمن كان يسير في الظلمات ثمّ التفت إلى النور فإنّ رحمة الله سبقت عذابه، وإنّه غفور رحيم.

5.6.11 خلاصة

إنّ آية السرقة في القرآن ليست نصًّا عقابيًّا جامدًا، بل هي وحدة تشريعية وجودية تُعيد تعريف العلاقة بين الفرد والمجتمع في ضوء الهداية. فالقرآن لا يعاقب "من سرق"، بل يحدّد علاجًا اجتماعيًّا لـ"السارق والسارقة" — أي لمن جعل من السرقة هويةً أو حرفةً. وهذا التمييز، المبنيّ على دلالة "ال التعريف" وصيغة الاسم بدل الفعل، يفصل بوضوح بين الزلّة العابرة التي تحتاج إلى توبة وستر، والإجرام المنظم الذي يستدعي تدخّلًا رادعًا.

والحَدّ هنا ليس بترًا جسديًّا، بل قطعًا للقدرة على الإضرار — حجزًا، منعًا، تقييدًا — يهدف إلى درء الفساد وحماية بنية المجتمع، لا إلى إيلام الجسد. وهو بهذا ينتمي إلى المستوى الاجتماعي الوقائي، لا إلى المستوى الأخرويّ المحاسبي، حيث يعلم الله السرّ وأخفى، ولا يُعاقب أحدًا إلا بعد وضوح الحجة.

وحتى في أقصى حالات التطبيق، يبقى باب التوبة مفتوحًا: فمن تاب من بعد ظلمه — أي عاد من ظلمات الجهل والانفصال إلى نور الحقّ — وأصلح سلوكه، فإنّ الله يتوب عليه، حتى لو بقي محبوسًا سنوات. لأنّ الغاية ليست العقاب، بل إعادة الإنسان إلى صوابه، وإعادة المجتمع إلى توازنه.

وهكذا، يظهر أنّ التشريع القرآنيّ في قضية السرقة — كما في غيرها — لا يقوم على القسوة، بل على الحكمة، والرحمة، والعدالة الموزونة، التي تحمي الضعيف، وتكبح المفسد، وتفتح الطريق لكلّ تائبٍ مصلحٍ إلى رحمة الله الواسعة.

5.7 الزانية والزاني والفاحشة: من الزلّة إلى الإفساد

5.7.1 تمهيد

لا يُطلق القرآن الكريم أحكامه التشريعية على الأفعال بمعزل عن سياقها الوجوديّ، بل يبني نظامًا دلاليًّا دقيقًا يُفرّق بين الزلّة العابرة والإجرام المنهجي، وبين الخطأ الفردي والفساد الاجتماعي. وهذا التمييز لا يستند إلى عواطف أو تقليد، بل إلى بنية النصّ ذاته: صيغ الأفعال، واستخدام «أل التعريف»، وطبيعة العقوبة، وسياق الآيات. فبينما يفتح باب التوبة لكلّ من قال ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا﴾ (آل عمران: 135)، يُغلق الباب على من جعل من الفساد منهجًا كما في قوله ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا﴾ (النور: 2). فالقرآن لا يُجرّم الجسد بل النية المُصرّة، ولا يُعاقب على الزلّة بل على السلوك المفسد، وهو بهذا يبني تشريعًا وجوديًّا يراعي نية الفاعل وسياقه الوجودي واستمراريته في الفعل وأثره على بنية المجتمع. وفي هذا القسم سنستعرض كيف يُصنّف القرآن الفواحش — من أخفّها، وهي زلّة الضعف، إلى

أثقلها، وهي الفساد المنهجي — مستندًا فقط إلى دلالة الألفاظ وترتيب الآيات وسياق العقوبات، دون الرجوع إلى التراث أو الفقه الموروث.

5.7.2 ما هو «الزنا»؟ — تصحيح مفهومٍ ملتبس

في الوعي الجمعي يُستخدم لفظ «الزنا» للدلالة على أيّ علاقة جنسية خارج إطار الزواج، حتى لو كانت ناتجةً عن ضعفٍ عابر أو جهل، لكنّ القرآن الكريم لا يخلط بين الفاحشة والزنا، بل يُفرّق بينهما تمييزًا جوهريًّا. يقول الله تعالى ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا ۖ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: 32)، فالآية لا تكتفي بوصف الزنا بأنه «فاحشة» بل تضيف «وَسَاءَ سَبِيلًا»، والسبيل في اللغة هو الطريق المسلوك والمنهج المتّبع والسلوك المستقرّ.

فكيف يتحوّل «الفاحشة» إلى «زنا»؟ يبدأ الأمر بزلّة — «فعلوا فاحشة» — ناتجة عن ضعف أو جهل، فإذا لم يُوقَف صاحبها بالتوبة أو الإرشاد الاجتماعي، ولم يُضبط ضميره بواعظٍ داخلي أو رقيبٍ خارجي، سلك سبيل الفاحشة حتى يصل إلى الزنا، أي السبيل المشين الذي يُمتهَن. فمن يسلك سبيل الفاحشة دون ضابطٍ ولا واعظٍ ولا رقيب لا يلبث أن يبلغ الزنا، أي السلوك المعلن الممتهَن الذي يُصبح هويةً وحرفةً. ولذلك حين يقول القرآن ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: 2) فإنّه لا يخاطب من أذنب مرّةً، بل من جعل الزنا «سبيلًا»، أي من صار مشهورًا به ممتهنًا له مُعلنًا عنه.

فالفاحشة إذًا زلّة عابرة ناتجة عن ضعف، توبتها مفتوحة، ولا عقوبة فيها في الدنيا في حال التوبة والاستغفار وعدم الإصرار؛ أمّا الزنا فسبيلٌ ممتهَن ومنهجٌ إفسادي يستدعي حدًّا رادعًا، لأنه يهدّد بنية المجتمع من جذورها. وهذا التمييز ضروريّ، لأنّ الخلط بين الفاحشة والزنا يؤدّي إلى تجريم الضعفاء الذين أخطأوا مرّةً، وتبرئة المفسدين الذين احترفوا البغاء، وتشويه رحمة التشريع القرآني؛ أمّا القرآن في عدله فيُغلق الباب على الفساد المنظَّم ويُبقي باب التوبة مفتوحًا لكلّ تائب.

5.7.3 سورة النور: الفرض الإلهي لدرء الفساد وتطهير المجتمع

تبدأ سورة النور بإعلانٍ تشريعيّ حاسم ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النور: 1)، فالسورة ليست مجموعة نصائح أخلاقية، بل هي تشريع مفروض — أي محدَّد ثابت لا يُزاد عليه ولا يُنقص منه — لأنه صادر عن حكمةٍ إلهية تعرف مصلحة المجتمع أكثر من البشر. ويتجلّى هذا الفرض في قوله ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: 2)، فالآية لم تقل «من زنا» بصيغة الفعل، بل جاء «الزانية والزاني» اسمين معرَّفين بـ«أل» يدلّان على حالة احترافٍ لا على فعلٍ عابر، أي على أشخاصٍ مشهورين بالزنا، كمن يعمل في بيوت الدعارة أو يعلن عن نفسه في فساد. والفاء في «فاجلدوا» فاء تعقيبٍ مباشر، لأنّ الفعل معلومٌ بالضرورة فلا حاجة إلى شهودٍ أو تحقيق، أي أنّ مكان الزنا معلومٌ وأشخاصه مشهورون بفعله. أمّا «مائة جلدة» فهي عددٌ مفروض لا يُزاد ولا يُنقص، لأنه جزءٌ من «فرضناها»، أي أنّ التشريع مغلقٌ لا مجال فيه للتخفيف أو التشديد حسب الهوى.

ويأتي التحذير ﴿لَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾ (النور: 2) لا دعوةً إلى القسوة، بل تنبيهًا من التراخي حين يصبح الزنا ظاهرةً اجتماعية، فإذا ساد البغاء واعتاد الناس عليه تحوّلت «الرأفة» إلى تواطؤٍ مع الفساد، فيُهدَّد أمن الناس أخلاقيًّا وتُفكَّك الثقة في المجتمع. ولم يكتفِ التشريع بالعقوبة، بل جعلها عبرةً وقائية بقوله ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: 2)، فالشهادة هنا ليست للإهانة، بل لجعل العقوبة درسًا جماعيًّا يمنع الآخرين من السير في طريق المفسدين. ثمّ يُكمل التشريع بعزل المفسد اجتماعيًّا ﴿الزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً... وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: 3)، فالنصّ يُخرج الزناة من أيّ دائرة إيمان، ومن هنا لا يُزوّج المؤمنون بناتهم لزانٍ ولا يُعطونه ثقةً في مجتمعهم، والهدف ليس الانتقام بل اجتثاث الفاحشة من الفكر الجمعي وتنقية المجتمع منها. وهذا الفرض الإلهي يظهر في كلّ تفصيلٍ من تفاصيل السورة، فهي التي فرضت أربعة شهداء في قذف المحصنات، وثمانين جلدة على من لم يأتِ بأربعة شهداء، وأربع شهاداتٍ والخامسة في اللعان بين الزوجين؛ وكلّ هذه الأحكام مفروضة، أي محدَّدة بحكمةٍ إلهية لا تُبدَّل، لأنّها تحمي أقدس القيم: العرض والأنساب والثقة.

5.7.4 التصنيف القرآني للفواحش: من الزلّة إلى الفساد

يُصنّف القرآن الكريم الفواحش — بناءً على دلالة الألفاظ وسياق العقوبات — إلى خمس درجاتٍ تصاعدية، من أخفّها وزرًا إلى أثقلها إفسادًا. ففي أدنى الدرجات يقول ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ﴾ (آل عمران: 135)، حيث يدلّ فعل «فعلوا» على زلّةٍ عابرة لا نيةَ مسبقة فيها ولا استعداد، و«فاحشة» هنا نكرة، ولا عقوبة فيها سوى التوبة. ثمّ يرتقي إلى ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ... إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ (الطلاق: 1)، حيث «يأتين» تدلّ على نيةٍ وقصد، و«فاحشة» لا تزال نكرة، لكنّ العقوبة تصبح حرمانًا من حقٍ كالميراث أو النفقة. وفي الدرجة الثالثة ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ... وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا﴾ (النساء: 15–16)، تصبح «الفاحشة» معرفةً بـ«أل» دلالةً على ثقل الفعل وخروجه عن إطار الشهوة الفطرية، فتستدعي تحقيقًا دقيقًا بأربعة شهود وعقوبةً اجتماعية من حبسٍ أو تأديب. أمّا في الدرجة الرابعة فيقول لقوم لوط ﴿أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنتُمْ تُبْصِرُونَ﴾ (النمل: 54)، و﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاءِ﴾ (الأعراف: 81)، بصيغة الجمع والمعرفة، لأنّ الفعل صار جماعيًّا معلنًا يهدّد وجود المجتمع ذاته، فيكون عقابه هلاكًا جماعيًّا. وأعلى الدرجات ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: 2)، حيث «الزانية والزاني» اسمان معرَّفان يُشيران إلى حالة احترافٍ معلومة لا تحتاج إلى شهود، لأنّ الفعل نفسه قد أصبح ظاهرةً اجتماعية، والهدف من العقوبة ليس الانتقام بل تنقيةٌ اجتماعية لدرء الفساد.

وهكذا يُظهر القرآن أنّ تصنيف الفاحشة لا يعتمد على أهواء البشر، بل على دلالات الألفاظ نفسها: فـ«فعل فاحشة» دلالةٌ على الضعف والزلّة، و«يأتي فاحشة» دلالةٌ على النية والاستعداد، و«أل التعريف» دلالةٌ على الشهرة أو ثقل الفعل، و«اللاتي / اللذان» دلالةٌ على أنّ الفعل تفاعليّ لا فطري، و«الزنا» سبيلٌ ممتهَن مشهور.

5.7.5 آية القذف: حماية الأعراض ودرء الفوضى الأخلاقية

بعد أن حدّد القرآن عقوبة الزنا المعلن في قوله ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا...﴾ (النور: 2)، وحرّم على المؤمنين التزاوج مع الزناة في قوله ﴿الزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً...﴾ (النور: 3)، وأخرجهم من فئة الإيمان، جاءت الآية التالية لتُغلق الباب أمام الاستهانة بالأعراض تحت أيّ ذريعة ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: 4).

فالهدف من التشريع الستر لا الاتهام، إذ لا تطلب الآية «الشهود» إجراءً شكليًّا، بل تضع شرطًا مستحيلًا عمليًّا، وهو أربعة شهداء يشهدون بالفعل ذاته، وهو ما لا يتحقّق إلا إذا كان الشهداء متواطئين في الفعل نفسه. وهذا يدلّ على أنّ الله لا يريد كشف الناس بل سترهم، حتى لو رأى أحدهم ما يُريبه بعينه، فمن يرى شيئًا مشبوهًا عليه أن يصرف بصره ولا يُطلق الاتهام، لأنّ التشريع القرآنيّ يُعلي قيمة العرض فوق كلّ اعتبار، ويجعل الافتراض بالبراءة هو الأصل لا العكس.

وأمّا لماذا «ثمانون جلدة»، فلأنّ العقوبة ليست تعسفية، بل ردٌّ على جريمةٍ أخطر من الفاحشة نفسها؛ فمن يفعل فاحشةً فهو فسادٌ قيميّ أخلاقيّ فردي، أمّا القذف فاعتداءٌ على المجتمع كلّه، لأنه يُفكّك الثقة بين الناس ويُشيع الشكّ في الأنساب ويفتح باب الفوضى الأخلاقية. ولذلك فإنّ من يرمي محصنةً — ولو كان مؤمنًا أو موثوقًا — يُجلَد ثمانين جلدة، ولا تُقبل شهادته أبدًا، لأنّه خرق أساس الأمن الاجتماعي، وهو الثقة في العفّة.

وهذا التشريع يُكمل منظومة الحماية، فللزناة المعلنين حدٌّ رادع بالجلد، وللمجتمع عزلٌ اجتماعي إذ لا ينكحهم المؤمنون، وللمحصنات حمايةٌ مطلقة من الاتهام الباطل. فلا يجوز لأحدٍ أن يخلط بين الفاحشة العابرة والزنا المعلن، ولا أن يستخدم الشكّ ذريعةً للتشهير، فالقرآن يُغلق هذا الباب بإحكامٍ ليحمي العرض الذي هو أغلى من النفس في التشريع الإسلامي الأصيل. فآية القذف ليست عقوبةً بل درعٌ أخلاقيّ يحمي المجتمع من الانهيار، فمن يُطلق الاتهام دون بيّنةٍ فهو فاسقٌ ولو كان صادقًا في ظنّه، لأنّ النية لا تُبرّر الاعتداء على العرض؛ والله في حكمته جعل الستر سبيلًا إلى الطهارة، وجعل التشهير جريمةً لا تُغفر.

5.7.6 بين الزوجين: شهادة لدرء العذاب الاجتماعي

في سياق تشريعاته لدرء الفساد وحماية الأعراض، يُقدّم القرآن حلًّا استثنائيًّا لحالةٍ دقيقةٍ جدًّا، هي اتهام الزوج لزوجته بفاحشةٍ دون شهود، فبدل أن يُطبَّق عليه حكم القذف من ثمانين جلدةً كما في غيره يقول الله ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ * وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (النور: 6–7). وإنّما جاء هذا الاستثناء لأنّ العلاقة الزوجية أسرارٌ لا تُرى، ولا يمكن إثبات الخيانة فيها بأربعة شهداء إلا في حالاتٍ نادرة تقترب من التواطؤ، ولو طُبِّق حكم القذف على الزوج لكان ذلك تدميرًا للأسرة باسم «العدل»، بينما هدف التشريع الأسمى الحفاظ على الأسرة ما دام هناك مجالٌ للستر.

واليمين المغلّظة هنا محكّ ضميرٍ لا إجراءٌ قانوني، فالزوج لا يُطالَب بإثبات، بل يحلف أربع مراتٍ بالله على صدقه، والخامسة «لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين»، فهي ليست شهادةً قانونية بل محكٌّ أخلاقي أمام الله، إذ من يجرؤ على تحمّل لعنة الله إن كان كاذبًا؟ وفي المقابل، إذا أرادت الزوجة دفع التهمة فلها أن تشهد أربع مراتٍ بالله أنه من الكاذبين، والخامسة «غضب الله عليها إن كان من الصادقين»، وهنا لا يتدخّل القاضي في تحقيق، لأنّ الحكم مفروضٌ في النصّ، فشهادتها تُعتبر كافية.

فما هذا «العذاب» الذي يُدرأ؟ ليس عذاب الآخرة، فإنّ الله أعلم بما فعلت أو لم تفعل، بل هو العذاب الدنيوي القاهر الذي يدمّر الأسرة ويشتّت الأولاد ويُلقي بالمرأة في وصمةٍ لا تُطاق حتى لو كانت بريئة، فالاتهام بالفاحشة ليس مجرّد كلامٍ بل قنبلةٌ وجودية تنفجر في حياة المرأة وأهلها، ومن هنا جاء التشريع ليقول لها: ادفعي عن نفسك هذا البلاء بالشهادة. ولاحظ أنّ النصّ لم يقل «يعذّبها» بل قال «غضب الله عليها»، وهو تعبيرٌ أخلاقي يشير إلى ثقل الفعل المشين في عدم الوفاء بعهد الزوجية، ولا يذكر النصّ ولا يشير إلى أنّ غضب الله عليها عقابٌ محتَّم؛ فحتى في أقصى حالات اليمين لا يُغلق الباب، بل يختم الله الآيات بقوله ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ﴾ (النور: 10).

فالتوبة مفتوحةٌ لكنّها مشروطةٌ بالصدق، فإن كان أحد الزوجين صادقًا في ادعائه ووقع في فاحشةٍ فعلًا فإنّ باب التوبة مفتوحٌ له كما قال تعالى ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا...﴾ (آل عمران: 135)، لكن إن كان كاذبًا في اتهامه فإنّ توبته لا تمحو جريمة الافتراء على العرض، لأنّه لم يخطئ في شهوةٍ بل اعتدى على أمانة الأسرة، فالقرآن يُفرّق بين زلّة الضعف وجريرة الكذب المتعمَّد. فهذا التشريع لا يُثبت الخيانة ولا ينفيها، بل يُنهي النزاع دون فضيحة ويترك الحساب لله، ليحمي بذلك البنية الأسرية من الانهيار بسبب الشكوك أو الظنون؛ فهو تشريعٌ ليس من صنع البشر بل فرضٌ من السماء، يرحم به العباد ويحفظ به الأُسر ويُعلي فيه الستر على الفضيحة.

5.7.7 التمييز بين «فاحشة» (نكرة) و«الفاحشة» (معرفة): داخل الفطرة وخارجها

بعد أن بيّن القرآن درجات الفواحش من الزلّة العابرة إلى الزنا الممتهَن، يتناول في سورة النساء حالةً خاصة تختلف جوهريًّا عن كلّ ما سبق — ليس لأنها أشدّ إثمًا بالضرورة، بل لأنها خارج إطار الشهوة الفطرية التي جُبل عليها الإنسان: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ۖ فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ (النساء: 15)، ﴿وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا ۖ فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ (النساء: 16).

فمن جهة الدلالة اللغوية، لم يقل الله «فعلن فاحشة» بل قال «يأتين الفاحشة»، وهذا فرقٌ جوهري؛ فـ«فعلوا» كما في آل عمران: 135 يدلّ على وقوع الحدث دون تخطيطٍ مسبق، أي زلّة عابرة وضعفٍ لحظي وخطأٍ غير مقصود، وسياقه ﴿ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا﴾ أي توبةٌ فورية، أمّا «يأتين» كما في النساء: 15 فيدلّ على الاستحضار والنية المبيّتة، أي التوجّه القصدي والاستعداد والتخطيط، فليس فعلًا عفويًّا بل سلوكًا واعيًا مستمرًّا. ويؤكّد القرآن هذا المعنى في مواضع أخرى، كقوله ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاءِ﴾ (الأعراف: 81) دلالةً على التوجّه المتعمَّد والاختيار الواعي، وقوله ﴿أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ

وَأَنتُمْ تُبْصِرُونَ﴾ (النمل: 54) دلالةً على الوعي الكامل لا الغفلة، فالإتيان في اللغة يعني الحضور بنيةٍ والتوجّه القصدي والاستعداد، لا مجرّد الوقوع في الخطأ.

وصيغة المضارع في «يأتين» ــ وليست ماضيًا كـ«فعلن» ــ تحمل دلالتين: الأولى الاستمرارية، فلسن من «فعلن مرّة» الماضي المنتهي بل من «يواصلن الفعل» المضارع المستمرّ، ولذلك كان الحبس ليس عقوبةً على فعلٍ مضى بل منعًا لفعلٍ مستمرّ؛ والثانية القابلية للشهادة، فالمضارع يعني أنّ الفعل يمكن رصده الآن، ولذلك أمكن وجود أربعة شهداء يشهدون الفعل وقت حدوثه، بخلاف الماضي الذي قد لا يكون قابلًا للإثبات. ثمّ يأتي قوله ﴿مِن نِّسَائِكُمْ﴾ ليحدّد طبيعة العلاقة، فـ«اللاتي» جمع مؤنث مع «من نسائكم» يدلّ على علاقةٍ بين نساء، أمّا في الآية التي تليها فـ«اللذان يأتيانها منكم» يدلّ على علاقةٍ بين رجلين. وهذا يفسّر لماذا جاءت «الفاحشة» معرفةً بـ«أل» هنا، ففي آل عمران «فاحشة» نكرةٌ تعني أيّ علاقةٍ جنسية خارج الزواج داخل إطار الشهوة الفطرية، أمّا في النساء فـ«الفاحشة» معرفةٌ تعني نوعًا خاصًّا من الفحش، لأنها لا تنشأ عن الميل الفطري بين الجنسين المختلفين بل عن اختيارٍ واعٍ لسلوكٍ جنسيّ لا علاقة له بالتناسل أو السكن، ولذلك استحقّت التعريف بوصفها فاحشةً من نوعٍ مختلف.

أمّا العقوبة فحبسٌ وقائيّ لا انتقاميّ، كما في ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ﴾؛ ولماذا الحبس لا الجلد؟ لأنّ طبيعة الفعل مختلفة، فالزنا المعلن فسادٌ اجتماعيّ قابلٌ للردع لأنه فطرةٌ انحرفت، فالجلد يردع المجتمع وتمكن معه التوبة والعودة للفطرة، أمّا هذه الفاحشة فانقلابٌ على البنية الفطرية، فالحبس يعزل التأثير الاجتماعي وليس عقوبةً انتقامية بل حمايةً للمجتمع من نموذجٍ سلوكيّ منحرف. ومن الملاحظات الدقيقة أنّ النصّ قال ﴿حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ﴾ ولم يقل «يتوفّاهنّ الله»، أي رغم أنّ الوفاة بيد الله إلا أنه لم ينسبها لنفسه لشذوذ الفعل، فالحبس وقائيٌّ عزليّ غايته منع انتشار النموذج لا تعذيب الفاعل، ثمّ يأتي ﴿أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ بابًا مفتوحًا لرحمةٍ إلهية حتى في أقصى العقوبات. أمّا الآية السادسة عشرة فهي الحالة الذكورية ﴿وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا﴾، فـ«اللذان» مثنّى مذكر يدلّ على علاقةٍ بين رجلين، و«فآذوهما» تأديبٌ اجتماعي لا حبسٌ مؤبّد، وتختم الآية بـ﴿فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا﴾ ممّا يدلّ على أنّ باب التوبة مفتوح، لأنّ التوبة هنا ليست مجرّد ندمٍ بل عودةٌ إلى بنية الفطرة وإصلاحٌ للسلوك.

والخلاصة أنّ آيتي النساء (15–16) لا تتحدّثان عن الفواحش العابرة ولا عن الزنا الممتهَن، بل عن انحرافٍ وجوديّ يخرج عن إطار الشهوة الفطرية التي جُبل عليها الإنسان؛ والفرق بين «فعلوا» و«يأتين» ليس مجرّد تنويعٍ لغوي بل تصنيفٌ تشريعيّ دقيق، فـ«فعلوا» زلّةٌ تقتضي التوبة، و«يأتين» نيةٌ مبيّتة تقتضي العزل الوقائي، والعقوبة من حبسٍ أو تأديبٍ ليست انتقامًا بل حمايةً للمجتمع من نموذجٍ سلوكيّ يهدّد البنية الأخلاقية للوجود الإنساني. وحتى في هذه الحالة القصوى يبقى باب التوبة مفتوحًا، ويبقى الأمل معلّقًا بـ﴿أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾، دلالةً على أنّ الرحمة الإلهية أوسع من كلّ انحرافٍ بشري، وأنّ التشريع يهدف إلى الإصلاح لا إلى التدمير.

5.7.8 العذاب في القرآن: جزاءٌ أخرويّ على النية، لا عقوبةٌ دنيوية على الفعل

القرآن الكريم لا يستخدم لفظ «العذاب» في سياق العقوبات الدنيوية، بل يحتفظ به حصريًّا ليوم الحساب حين يُوزَن العمل بنيّته وظروفه ومسؤولية فاعله. ومن هنا فإنّ قوله تعالى ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ (النساء: 25)، وقوله ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ (الأحزاب: 30)، لا يُفهمان إلا في إطار الحساب الأخروي، لا في سياق الحدود الدنيوية.

والدليل الأول صيغة الفعل، فـ «فعلوا فاحشة» (آل عمران: 135) فعلٌ ماضٍ يدلّ على زلّةٍ عابرة لا نيةَ مسبقة فيها، بينما «أتى/أتين بفاحشة» فعلٌ يدلّ على استحضار النية والتخطيط والاستمرارية، فالعذاب لا يُضاعَف أو يُخفَّف لمجرّد ارتكاب الفعل، بل لِما وراءه من نيةٍ ووعيٍ واستعداد. والدليل الثاني التناقض مع نظام الحدود الدنيوية، إذ لو كان «العذاب» عقوبةً دنيوية لوجب مضاعفة جلد نساء النبي إلى مئتي جلدة، وهو ما لم يُعمل به قطّ، وتخفيض جلد «ما ملكت أيمانكم» إلى خمسين جلدة، وهو أيضًا ما لم يُعمل به، لأنّ الحدود الدنيوية ثابتة لا تتغيّر حسب الوضع الاجتماعي أو درجة الإحصان. والدليل الثالث التصريح الإلهي بأنّ العذاب بيد الله، فقوله ﴿وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ (الأحزاب: 30) تأكيدٌ قاطع أنّ العذاب من

اختصاص الله وحده لا من شأن القضاة أو الحكام، فـ«اليسير» هنا لا تعني سهولة التنفيذ بل سهولة التقدير والوزن في الميزان الأخروي، حيث يُنظر إلى نية نساء النبي بوصفها مسؤوليةً كبرى ومقامًا شريفًا فالتقصير فيه خيانةٌ للقدوة، وإلى نية «ما ملكت أيمانكم» في ظلّ ضغطٍ اجتماعي أو اقتصادي فاختيارها أضيق ومسؤوليتها أخفّ. والخلاصة أنّ القرآن لا يُحاسب الإنسان على ما فعل فقط، بل على ما أراد وما استطاع وما أُتيح له، فـ«العذاب» في هاتين الآيتين ليس تقسيمًا رياضيًّا للعقوبة بل ميزانٌ إلهيّ للعدل يُخفّف عن المقهور ويُشدّد على من حُمّل أمانةً عظمى.

وأمّا العقوبات الدنيوية فتدرّجٌ تشريعيّ حسب طبيعة الفاحشة؛ فبينما «العذاب» في قوله ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ جزاءٌ أخرويّ، يُحدّد القرآن عقوباتٍ دنيوية متفاوتةً كلٌّ منها بحسب خصوصيته بما يتناسب مع طبيعة الفعل وسياقه. ففي حالة ﴿اللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ﴾ (النساء: 15) تكون العقوبة الحبس في البيوت للنساء والتأديب للرجال، وهي عقوبةٌ وقائية تهدف إلى عزل السلوك المنحرف لا إلى الانتقام. وفي حالة ﴿يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ (النساء: 19، والطلاق: 1) تكون العقوبة الحرمان من الحقوق المادية كالميراث أو النفقة، أو الطرد من البيوت، وهي عقوبةٌ اجتماعية تُطبَّق حين يكون الفعل متعمَّدًا لكنه فرديّ، ولا يرقى إلى مستوى الفاحشة المعرَّفة بـ«أل». وفي حالة ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ (النور: 2) تكون العقوبة الجلد المباشر، لأنّ الفعل صار ظاهرةً اجتماعية تهدّد بنية المجتمع. وهكذا فإنّ التشريع القرآني لا يُعمّم العقوبة بل يُدرّجها وفق نية الفاعل من زلّةٍ أو تخطيط، وطبيعة الفعل من فرديٍّ أو جماعي، وتأثيره الاجتماعي من خصوصيٍّ أو علني، وهذا يُظهر أنّ الهدف من العقوبة ليس الانتقام بل الإصلاح والردع.

5.7.9 خاتمة: من الزلّة إلى الإفساد ـــ عدلٌ إلهيّ لا يُساوي بين المتفاوتَين

يُظهر هذا القسم أنّ التشريع القرآني في باب الفواحش ليس نظامًا عقابيًّا جامدًا، بل بنيةً وجوديةً دقيقة تُفرّق بين مستويات الانحراف وفق نية الفاعل وسياقه وأثر فعله على المجتمع. فالقرآن لا يُطلق حكمًا واحدًا على كلّ من أخطأ، بل يبني تصنيفًا دلاليًّا يبدأ من الزلّة العابرة التي تنتج عن ضعفٍ أو جهل ولا تتضمّن نيةً مسبقة، فيفتح لها باب التوبة دون عقوبةٍ دنيوية، وينتهي عند الفساد المنظَّم الذي يهدّد بنية المجتمع من جذورها، فيفرض له حدًّا رادعًا. فبين هذين الطرفين يضع القرآن درجاتٍ متناسبة مع طبيعة الفعل: فالفاحشة المبيّنة التي تُرتكب بقصدٍ فرديّ تستدعي حرمانًا من حقٍّ دون جلد، بينما الفاحشة المعرَّفة التي تخرج عن إطار الشهوة الفطرية وتتّخذ شكل سلوكٍ مستمرّ تستدعي حبسًا أو تأديبًا لعزل النموذج المنحرف، أمّا الزنا المعلن الذي يصبح ظاهرةً اجتماعية فيُعاقَب عليه بالجلد المباشر تدبيرًا وقائيًّا لدرء الفساد، وفي أقصى الحالات حين يتحوّل الانحراف إلى ظاهرةٍ جماعية كما في قوم لوط يكون العقاب هلاكًا جماعيًّا.

ويُكمّل هذا التصنيف شبكةٌ من الضوابط الأخلاقية تحمي الأعراض من الاتهام الباطل، وتحفظ كرامة الأسرة من التفكّك، وتميّز بين العقوبة الدنيوية التي تُطبّقها الجماعة والجزاء الأخروي الذي يُقدّره الله وحده وفق درجة المسؤولية؛ فالعذاب في قوله تعالى ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ ليس عقوبةً تُنفَّذ في الدنيا بل جزاءٌ أخرويّ يُخفّف عن المقهورة ويُشدّد على من حُمّلت أمانةً عظمى. كلّ ذلك يُثبت أنّ القرآن لا يُجرّم الجسد بل يُصلح النية، ولا يُعاقب على الزلّة بل يُغلق الباب على الفساد المنظَّم، وهو بهذا يُحقّق عدلًا إلهيًّا لا يُساوي بين من كانت في قمّة المسؤولية ومن كانت في قاع الضعف، فيرحم الضعيف ويُصلح المخطئ ويُحارب المفسد دون ظلمٍ أو تجاوز.

5.8 القضاء والقدر ـــ الإنسان خليفة لا مقهور

5.8.1 تمهيد ـــ الإشكالية وجذر الفهم المقلوب

لا يكاد مفهومان في الفكر الإسلامي يحملان من الثقل الوجودي ما يحمله القضاء والقدر ـــ ومع ذلك لا يكاد مفهومان آخران قد أُسيء فهمهما بالقدر ذاته. فقد رسّخ الخطاب الديني الشعبي عبر قرون صورة واحدة جامدة لهذين المفهومين ـــ صورة

الحتمية المطلقة التي تجعل الإنسان متلقياً سلبياً لنصيب مكتوب لا يملك تجاهه إلا الرضا أو الجزع. فحين تضرب مصيبة قيل ما قُدّر سيجري، وحين يتراجع قوم قيل هذا قدرنا، وحين تتوقف أمة عن الفعل والبناء قيل الأمر بيد الله.

وقد أنتج هذا الفهم إسقاطاً خطيراً — فحوّل مفهوماً يُراد به تحرير الإنسان من الخوف والجزع إلى أداة لتبرير القعود وتجميد الإرادة. فبدلاً من أن يكون الإيمان بالقضاء والقدر دافعاً إلى فهم السنن والتفاعل معها أصبح في كثير من الأحيان مسوّغاً للتخلي عن المسؤولية وإحالة كل شيء إلى قوة خارجية لا يُسأل عنها.

والمفارقة الكبرى أن القرآن حين يعرض هذين المفهومين لا يعرضهما في سياق الغيب المطلق ولا في سياق الجبر الكوني بل يعرضهما في إطار الكون كمنظومة مفتوحة للوعي والتفاعل — منظومة وضعها الله القادر لتكون فضاءً للاختيار والمسؤولية لا سجناً للحتمية والاستسلام. فالقدر في القرآن إطار قانوني وجودي والقضاء فعل معرفي واعٍ — وبينهما علاقة تكاملية تصاعدية تجعل الإنسان فاعلاً حقيقياً في نظام مفتوح لا متلقياً مقهوراً في نظام مغلق.

وهذا الفصل محاولة لاستعادة هذين المفهومين من الفهم الشعبي المقلوب وإعادتهما إلى سياقهما القرآني الأصيل — سياق يجعل الإنسان خليفة عاقلاً لا عبداً مقهوراً.

5.8.2 التأسيس اللغوي — القضاء والقدر من جذريهما

قبل الدخول في الأبعاد الفلسفية والوجودية لهذين المفهومين لا بد من الوقوف عند جذريهما اللغويين — فالكلمة في القرآن مفتاح لا زينة وجذرها يحمل من المعنى ما يُضيء كل ما يأتي بعده.

القدر من الجذر ق-د-ر — وهذا الجذر في العربية يدور حول التحديد الدقيق والضبط المعلوم. فقدر الشيء جعل له مقداراً معيناً لا يزيد ولا ينقص — ومنه قولهم قدر الماء في الإناء أي عرف مقداره وضبطه. فالقدر لغةً هو التحديد الدقيق لشيء ما ضمن حدود معلومة سواء أكان ذلك في الكمية كالرزق أم في الكيفية كالصفات أم في الزمان كالأجل. فالقدر إذن إطار وحدود وضبط — لا سجن ولا إكراه بل نظام محكم يُتيح للأشياء أن تكون ما هي عليه.

والقضاء من الجذر ق-ض-ي — وهذا الجذر يدور حول الإتمام والفصل والفعل المُبرَم. فقضى الأمر أتمّه وأبرمه وقضى بين القوم فصل بينهم بحكم وقضى نحبه أتمّ أجله. والأهم في سياقنا أن قضى تعني اختار وفعل — كما في قولهم قضى حاجته أي قام بها واختار سبيلها. فالقضاء لغةً هو الفعل الواعي الذي يُتمّ أمراً أو يُحدد مساراً — فعل يصدر عن إرادة واختيار لا عن اضطرار وإكراه.

وحين يُجمع هذان الجذران يتضح الفارق الجوهري الذي طالما طُمس في الفهم الشعبي — فالقدر وجودي ثابت والقضاء فعلي متحرك. القدر هو الإطار الذي يُحدد حدود الأشياء وطبائعها والقضاء هو الفعل الواعي الذي يتحرك داخل هذا الإطار ويتفاعل معه. فهما وظيفتان مختلفتان لا كياناً واحداً غامضاً — الأولى وجودية تخصّ تقدير النظام والثانية تفاعلية تخصّ التفاعل مع النظام.

وهذا الفارق اللغوي الدقيق يكشف لماذا أساء الفهم الشعبي حين دمج المفهومين في عبارة واحدة جامدة — فحين يُدمجان يختفي التمييز بين الإطار الثابت والفعل المتحرك ويصبح كل شيء حتمية مبهمة لا يُعرف أصلها. لكن حين يُفصل بينهما يعود للإنسان دوره الحقيقي — فالقدر ليس قيداً يكبّل الإرادة بل نظام يُتيح لها أن تعمل والقضاء ليس استسلاماً لما هو مكتوب بل فعل واعٍ يصنع ما سيُكتب.

5.8.3 القدر في فلسفته الوجودية — من المشيئة الإلهية إلى السنن الكونية

القدر ليس مفهوماً أحادياً في القرآن بل هو ذو مستويين متمايزين يختلف كل منهما عن الآخر في طبيعته ووظيفته — وخلط هذين المستويين هو أحد جذور الفهم المقلوب الذي رصده التمهيد.

المستوى الأول هو القدرة الإلهية المطلقة — وهي المشيئة الأولى التي كان بها الوجود كله. ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ — فهذا هو الأصل المطلق الذي لم يكن قبله شيء فكان كل شيء بقضائه سبحانه. وقضى أمراً هنا لا يعني حكماً قضائياً بشرياً بل فعل التكوين الأول — إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بمشيئة لا تُقيّدها أداة ولا تحدّها وسيلة. فالوجود كله بكل تفاصيله قدر ناتج عن قدرة الله المطلقة التي لا تشبه قدرة شيء في الوجود.

والمستوى الثاني هو القدرة التكوينية للأشياء في الوجود — وهي المشيئة الثانية التي نظّمت كل موجود بعد أن كان. ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ — فبعد أن كان الشيء لم يُترك طليقاً بلا حدود بل قدّر الله له تكوينه الخاص وطبيعته الخاصة وحدوده الخاصة. فالجبل لا يطير والماء لا يصعد بلا سبب والنار لا تبرد دون تغيير في تركيبها والإنسان لا يعيش بلا طعام — وكل هذه الحدود التكوينية هي القدر المقدّر لكل موجود. فليست قيوداً اعتباطية بل تعريف كل موجود بما هو عليه — وبدونها لا يكون الشيء شيئاً بل فوضى لا معنى لها.

غير أن الله في تقديره الحكيم جعل للإنسان قدراً يختلف عن قدر سائر الأشياء اختلافاً جوهرياً. فجسد الإنسان محدود كسائر الأجساد — لا يطير ولا يغوص بلا أكسجين ولا يعيش بلا طعام. لكن عقله وُهب مساحة ذاتية للتوسع لا نظير لها في الوجود المادي — يستطيع أن يفهم السنن وأن يبتكر أدوات تتجاوز حدود جسده كالطائرة والغواصة وأن يختار بين الخير والشر وأن يبني حضارة أو يهدمها. وهذا التوسع الذاتي ليس خروجاً على مشيئة الله بل هو مشيئة الله ذاتها التي قدّرت للعقل أن يكون مرناً لا جامداً وفاعلاً لا متلقياً.

فالله لم يُعط الإنسان حرية مطلقة منفصلة عن النظام — بل أعطاه قدرة على التفاعل مع النظام وهي أعظم هبة في الوجود. فالإنسان لا يخرج من القدر بفعله بل يتفاعل معه — وهذا التفاعل هو بالضبط ما يجعله خليفة لا مجرد متلقٍّ. فالسنن ليست سجنه بل مفاتيحه — من فهمها تفاعل معها ومن جهلها اصطدم بها ومن أنكرها خسر لعبة كان يمكنه أن يربحها.

وهذا يكشف عن حقيقة جوهرية في طبيعة القدر — فالقدر ليس حكماً نهائياً جامداً لكل إنسان وأمة بل هو إطار من السنن والموارد والحدود التكوينية يتفاعل معه الإنسان بقضائه فيتسع أو يضيق بحسب نوعية هذا التفاعل. وهذا ما تُجيب عنه الفقرة التالية بمعادلتها الجامعة.

5.8.4 القضاء — فعل معرفي لا غريزي

إذا كان القدر إطاراً من السنن والحدود التكوينية فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو — من يتفاعل مع هذا الإطار وكيف؟ والجواب القرآني صريح — الإنسان وحده يقضي لأنه وحده يعلم.

فسائر الموجودات لا تقضي بل يُقضى بها — النار تحترق والماء يجري والكوكب يدور وكل ذلك وفق سنن مبرمجة بلا وعي ولا اختيار. ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ — فتسبيح الأشياء خضوع للسنة لا قضاء واعٍ. فالشجرة تنمو نحو الضوء لا لأنها اختارت بل لأن طبيعتها التكوينية تدفعها إلى ذلك — وهذا قدرها لا قضاؤها.

أما الإنسان فيقضي لأنه يعلم — يرى السنن ويفهم العلاقات بين الأسباب والنتائج ثم يختار بناءً على هذا الفهم. ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ — فالهداية هنا تمكين من العلم والشكر أو الكفر قضاء ناتج عن هذا العلم. فالإنسان لم يُعطَ حرية عمياء بلا أساس بل أُعطي علماً يُتيح له الاختيار الواعي — وهذا العلم هو الذي يجعل قضاءه قضاءً حقيقياً لا مجرد رد فعل غريزي.

ومن هنا يتضح أن مستوى القضاء مرتبط ارتباطاً مباشراً بمستوى المعرفة — فمن لا يعلم قضاؤه بدائي يختار الطعام لأنه لذيذ دون أن يعلم إن كان ساماً أو مفيداً ويختار القرار لأنه مريح دون أن يعلم إن كانت عواقبه مدمرة. ومن يعلم قضاؤه متقدم يختار الطعام لأنه صحي حتى لو لم يكن لذيذاً ويختار القرار لأنه صحيح حتى لو كان مؤلماً. فالقضاء ليس انعكاساً للشهوة بل للوعي — وكلما ازداد علم الإنسان بالسنن الكونية والأخلاقية والاجتماعية ازدادت دقة قضائه وارتفع مستوى مسؤوليته.

وهذا الفارق بين الإنسان وربه في طبيعة العلم والقضاء فارق جوهري لا يُغفل. فالله عليم لا يعلم — لأن علمه ليس اكتسابياً بل ذاتي مطلق لا يسبقه جهل ولا يلحقه نسيان. والله قادر لا يقدر — لأن قدرته لا تقيّدها أداة ولا تحدّها وسيلة. أما الإنسان فيعلم بمعنى يكتسب المعرفة عبر التجربة والتأمل والتدبر ويقدر بمعنى يكتسب القدرة عبر الأدوات والوسائل. فقضاؤه مشروط بمعرفته وقدرته في حين أن قضاء الله في معناه التكويني الأول مطلق غير مشروط. وهذا الفارق لا يُصغّر الإنسان بل يُحدد طبيعة دوره — فهو مكلف بالسعي إلى العلم لأن العلم هو مفتاح قضائه والقضاء هو مفتاح قدره.

ولهذا كان الهدف من الرسالات رفع مستوى المعرفة الإنسانية ليصبح قضاء الناس أقرب إلى الحكمة لا إلى الغريزة وأقرب إلى التناغم مع السنن لا إلى الاصطدام بها. ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ — فالذين يعلمون هم الذين يقضون حق القضاء والذين لا يعلمون يقضون دون أن يدروا ما يقضون.

5.8.5 مستويات القضاء البشري

غير أن القضاء البشري ليس كتلة واحدة متجانسة، بل هو ذو مستويات ثلاثة متمايزة تختلف في درجة الوعي والمسؤولية.

المستوى الأول: القضاء الواعي المُنتج — وهو التدخل الفعّال المبني على معرفة واختيار حقيقي، يُنتج عواقب إيجابية أو سلبية يتحمل صاحبه مسؤوليتها كاملة. وهذا هو القضاء الذي تبنيه المعادلة الوجودية كاملاً.

المستوى الثاني: القضاء الغافل — وهو التصرف الناتج عن جهل بالسنن لا عن اختيار واعٍ، فيصطدم صاحبه بالنظام دون أن يدري. وهو قضاء مسجَّل أيضاً لأن الجهل نفسه كان قابلاً للعلاج. ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ — فالمصيبة ليست قضاء من السماء بلا سبب، بل نتيجة سوء القضاء البشري داخل نظام سليم.

المستوى الثالث: القضاء الانتحاري الوجودي — وهو الأخطر لأنه لا يُدرَك غالباً كاختيار. فحين يُصرّ الإنسان على سلوك مدمّر للذات — كالإفراط، العزلة، القلق المزمن، أو الإصرار على الخطأ دون مراجعة — يُفعّل بذلك قضاءً موجَّهاً ضد نفسه، يُسجَّل في سجله كسباً لا قدراً. وهذا ما يُفسّر لماذا يُقال للمذنبين يوم القيامة: ﴿بَلَىٰ وَرَبِّنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ — فهم لم يُظلَموا بل ظلموا أنفسهم بقضاء لم يُدركوه اختياراً.

وهذه المستويات الثلاثة مجتمعة تُثبت أن القضاء البشري أوسع مما يظنه الإنسان — فهو لا يقتصر على ما يُقرره واعياً، بل يمتد إلى كل ما يفعله أو يُهمله أو يُصرّ عليه داخل النظام المُقدَّر.

5.8.6 المعادلة الوجودية — المعرفة تُنتج القضاء والقضاء يُنتج القدر

إذا كانت الفقرات السابقة قد أثبتت أن القدر إطار والقضاء فعل معرفي يرتفع بارتفاع العلم — فإن ثمة بعداً أعمق لم يكتمل البناء دونه. فالعلاقة بين المعرفة والقضاء والقدر ليست خطاً واحداً في اتجاه واحد بل هي معادلة وجودية محكمة تعمل في اتجاهين متلازمين — اتجاه التكوين واتجاه القراءة.

في اتجاه التكوين المعرفة تُنتج نوع القضاء والقضاء يُنتج نوع القدر. فمن عرف أكثر قضى أحسن فكان قدره أرقى وأكثر تناغماً مع النظام الكوني. ومن عرف أقل قضى أدنى فكان قدره أضيق وأكثر احتكاكاً مع السنن. فالقدر ليس صندوقاً ثابتاً يتحرك الإنسان داخله بل هو ناتج حي يتسع بنضوج القضاء ويضيق بضحالته. وهذا التصاعد لا يتوقف عند حد — فالقضاء

الناضج يُنتج قدراً أرقى يُتيح بدوره قضاءً أكثر نضجاً فينتج قدراً أرقى منه في حلقات تكاملية متصاعدة لا تنتهي. فالإنسان الأول كان قدره محدوداً بما تنتجه الأرض من تلقاء نفسها — فلما قضى بمعرفة واخترع الزراعة أصبح قدره الجديد أوسع من قدر ما قبلها. ثم لما قضى بمعرفة أعلى واخترع الري والتسميد توسّع قدره مرة أخرى. فكل قضاء ناضج ينقل الإنسان إلى مستوى قدري أعلى لم يكن متاحاً قبله.

وفي اتجاه القراءة والاستخلاص يمكن السير في الاتجاه المعاكس تماماً — فالقدر الذي تعيشه أمة أو فرد مرآة كاشفة لمستوى قضائه ومن قضائه يُستخلص مستوى معرفته. فالنظر في القدر الناتج يُعطي صورة دقيقة عن نوعية المعرفة التي أنتجته من غير حاجة إلى تصريح أو اعتراف. فحين ترى أمة تعيش قدراً من الازدهار والتناغم والتقدم فهذا القدر لم يأتِ من فراغ — فإذا قرأته وجدت وراءه قضاءً رشيداً يقوم على قرارات مبنية على فهم السنن الاجتماعية والاقتصادية والطبيعية ومؤسسات تعمل وفق قوانين لا على الهوى وأنظمة تُراكم المعرفة وتنقلها وتُطبّقها. فإذا قرأت هذا القضاء وجدت وراءه معرفة واسعة بقوانين الوجود جعلت قضاءها متناغماً مع النظام الربوبي فأنتج قدراً مزدهراً. فازدهار هذه الأمة ليس حظاً ولا محاباة بل هو قدر استحقته بقضاء أنتجته معرفة.

وعلى النقيض حين ترى أمة تعيش قدراً من التخلف والاضطراب والضيق فهذا القدر أيضاً له ما أنتجه — فإذا قرأته وجدت وراءه قضاءً متدنياً يقوم على قرارات مبنية على الهوى لا على السنن وأنظمة تعمل بالتقليد لا بالفهم ومؤسسات تحتكر ما تعلّمته ولا تنقله وأفراد يتلقّون دون أن يُقيّموا أو يختاروا. فإذا قرأت هذا القضاء وجدت وراءه معرفة ضحلة لم تبلغ من السنن ما يُتيح لها قضاءً متناغماً مع النظام الربوبي فأنتج قدراً ضيقاً مضطرباً. فتخلف هذه الأمة ليس ظلماً إلهياً ولا قدراً مفروضاً بلا سبب بل هو قدر استحقته بقضاء أنتجته ضحالة معرفة.

وهذا بالضبط ما تقرره آية واحدة في إيجاز بالغ — ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾. فالتغيير المطلوب ليس في الظروف أولاً بل في المعرفة أولاً — لأن المعرفة هي المدخل الذي يُنتج القضاء وهو الذي يُنتج القدر. فمن أراد أن يُغيّر قدره فليبدأ بمعرفته لأن القدر لا يتغير إلا حين يتغير القضاء ولا يتغير القضاء إلا حين تتغير المعرفة.

وتكتمل المعادلة في صيغتها الجامعة على هذا النحو —

المعرفة ← تُنتج ← القضاء ← يُنتج ← القدر

القدر ← يكشف ← القضاء ← يكشف ← المعرفة

فالقدر مرآة المعرفة — من أراد أن يعرف مستوى معرفة أي إنسان أو أمة أو حضارة فلينظر إلى قدرها الذي تعيشه. وهذا هو معنى المسؤولية الكاملة التي أناطها الله بالإنسان حين جعله خليفة عاقلاً لا عبداً مقهوراً.

وفوق كل هذا فإن هذه المعادلة في جوهرها انعكاس لحقيقة أعلى منها وأصل لها. فالله بعلمه المطلق يملك معرفة تامة لا يسبقها جهل ولا يلحقها نسيان — فيقضي ما شاء أن يكون قدراً. فقدره سبحانه لا يعلو فوقه قدر لأنه صادر عن معرفة لا حد لها وقضاء لا يُقيّده شيء. وهذا هو الأصل الذي انبثقت منه المعادلة الإنسانية — فالإنسان يسير على النسبة ذاتها لكن في حدود ما أُوتي من معرفة. فكلما اقترب قضاؤه من التناغم مع ما أنزل الله من سنن ارتفع قدره اقتراباً من الأقدار المتناغمة وكلما ابتعد عنها انحدر قدره بمقدار هذا الابتعاد.

5.8.7 التطبيق القرآني ــــ الرزق والبسط والسعي

لا تبقى المعادلة الوجودية التي بنيناها في الفقرة السابقة مجردة في فضاء الفلسفة بل يُنزلها القرآن إلى أرض التطبيق المحسوس في موضوع يمس كل إنسان مباشرة ــــ موضوع الرزق. فالرزق في القرآن ليس رقماً ثابتاً مكتوباً في لوح لا يتبدل بل هو نموذج تطبيقي حي يُجسّد المعادلة كاملة ــــ قدر أدنى مضمون وبسط مفتوح لمن يقضي بمعرفة.

فالقرآن يُقرر أولاً أن الله جعل في الأرض أقواتاً مقدّرة لكل كائن حي مؤمناً كان أو كافراً عاقلاً كان أو بهيمة ــــ ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ﴾. فهذا هو الضمان الربوبي الأدنى ــــ قدر مكفول لا يُترك معه أحد ليهلك جوعاً دون سبب. وقوله ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰؤُلَاءِ وَهَٰؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ يُؤكد أن هذا العطاء الأدنى لا يُحجب عن أحد بسبب اعتقاده أو هويته ــــ فهو قدر ربوبي عام لا يُفرّق بين الناس. وهذا ما يُفسّر قوله ﴿وَكَأَيِّن مِّن دَابَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ﴾ ــــ فالدابة التي لا تحمل رزقها ولا تخطط ولا تدبر يرزقها الله بقدره الأدنى. فمن اكتفى بهذا المستوى من الوجود ــــ بلا قضاء واعٍ ولا سعي معرفي ــــ كان كالدابة في قدره ــــ قد لا يهلك لكنه لا يزدهر.

لكنّ القرآن لا يكتفي بهذا الحدّ الأدنى، بل يفتح باباً أوسع يتجاوز مجرّد الكفاف إلى البسط والازدهار ــــ ﴿وَاللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾. والبسط في الآية فعلُ الله وحده، فهو الباسط لا شريك له في العطاء، لكنّ «من يشاء» ليست إشارةً إلى من شاء اللهُ ابتداءً أن يبسط له بلا سبب، بل إلى من شاء البسطَ فطلبه بسعيه واجتهاده، فكانت مشيئةُ الطلب من العبد والبسطُ المُجيب من الله

وحملُ «من يشاء» على مشيئة العبد لا على مشيئة الله ابتداءً قد تقرّر في فصل «الروح» بدلالة التوازي البلاغي في قوله ﴿اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ (الشورى: ١٣)، إذ عُطف «من ينيب» ــــ وفِعلُ الإنابة من العبد ــــ على «من يشاء»، فدلّ على أنّ المشيئة هنا مشيئةُ العبد المنيب لا مشيئةٌ مفروضة عليه.

فالله يقدر على من يبقى على القدر الأدنى، ويبسط لمن يسعى بمعرفة.

والسؤال الذي تطرحه الآية على نفسها ــــ من هو من يشاء؟ ــــ يُجيب عنه القرآن في موضعٍ آخر إجابةً لا تحتمل اللبس ــــ ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾. فالتقوى هنا ليست خشيةً عاطفيةً فارغة، بل سلوكٌ قائم على معرفة ــــ معرفةِ حدود الله وسننه وعلاقات الأسباب والنتائج في الكون والمجتمع. فمن يعلم أنّ الصدق يبني الثقة والعمل يبني الثروة والعدل يبني المجتمع، ثمّ يقضي أن يتّبع هذا الطريق، يُبسط له رزقه من حيث لا يحتسب، لأنّ قضاءه صار متناغماً مع النظام الربوبي فأنتج قدراً أوسع. وهذا عينُ ما تؤسّسه القاعدة الكبرى للسعي ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ﴾ (النجم: ٣٩ــ٤٠)، فالسعيُ مشيئةُ العبد، والثمرةُ بسطٌ من الله.

والسعي الذي يطلبه القرآن ليس سعياً عمياء بلا توجيه بل سعي مُفكّر مبني على فهم ــــ ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ﴾. فامشوا في مناكبها لا تعني مجرد الحركة الجسدية بل الاستكشاف والبحث والتعلم ــــ فالرزق ليس تحت شجرة واحدة بل متناثر في مناكب الأرض ويتطلب معرفة لمعرفة أماكنه وطرق الوصول إليه. وقوله ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ يُقرر أن الدنيا والآخرة لا يتعارضان في المنهج القرآني ــــ فابتغ تعني اطلب بفهم وتدبير وتخطيط لا بتهور وعشوائية.

وهكذا يتجلى الرزق نموذجاً تطبيقياً حياً على المعادلة الوجودية ــــ قدر أدنى مضمون للجميع كالدابة التي لا تحمل رزقها وبسط مفتوح لمن يقضي بمعرفة متناغمة مع السنن. فمن يستخدم عقله ويسعى بمعرفة يُفعّل البسط ومن يهمل عقله يُترك على قدره. والمسؤولية تبدأ حين يُعطى الإنسان العقل ــــ فالعقل ليس زينة بل أداة القضاء الذي يصنع القدر.

5.8.8 تحليل ﴿كِتَابًا مُّؤَجَّلًا﴾ والموت

وما ينطبق على الرزق ينطبق بالقدر ذاته ـــ بل بأشد وضوحاً ـــ على أعمق قدر يواجهه الإنسان: الموت.

فالقرآن يُميّز بدقة بين الموت بوصفه قدراً، وتوقيته بوصفه قضاءً.

﴿وَنَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ﴾ ـــ فالموت جزء من البنية الوجودية لا حياة بلا نهاية في هذا العالم. وهذا قدر لا يُجادَل فيه ولا يُجاوَز.

لكن توقيت الموت وطريقته ليسا كذلك: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّؤَجَّلًا﴾ ـــ و"المؤجَّل" هنا هو المفتاح. فالعمر ليس رقماً ثابتاً يُكتب عند الولادة ثم يُنتظر، بل هو سعة قابلة للامتداد والانكماش بحسب نمط الحياة، البيئة، السلوك الاجتماعي، العلاج، وحتى درجة الوعي الوجودي.

فـ"الكتاب المؤجَّل" ليس سجلاً مغلقاً يُقرأ من فوق، بل منظومة العوامل الوجودية التي يُطيل بها الإنسان عمره أو يُقصّره ـــ وهي في جوهرها من صُنع قضائه داخل إطار القدر. ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾ ـــ فالكتاب هنا ليس قدراً مسبقاً جامداً، بل سجل تفاعل الإنسان الحي مع السنن.

وبهذا يصبح الموت نفسه ـــ رغم حتميته ـــ نموذجاً على المعادلة الوجودية كاملة: قدر لا مفرّ منه في أصله، وقضاء يصنعه الإنسان في توقيته وطريقته.

5.8.9 مثال تطبيقي ـــ المطر بين القدر والقضاء

ما بنيناه في الفقرات السابقة من معادلة وجودية بين المعرفة والقضاء والقدر ليس مجرد فلسفة مجردة في فضاء النظر بل هو قانون حي يمكن رصده في أبسط ظواهر الكون وأكثرها يومية. ولعل مثال المطر من أوضح الأمثلة التي تُجسّد هذه المعادلة بصورة لا تحتاج إلى تأويل.

فالغيم في جوهره قدر ربوبي ـــ نظام طبيعي مُقدّر لا يمكن أن تمطر بدونه وهو القدر ـــ ويتكوّن وفق سنن فيزيائية وكيميائية محكمة لا تُخرق ولا تُبدّل. فالبخار يصعد والهواء البارد يلتقي به فيتكثّف ويتشكّل الغيم في مساره الذي قدّره الله منذ أن وضع في الأرض والسماوات سننها. ولا يملك الإنسان أن يخلق غيمة من لا شيء ولا أن يُوجد بخاراً حيث لا ماء ولا أن يُبدّل قوانين التكثّف والترسيب ـــ فهذا قدر سابق على فعله ومستقل عن إرادته.

لكن الإنسان لم يكتفِ بالانتظار السلبي لقدره ـــ فدرس سنن تكوّن الغيوم وفهم تركيبها الكيميائي وعرف ما الذي يُحفّز الجزيئات على التجمع والهطول. ثم قضى بهذه المعرفة أن يُدخل في هذا النظام عنصراً جديداً ـــ مواد التلقيح كاليوديد الفضي التي تُوفّر للجزيئات نواة تتجمع حولها فتتسارع عملية الهطول. فأصبح بإمكانه استمطار الغيوم في وقت ومكان محددين لم يكن ليبلغهما لو اكتفى بالانتظار.

فالغيم هنا هو القدر ـــ الإطار الوجودي المُعطى الذي لا يملك الإنسان أن يخلقه ولا أن يُلغيه. والتلقيح هو القضاء الواعي ـــ التفاعل المعرفي مع ذلك الإطار الذي يُفعّله ويستثمره ويوجّهه نحو غاية لم تكن لتتحقق بغير هذا العلم. ولو لم يكن هناك غيم لما نفع التلقيح مهما بلغت المعرفة ـــ فالقضاء لا يعمل في فراغ بل يحتاج قدراً يتفاعل معه. ولو لم يكن هناك علم وتخطيط لما استُمطر الغيم مهما كثُف وتراكم ـــ فالقدر لا يُفعّل نفسه بل يحتاج قضاءً واعياً يُحرّكه.

وفي هذا المثال البسيط تتجلى الدلالة الوجودية كاملة ـــ فالقدر الكوني لا يُلغى بالقضاء بل يُفعّل. والقضاء الواعي يخلق قدراً فاعلاً يتناغم إيجابياً مع مستوى المعرفة العالية ويتفاعل مع القدر الموجود ويستثمره. فكل فعل يقضيه الإنسان يصبح قدراً قائماً لا يُرد ـــ كالكلمة تخرج من الفم فتصبح قدراً في الوجود لا عودة منها. فإن خرجت من معرفة ووعي كانت قدراً

يُحسب له وإن خرجت من جهل وحماقة كانت قدراً يُحسب عليه. والفارق بين الحالتين ليس في طبيعة القدر — فكلاهما قدر صار — بل في مستوى المعرفة التي أنتجته.

وهذا تماماً ما يجعل الإنسان خليفة لا مجرد متلقٍ — فهو لا يُغيّر مشيئة الله بل يستثمر مشيئة الربوبية بوعي وإرادة. والسنن ليست عائقاً أمامه بل مفاتيح في يده — من عرفها فتحت له أبواباً ومن جهلها أُغلقت في وجهه لا ظلماً بل لأن القدر لا يُفعّل إلا بقضاء ولا قضاء بلا معرفة.

5.8.10. تمثيل المحكمة

ولعل ما يُكمل مثال المطر الكوني هو مثال إنساني اجتماعي يُجسّد المعادلة ذاتها في ميدان العلاقات البشرية — وهو المحكمة.

ففي المحكمة، كل ما هو ثابت — وجود القانون، وجود الأطراف، الإطار الإجرائي، قواعد الإثبات — هو القدر. هيكل قانوني مسبق لا تقوم محاكمة خارجه.

وكل ما هو متحرك — المرافعة، جمع الأدلة، التأمل والتمحيص، والحكم النهائي بعد وزن الوقائع — هو القضاء. فعل واعٍ يصدر عن إرادة ومعرفة داخل الإطار الثابت.

وقد يُخطئ القاضي، وقد يُفلت المتهم رغم جرمه، أو يُدان بريء — وكل ذلك من مسؤولية القضاء البشري لا من خلل في القدر، لأن القدر وفّر العدل كنظام، أما تطبيقه فمسؤولية الإرادة الإنسانية.

فالكون كله بهذا المعنى محكمة كبرى — سننه هي القانون، وأفعال الإنسان هي المرافعة، ونتائج حياته هي الحكم. والفارق بين المطر والمحكمة أن المطر يُظهر العلاقة في الظاهرة الكونية، والمحكمة تُظهرها في الفعل الإنساني — وكلاهما وجه واحد للمعادلة ذاتها.

5.8.11 الأمر الإلهي والآلية الوجودية — التنزيه والتنفيذ

بعد أن تكاملت المعادلة الوجودية وتجلّت في تطبيقها القرآني يبقى سؤال فلسفي جوهري لم يُجَب عنه بعد — كيف يتحقق الفعل الإلهي في الوجود؟ وكيف يُجري الله قدره في العالم المادي دون أن يُخلّ ذلك بتنزيهه المطلق؟ فالقرآن يُقرر في آن واحد أن الله فعّال لما يريد وأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ — فكيف يجتمع الفعل المطلق والتنزيه المطلق في آن؟

الجواب القرآني يكشف عن بنية وجودية دقيقة لا تُدرك إلا حين يُتأمل قوله تعالى ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ بعيداً عن الفهم الحرفي الساذج. فهذه الآية لا تعني أن القول نطق ذاتي من الله يشبه نطق البشر ولا أن فيكون فعل مباشر من الذات الإلهية في المادة والزمان — فذلك يتعارض مع التنزيه المطلق الذي قرّره القرآن. بل الآية تستخدم صيغة بلاغية تعبّر عن وحدة النظام الوجودي وسرعته ودقته لا عن المباشرة الذاتية.

فالبنية الوجودية للتكوين تسير على ثلاثة مستويات متمايزة. المستوى الأول هو العلم المطلق الإلهي — فالله عليم بذاته علماً ليس اكتسابياً بل ذاتياً مطلقاً هو عين ذاته. وهذا العلم المطلق يمنح لعالم الأمر — وهو العالم غير المخلوق الذي يسبق الخلق — كل التصورات الممكنة كأمر إلهي جاهز. ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدٌ﴾ — فأمر الله واحد لا يتعدد ولا يتأخر ولا يحتاج إلى مراجعة.

والمستوى الثاني هو القضاء التكويني — وهو لحظة الإذن بإخراج التصور من عالم الأمر إلى عالم التنفيذ. وهذا هو أعلى أنواع القضاء لأنه فعل إبرام الوجود — إتمام الكينونة من العدم. وحين يصدر هذا الإذن لا يتوقف تنفيذه على شيء ولا يُعيقه عائق لأنه صادر عن إرادة لا تُقيّدها أداة ولا تحدّها وسيلة.

والمستوى الثالث هو القدر — وهو فيكون الناتج عن القضاء التكويني. وفيكون ليس فعلاً ذاتياً من الله في المادة بل حدوث عبر آليات وجودية مطيعة سخّرها الله لتنفيذ أمره — كالروح والملائكة والسنن الكونية. فهذه الآليات لا ذات لها مستقلة ولا إرادة خارج مشيئته بل هي وسائل تنفيذ منضبطة تُجري إرادته دون أن تكون جزءاً منها ودون أن تختلط بها. ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ — فالتدبير ينزل من السماء وينفّذ في الأرض ثم يعرج إليه — دورة وجودية محكمة لا تنقطع.

والوحي نموذج حي على هذه البنية الثلاثية — فحين نقول المصحف كلام الله لا نعني أن الحروف خرجت من ذاته المطلقة بل إن الوحي كان أمراً إلهياً من عالم الأمر أنزله جبريل الأمين بوصفه آلية منفّذة فحوّله إلى صيغة بشرية — لغة وكلمات وآيات. ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ — فكما أن جبريل لم يخترع القرآن بل أنزله أميناً فإن الآلية الوجودية لا تخلق الكون بل تنفّذ الأمر الإلهي بدقة مطلقة.

وهذه البنية الثلاثية تُجيب عن سؤال التنزيه إجابة وافية — فالله لا يُباشر التنفيذ الدنيوي في كل تفصيل ولا يختلط بالمادة والزمان والحدث لأن ذلك يتعارض مع علوّه المطلق. لكنه يُجري الوجود عبر آليات قدرية مطيعة تحفظ له التنزيه وتُنجز له التنفيذ في آن. فالقدر ليس فعلاً ذاتياً من الله في كل تفصيل بل نتاج عمل نظام قدري منزّه يعكس إرادته دون أن يختلط بها.

وهذا تماماً ما يجعل الإنسان قادراً على فهم السنن لأنها ثابتة في الآلية ويجعله قادراً على اختبار قضائه لأن النتائج واضحة ويجعله قادراً على الارتقاء بفاعليته لأن النظام مفتوح للتفاعل الواعي. فالكون ليس غيباً مبهماً لا يُفهم بل نظام محكم تُدرك سننه من تدبّر وتُستثمر قوانينه من علم وتُنتج نتائجه من قضى بوعي.

5.8.12 الخاتمة الجامعة — الإنسان خليفة لا مقهور

بدأ هذا الفصل بمشهد حضاري مؤلم — أمة توقفت عن الفعل والبناء وقالت "هذا قدرنا"، وأفراد يواجهون المصائب فيقولون "ما قُدّر سيجري"، وخطاب ديني حوّل مفهوماً أُريد به تحرير الإنسان من الخوف إلى أداة تُجمّد الإرادة وتُبرر القعود. وكان السؤال الضمني الذي افتتح به الفصل: هل هذا ما يقوله القرآن فعلاً؟

والجواب الذي بنيناه طبقة فوق طبقة هو: لا. ليس هذا ما يقوله القرآن — بل العكس تماماً.

فالقدر في القرآن ليس حكماً نهائياً جامداً بل إطار من السنن والموارد والحدود التكوينية وضعه الله ليكون فضاءً للتفاعل والاختيار لا مسرحاً للحتمية والاستسلام. وهذا الإطار لا يُغلق أمام من يسعى بمعرفة بل يتسع له ويتوسع كلما ارتقى قضاؤه — كالغيم الذي لا يمطر وحده حتى يأتي من يعرف كيف يُفعّله، وكالقانون الذي لا يُحقق العدل وحده حتى يأتي من يُحسن المرافعة فيه.

والقضاء في القرآن ليس استسلاماً لما هو مكتوب بل فعل معرفي واعٍ يصدر عن إنسان يرى السنن ويفهم العلاقات ثم يختار بناءً على هذا الفهم. وهو ذو مستويات — من القضاء الواعي المُنتج إلى القضاء الغافل إلى القضاء الانتحاري الوجودي — وفي كل مستوى تظل المسؤولية قائمة، لأن الجهل نفسه كان قابلاً للعلاج والإصرار على الخطأ كسب مسجَّل لا قدر مفروض.

والمعادلة التي كشفها هذا الفصل صريحة لا تحتمل اللبس:

المعرفة ← تُنتج ← القضاء ← يُنتج ← القدر

فمن قالت "هذا قدرنا" وتوقفت، لم تقرأ قدرها صحيحاً — بل قرأت نتيجة قضائها الماضي وظنّتها سقفاً لا أرضاً. والقدر الذي تعيشه أي أمة ليس حكماً إلهياً مسبقاً بل مرآة كاشفة لمستوى معرفتها — من أراد أن يقرأ حضارة فلينظر إلى قدرها، ومن أراد أن يُغيّر قدره فليبدأ بمعرفته.

والله في هذه المنظومة لا يُباشر التنفيذ في كل تفصيل بل يُجري الوجود عبر آليات قدرية مطيعة تحفظ له التنزيه وتُنجز له التنفيذ — فالسنن ثابتة يُدركها من تدبّر، والنتائج واضحة يُختبرها من قضى، والنظام مفتوح يرتقي فيه من علم. وفوق كل هذا يبقى الأصل الأعلى الذي تنبثق منه المعادلة كلها — الله بعلمه المطلق يقضي ما شاء أن يكون قدراً لا يعلو فوقه قدر، والإنسان يسير على النسبة ذاتها لكن في حدود ما أُوتي من معرفة.

فالإيمان بالقضاء والقدر في فهمه القرآني الأصيل ليس دعوة إلى الاستسلام بل نداء إلى الفهم ثم الاجتهاد ثم الارتقاء — ليس سكوناً أمام الواقع بل مسؤولية صنعه. ومن جمع هذين الفهمين أدرك أن الله لم يخلق الإنسان عبداً مقهوراً يتلقى ما كُتب له، بل خليفة عاقلاً يحمل أمانة الوجود ويؤدّيها بقضاء نابع من معرفة ومتناغم مع سنن الله في الأرض والسماوات.

فالخليفة لا يُخلَق، بل يُصنع — بمعرفته، باختياره، وبقضائه في مدار القدر.

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾

فهذا التفضيل ليس منحة مجانية بلا مقابل — بل تكليف بالفعل والمعرفة والارتقاء. وهو ما يجعل كل قضاء نابع من معرفة عبادة، وكل ارتقاء في الفهم تكريماً لهذه الأمانة التي حملها الإنسان دون سائر الموجودات.

5.9 "الوصية أولاً في الميراث: نظام قرآني لنقل الثروة"

5.9.1 تمهيد: بين الإرادة البشرية وضمان الحق الإلهي

هذا البحث لا يهدف إلى تفصيل جميع أحكام الفرائض والنصب والحالات، بل يهدف إلى إثبات مبدأ واحد محوري: أن الوصية هي الأصل في نقل الثروة، وأن الفرائض استثناء تكميلي، وأن هذا المبدأ محكم غير منسوخ.

ليس نقل الثروة بعد الموت مجرّد انتقالٍ مادي لملكية من يدٍ إلى أخرى، بل هو امتحانٌ وجودي لكيفية استمرار المسؤولية الأخلاقية خارج حدود الحياة ذاتها. فالإنسان، حين يُدرك أن أجله قد دنا، يقف على مفترقٍ بين حريته في التصرّف بما ملّكه الله، وبين التزامه بتحقيق العدل الذي لا ينقطع بموته. وجاء التشريع القرآني في باب الأموال والمواريث قائمًا على ثلاثة أركان: العدل، ورعاية الضعف، ومنع أكل الحقوق، ولم يُبنَ على جداول حسابية مجرّدة، بل على منهج متكامل يبدأ بالأصل العام ثم يُفصّل عند الحاجة.

ومن أعظم مواطن الخلل في الفهم الشائع: فصل آيات الوصية عن سياقها، وفصل الفرائض عن مقصدها، وتغيير المخاطَب القرآني بغير نص. فكثيرًا ما يُفهم نظام الميراث كأنه مجموعة أنصبة ثابتة نسخت كل حرية إنسانية، بينما يغفل أن الأصل القرآني هو الوصية — حقٌّ على المتقين — وأن الفرائض جاءت لتنظيم حالة خاصة، لا لإلغاء المبدأ.

وتقوم هذه الدراسة على إعادة بناء الفهم القرآني لمسألة الوصية والإرث، فتضبط أوّلاً مصطلحات النصّ ضبطًا لغويًا ونصيًا، كـ«الذُّرِّيَّة» و«الذُّرِّيَّة الضُّعَفَاء» و«القول السديد»، إذ عليها يدور الحكم كلّه. ثم تتتبّع السياق التشريعي دون اجتزاء، وخاصةً في سورة النساء من الآية السابعة إلى العاشرة، لأنّ فصل الآية عن جوارها هو أصل ما وقع من الخلل. ومن ذلك يتبيّن من هو المخاطَب الحقيقي في هذه الآيات، وهو الوالد أو القريب الكبير صاحب حقّ هندسة الوصية، الذي قد تكون صفته الجدَّ المورّث حين يكون من خلفه ذريةٌ ضعاف، لا الأوصياء ولا الحكّام. وينتهي ذلك كلّه إلى إثبات أنّ الذرية الضعاف — أي أحفاد الجدّ من ابنه المتوفى — لهم حقٌّ ماليٌّ واجب في تركة الجدّ، سواء بالوصية أو بالفرائض إن لم يكن هناك حاجب، بنصّ القرآن وسياقه.

ولذلك قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 180). وهذه الآية ليست منسوخة، بل هي ركنٌ أصيل من كتاب الإيمان الذي خُوطِب به "الذين آمنوا"، أي المؤمنون برسالة محمد ﷺ. فـ"الإيمان" في سياقه الرسالي ليس شعورًا مجردًا، بل حزمةً متكاملة من المعطيات التشريعية التي تشكّل هوية هذا الإيمان، ومنها الصيام والقتال والوصية والقصاص في القتلى. وكل أمرٍ جاء بصيغة "كُتِبَ عَلَيْكُمْ" أو "يا أيها الذين آمنوا" هو جزءٌ من هذا الكتاب الإلهي المُنزَّل، لا يجوز نسخه لأنه يُحقّق جوهر الرسالة الخاتمة.

وهذا يتجلى بوضوح في سورة النساء، التي تُعدّ من أبرز السور التي استحدثت تشريعاتٍ لم تكن في الرسالات السابقة، كأحكام الميراث والنكاح وولاية النساء ورعاية اليتامى. وقد جاءت هذه السورة لتُكمل النظام الاجتماعي للرسالة الخاتمة لا لتنسخ أصوله، فآيات الوصية والتفصيل في سورة النساء (7–10) ليست سوى توضيحٍ وتكملةٍ لأصلٍ ثابت في كتاب الإيمان، لا نسخًا له ولا إلغاءً. وهكذا يبقى النظام القرآني متكاملاً: حريةٌ مسؤولة في الوصية، وضمانٌ عادل في الفرائض، وكلّ ذلك تحت سقف التقوى والقول السديد.

5.9.2 الأساس التركيبي والدلالي لآية الوصية

معنى "كُتب عليكم" بوصفه حكمًا مركبًا لا توجيهًا أخلاقيًا

افتتاح الآية بصيغة "كُتب عليكم" يضعنا أمام مستوى تشريعي محكم لا أمام مجرد توجيه أخلاقي أو نصيحة عامة. فالأصل اللغوي لمادة "كتب" يدل على الجمع والضمّ والتنسيق، كما تُضم الحروف لتكوين كلمة، وتُضم الكلمات لتشكيل جملة ذات معنى متكامل. وعندما يرد هذا الفعل في السياق القرآني بصيغة الإلزام، فإنه يدل على تقرير حكم ذي بنية مركبة، له عناصره ومراحله وآثاره، وليس بندًا منفصلًا أو فكرة مجتزأة. فـ"كُتب عليكم" تفيد أن ما سيأتي ليس خيارًا أخلاقيًا يُترك لتقدير الأفراد، بل نظامًا متكاملاً يتضمن تقرير الأصل، وتحديد ظرفه، وبيان حدوده، وما يترتب عليه من نتائج لاحقة. ومن هنا ينبغي التعامل مع آية الوصية بوصفها تأسيسًا لحكم ذي طبقات، لا عبارة موجزة تُفهم بمعزل عن تفصيلها الزمني والتشريعي في مواضع أخرى.

التحليل النحوي لعبارة "إذا حضر أحدكم الموت" وتقديم الفاعل

الآية لم تقل "إذا حضره الموت"، بل قالت "إذا حضر أحدكم الموت". وهذا الاختيار التركيبي ليس تفصيلًا لغويًا عابرًا، بل هو محدد أساسي لفهم هوية المخاطَب. في هذا التركيب يكون "أحدكم" هو الفاعل مرفوعًا، ويكون "الموت" مفعولًا به منصوبًا. الفاعل في العربية هو مركز الفعل ومنطلقة، وهو الطرف الذي يُنسب إليه الحضور. وعندما نقول في الاستعمال العربي "حضر فلانٌ الأمرَ" فإن المعنى أنه بلغ مرحلة الدخول في زمن الحدث، لا أن الحدث باغته بلا إدراك. نحن نقول "حضرتُ المجلس" و"حضرتُ الواقعة" بمعنى دخلتُ زمنها وكنت واعيًا بها. وبناءً على ذلك، فإن الآية تخاطب إنسانًا حاضر الإدراك عند دنو الأجل، لا ورثة يتصرفون بعد موته، ولا حالة موت مفاجئ لا يملك صاحبها فيها وعيًا أو قرارًا. هذا التقديم للفاعل يرسّخ أن التكليف بالوصية متوجه إلى المحتضر نفسه، بصفته صاحب الأهلية والقرار.

الدلالة السننية لـ "إذا" مقابل "إن"

التمييز بين "إذا" و"إن" في العربية دقيق ومؤثر في توجيه المعنى. "إن" تستعمل غالبًا لما يحتمل الوقوع أو قد يقع وقد لا يقع، أما "إذا" فتستعمل لما يُتوقَّع وقوعه على وجه السنن الجارية المتكررة. وعندما تأتي "إذا" متعلقة بفعل "حضر" لا بفعل "مات"، فإنها تشير إلى حالة احتضار ممتدة يمكن إدراكها والاستعداد لها، لا إلى موت فجائي عابر. بهذا الاختيار تنتقل الآية من توصيف حالة استثنائية إلى توصيف حالة سننية عامة، هي بلوغ الإنسان مرحلة من العمر أو الضعف يُدرِك فيها دنو أجله ويتهيأ لما بعده. هذه الدلالة تجعل الخطاب أقرب إلى من بلغ مبلغ الوالد أو القريب الكبير في السن، لا إلى حالة شاب في مقتبل العمر له والدان قائمَان عليه. وبهذا تتشكل بيئة دلالية تجعل المخاطَب هو الجيل المتقدم الذي يملك القرار في ماله عند حضور أجله.

إعادة قراءة "الوصية للوالدين" من جهة اللام ودلالة الاختصاص

النص لم يقل "المال للوالدين"، ولم يقل "الوصية بالمال للوالدين"، بل قال "الوصية للوالدين والأقربين". والوصية في أصلها مصدر يدل على فعل الإيصاء نفسه، أي إنشاء العهد والقرار. أما اللام في العربية فهي متعددة الدلالات، ولا تنحصر في معنى التمليك المادي، بل قد تفيد الاختصاص أو الاستحقاق أو ثبوت الحق. وعندما تُقرأ الآية في ضوء التحليل السابق، يظهر أن تقرير "الوصية للوالدين" لا يلزم منه حصر المعنى في تمليك مباشر، بل يمكن أن يدل على أن حق الإيصاء ثابت في دائرة الوالدين والأقربين عند حضور الموت، وأن هذا الحق لا يُنتزع منهم ولا يُصادر بسبب الضعف أو الكِبَر. فالسياق يتحدث عن لحظة وعي وقرار، لا عن قسمة تركة بعد الوفاة، مما يجعل معنى الاختصاص بالحق في إنشاء الوصية معنى متسقًا مع البنية العامة للآية.

النتيجة: المخاطَب هو المحتضر الواعي، والوصية حق سابق على توزيع التركة

بناءً على ما تقدم من تحليل للصيغة التشريعية، والتركيب النحوي، والدلالة الزمنية، ومعنى اللام في "للوالدين"، يتضح أن الخطاب متوجه إلى المحتضر الواعي الذي بلغ مرحلة حضور الموت، وأن الوصية حق مقرر له في هذه اللحظة، سابق زمنيًا وتشريعيًا على مرحلة توزيع التركة بعد الوفاة. فالآية تؤسس لحق في زمن الحياة عند دنو الأجل، بينما تأتي آيات المواريث لاحقًا لتنظم ما يبقى من المال بعد انقضاء هذا الحق وانتهاء حياة الموصي. وبهذا يصبح التفريق بين مرحلتين — مرحلة الإيصاء في حال الاحتضار، ومرحلة القسمة بعد الوفاة — تفريقًا مستندًا إلى اللغة ذاتها، لا مفروضًا من خارج النص.

5.9.3 التأسيس اللغوي: ضبط المصطلحات الجوهرية في آيات المواريث (النساء: 7–10)

لفهم الآيات القرآنية في باب الوصية والميراث فهمًا سليمًا، لا بد من الرجوع إلى دلالات الكلمات في أصل اللغة، إذ إن القرآن نزل بلسان عربي مبين، ولا يُفهم حقه إلا على ضوء معانيه اللغوية الأصلية. ومن أبرز هذه المصطلحات:

الذُّرِّيَّة:

مشتقة من "الذَّرّ" — وهو ما يتناثر من الغبار أو النمل الصغير — وتُطلَق على النسل الذي ينتشر ويتفرّق من أصلٍ واحد، تشبيهًا بكثرة الذرّ وانتشاره في الأرض. ولذلك لا يُقال للابن المباشر وحده "ذرية" في السياق القرآني التام، لأن مفهوم الذرية يفترض استمراريةً نسليةً تتجاوز الجيل الأول، أي أن يتحقّق الامتداد عبر الأحفاد فما دونهم. والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ﴾ (الصافات: 77)، فإن "البقاء" هنا لا يُراد به الابن وحده، بل النسل المتفرّق المستمر الذي يحمل استخلاف الإنسان في الأرض.

وإذا تتبعنا دقة التعبير القرآني، نجد أن الله سبحانه حين يذكر الابن أو الحفيد المباشر، لا يستخدم لفظ "الذرية"، بل يسمّيه باسمه؛ كما في قوله: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ﴾، ثم يقول بعدها مباشرة: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ﴾ (الأنعام: 84). فلو كان إسحاق ويعقوب يُعتبران "من ذريته" بالمعنى الذي يشمل الجيل الأول، لقيل: "ومن ذريته إسحاق ويعقوب". لكن القرآن يفرّق بين الهبة المباشرة (الأبناء والأحفاد القريبين) والامتداد البعيد (الذرية المنتشرة)، مما يؤكد أن الذرية — بمعناها التام — لا تتحقّق إلا حين يوجد من يلي الابن، فيتحقّق التشبيه القرآني بالذرّ: كثرةً، انتشارًا، واستمرارًا.

الذُّرِّيَّة الضِّعَفَاء:

هم الذرية اليتامى، أي أحفاد الجد من أبن متوفيّ، وقد جمعوا بين أسباب الضعف الثلاثة: اليُتم (فقد الأب)، والصغر، والعجز عن إدارة المال. ووصفهم بالضعف ليس تجريحًا، بل تأكيدًا على وجوب رعايتهم، لأنهم أقرب القرباء الذين قد يُنسَون عند القسمة.

النَّصِيب:

في أصل اللغة، النصيب هو ما يأتي الإنسان يسراً دون كدٍّ قاسٍ أو جهد مُجهِد، واقعٌ حاضر مشاهَد مرتبط بالحال لا بالمستقبل. ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ أي ما يأتيك من الدنيا ميسوراً دون إرهاق النفس في طلبه. وكذلك قوله: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾ إذ لا يُشير إلى الكسب المُجهِد بل إلى الواقع الحالي الملموس لكل منهما.

وعلى هذا، فقوله تعالى: ﴿نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ (النساء: 7) يعني أن لكل وارث حصة واقعية حاضرة معلومة القدر، مشاهَدة في الحال، لا تُترك للتأويل أو التصرف العشوائي بعد وفاة المورّث. فالمورّث حين يوصي يرى أمامه واقعاً مشاهَداً — هذا ابنه الغني وهذا حفيده اليتيم — فيُقدّر لكل منهم نصيباً يناسب حاله الحاضر، مرناً بحسب الحاجة والحال، لا جدولاً حسابياً جامداً. وهذا التحديد يشمل الذكور والإناث على حدٍّ سواء، ويأتي ضماناً موثقاً يحمي الحق دون أن يُلغي حرية المورّث في الوصية حين يُدرك أجله.

الحَظّ:

في أصل اللغة، لا يقتصر "الحظ" على الحصة أو النصيب المادي، بل يحمل دلالة التصويب والرشد الذي يؤدي إلى نهايةٍ موفَّقة. وهو يشير إلى سلوك طريقٍ مدروسٍ، مبنيٍّ على رؤية صائبة، تثمر نتائج سليمة في المستقبل. ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ (فصلت: 35)، أي من كان اجتهاده موصولًا بالحق، فكان عمله مثمرًا لا عبثيًّا. ولذلك، فإن "الحظ" في السياق القرآني يتجاوز البُعد الكمي إلى البُعد التوجيهي الأخلاقي، الذي يضمن أن التصرف — حتى في التقسيم المالي — لا يكون عشوائيًّا، بل مصحوبًا برؤية تحقق العدل في آثاره المستقبلية.

فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ:

"الرّزق" في اللغة يدل على ما يُنفَق مما يعود بالنفع دون إسراف، وغالبًا ما يرتبط بالطعام أو النفقة الأساسية. والأمر هنا بالأرزاق لا يعني العطاء الاختياري المحض، بل الإعطاء الذي يُقرّه العرف ويُلزم به الضمير، تأكيداً على أن المال وسيلة للتواصل الاجتماعي لا للانفصال، وأن حضور القسمة حق يستوجب الاعتراف لا التجاهل.

مِنْ خَلْفِهِمْ:

عبارة "من خلفهم" لا تعني البُعد الزمني أو البُعد المكاني، بل الالتصاق النسبي القريب. فهي تشير إلى من هم أقرب الأقربين بعد المخاطَب، أي أبناؤه ثم أحفاده. والضمير في "خلفهم" يعود على المخاطَبين في الآية (وهم الكبار من الآباء أو الأجداد)، فلا يُفهم منه أن الذرية الضعاف هم في أجيال بعيدة، بل هم من لحمهم ودمهم، ملاصقون لهم في النسب.

أَمْوَالَ الْيَتَامَى:

هذه الصيغة تدل على ملكية ثابتة لليتامى، لا على صدقة أو عطية. فـ"أموال اليتامى" هي ما يخصّهم من حق أبيهم المتوفى، ومما أُوصي لهم به من جدّهم. وليس في العبارة أي غموض: المال مالهم، والظلم هو أكله دون حق. أي حقهم من الوصية وحقهم مما ترك أباهم المتوفي.

ظُلْمًا:

في سياق الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا...﴾، فإن "الظلم" هنا لا يعني مجرد الخطأ، بل الانحراف عن نور الله، أي مخالفة كتابه الذي بيّن حقوق الضعفاء. فمن عرَض عن هذا النور، سار في ظلمات الهوى، فكان أكله للمال ظلمًا حقيقيًّا، لا مجرد تصرّف خاطئ.

بهذا الضبط اللغوي، يتبين أن الآيات (7–10) من سورة النساء ليست تشريعات متناثرة، بل نسيجًا مفاهيميًّا مترابطًا، يُعيد ترتيب العلاقة بين المال، الأخلاق، والمسؤولية، في إطار من العدل الإلهي الذي لا يغفل عن أضعف عضو في المجتمع.

5.9.4 الآية المحكمة — أصل الوصية

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾

(البقرة: 180)

هذه الآية تُعلن صراحةً أن الوصية هي الأصل في نقل الثروة، وهي موجّهة لمن بلغ مرحلة حضور الموت — الوالد أو القريب الكبير — لا لورثته أو ولي أمر.

واللام في "لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ" ليست لام تمليك بل لام اختصاص وحق، كما نقول "المعاينة للطبيب" أي أن المعاينة من اختصاصه وهو صاحبها لا المريض. فكذلك معنى الآية: حق هندسة الوصية وصياغتها مخصوص بالموصي نفسه، لا يحق لوارث أن يُملي عليه وصيته أو يتدخل في تشكيلها، مهما كان سنّه أو ضعفه. أما من تصل إليهم ثمرة هذه الوصية فيُحدده الموصي بإرادته الحرة وفق المعروف.

وكلمة "بِالْمَعْرُوفِ" لا تقتصر على العدل في مضمون الوصية — أي أن يُوزّع الموصي بما يراعي الحاجة والحال لا الهوى، دون اشتراط مساواة مطلقة — بل تمتد لتشمل صحة الشكل وآلية التوثيق، أي أن تُكتب الوصية وتُحفظ بالطريقة المعروفة المعتمدة في المجتمع، حتى لا يُطعن فيها بعد الوفاة ولا يسهل تبديلها. وقد بيّن القرآن هذه الآلية تفصيلاً في سورة المائدة حين عالج حالة الموصي في السفر، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ (المائدة: 106)، وجاءت الآية 107 لتُنظّم آلية الطعن في الشهادة وإعادة التحقق. فالقرآن لم يكتفِ بالأمر بالوصية، بل وضع نظاماً متكاملاً لحمايتها من التلاعب، يتكيف مع ظروف الإقامة والسفر على حدٍّ سواء. وهكذا يجمع "بِالْمَعْرُوفِ" بُعدين لا يمكن الفصل بينهما: العدل في التوزيع، والصحة في التوثيق، لأن الوصية غير الموثقة عرضة للضياع، والوصية غير العادلة عرضة للطعن، وكلتاهما تُفضي إلى ضياع حق من لا يملك إلا ما خلّفه له الميت.

وختام الآية بقوله: "حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ" يؤكد أن الوصية ليست خياراً بين القبول والرفض، بل واجبٌ أصيل على من آمن بالله والرسول يدخل في حزمة الإيمان التشريعي. ولم يختم الله بـ"المؤمنين" أو "المسلمين"، بل بـ"المتقين" تحديداً، لأن التقوى هي الوازع الداخلي الذي يجعل الإنسان يؤدي ما عليه حتى حين لا يُراقبه أحد — وهو ما تحتاجه الوصية بالضبط، إذ تُكتب في لحظة ضعف وقرب من الموت، حيث قد يكون الموصي محاطاً بمن يطمع في ماله أو يضغط على إرادته.

ويأتي تأكيدٌ مباشر على أن هذه الآية لم تُنسخ في قوله تعالى بعدها مباشرةً: ﴿فَمَن بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: 181). فالتحذير من التبديل بعد السماع يفترض أن الوصية قائمة واجبة النفاذ، وأن الموصي لا يتحمل جريرة من يُبدّلها بعد موته، إذ تقع المسؤولية كاملةً على المتنفّذين — وغالباً هم الأبناء أو الورثة.

ويُكمل السياق توجيهاً رحيماً للموصي نفسه فيقول: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (البقرة: 182). فالموصي — خاصة إذا كان كبير السن — قد يحتاج إلى ناصح أمين يُرشده إلى العدل، خشية أن يخلط أو يميل دون قصد. فمن ساعده على الإصلاح فلا إثم عليه، بل أجره عند الله

5.9.5 دفع دعوى النسخ: الوصية محكمة لا منسوخة

لقد شاع في الخطاب الفقهي التقليدي القول بأن آية الوصية في سورة البقرة (180) منسوخة بآيات الميراث في سورة النساء، وأن حديث "لا وصية لوارث" قد أسقط وجوب الوصية نهائيًا. لكن هذه الدعوى تصطدم بحقائق نصية ومنهجية لا يمكن تجاوزها، وتُفضي إلى تناقضات وجودية في فهم التشريع القرآني.

أولاً: استحالة نسخ ما هو من كتاب الإيمان

آية الوصية لم تأتِ في سياق عابر، بل وردت ضمن خطاب مباشر للمؤمنين بصيغة "كُتِبَ عَلَيْكُمْ"، وهي ذات الصيغة التي فُرض بها الصيام والقصاص. فإذا كان الصيام والقصاص محكمين لأنهما من أركان الإيمان، فكيف يُنسخ ما جاء بنفس الصيغة ونفس السياق؟ إن القول بنسخ الوصية يعني أن جزءًا من كتاب الإيمان — الذي خُوطب به "الذين آمنوا" بوصفهم أمة محمد ﷺ — قد أُلغي، وهذا يناقض استقرار الشريعة الخاتمة.

ثانيًا: الآيات اللاحقة تُثبت بقاء الوصية

لو كانت آية الوصية منسوخة، لما جاء بعدها مباشرة قوله تعالى: ﴿فَمَن بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾ (البقرة: 181). فالتحذير من تبديل الوصية بعد سماعها يفترض بقاءها وتنفيذها، لا إلغاءها. ثم يأتي قوله: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة: 182)، وهو توجيه واضح لمن يُعين الموصي على تحقيق العدل في وصيته — فكيف يُعان على شيء منسوخ؟

ثالثاً: آيتا المائدة: الدليل القرآني على بقاء نظام الوصية

ولعل أبلغ دليل على أن الوصية نظام قرآني حي لم يُنسخ ما جاء في سورة المائدة من تشريع مفصّل لآلية توثيقها وحمايتها، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُم مُّصِيبَةُ الْمَوْتِ﴾ (المائدة: 106). ثم جاءت الآية 107 لتُنظّم آلية الطعن في الشهادة وإعادة التحقق إن ظهر تواطؤ أو خيانة.

وفي هاتين الآيتين جملة من الدلالات الجوهرية التي تُعزز مبنى هذا البحث. فافتتاح الآية بـ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ هو ذات الصيغة التشريعية التي جاءت في آية الوصية بالبقرة، مما يؤكد أن الوصية لا تزال في منظومة الإيمان التشريعي الفعّال، لا في زمرة الأحكام المنسوخة. ثم إن الآية تُعيد صياغة شرط "إذا حضر أحدكم الموت" بنفس التركيب الذي جاء في البقرة، وهذا التوازي اللفظي ليس مصادفةً، بل هو تأكيد قرآني على استمرار الخطاب ذاته وامتداد الحكم ذاته. ويزيد الأمر وضوحًا أن القرآن لم يكتفِ بالأمر بالوصية بل شرّع لها نظام إثبات وشهادة متكاملًا يتكيّف مع ظروف الإقامة والسفر على حدٍّ سواء — شاهدان عدلان من المسلمين في الحضر، أو من غيرهم عند الضرورة في السفر — ولا يُشرَّع لنظام منسوخ. ثم إن الآية 107 وضعت آلية قضائية للطعن في الشهادة وإعادة التحقق إن ثبت التواطؤ، وهذا يعني أن القرآن توقّع النزاع حول الوصية وأسّس له، أي أنه يعدّها واقعة نافذة تستحق الحماية القانونية، لا حكماً منتهياً لا أثر له.

وبهذا تكون آيتا المائدة شاهدَين قرآنيَّين مستقلَّين على أن نظام الوصية باقٍ محكم، وأن دعوى النسخ تصطدم ليس فقط بآيات البقرة والنساء، بل بتشريع مفصّل جاء في سورة ثالثة يُنظّم كيفية توثيق الوصية وحمايتها وإنفاذها.

رابعاً: آيات سورة النساء (7–12) كلها تفصيل، لا نسخ

ليس صحيحًا أن آيات النساء "نسخَت" آية البقرة، بل الصحيح أن الآيات من 7 إلى 12 في سورة النساء جاءت جميعها لتُفصّل أصل الوصية، لا لتُلغيه. فالآيات 7–10 تُعلّم المورِّث كيف يوصي: من يُراعي، وكيف يُوزّع، وماذا يتجنّب؛ والآيتان 11–12 تعالجان حالة خاصة، هي من مات فجأة دون وصية، فتدخل الحكمة الإلهية لتُوصي عنه.

خامساً: الدليل على أن كل هذه الآيات تكمل الأصل هو قول الله في نفس سياق الفرائض، حيث تتكرر عبارة "من بعد وصية" أربع مرات في آيتين متتاليتين مع تنوّع الضمائر والأفعال: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ﴾ و﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِينَ بِهَآ﴾ و﴿مِّنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ تُوصُونَ بِهَآ﴾ و﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ﴾ (النساء: 11-12).

وهنا تبرز دلالات لغوية متضافرة لا يجوز إغفالها. فأولها أن "وصية" جاءت نكرةً لا معرفةً في الآيات الأربع، بخلاف آية البقرة التي قال فيها ﴿الۡوَصِيَّةُ﴾ بالتعريف. ولو أراد القرآن الإحالة إلى الوصية الرسمية الكاملة لقال "من بعد الوصية"، لكنه قال "من بعد وصيةٍ" بالتنكير، وهذا يدل على أنها وصية جزئية ناقصة لا نظام نقل الثروة بكماله.

وثانيها أن الفعل المضارع المتكرر في الآيات الأربع، سواء أكان يُوصِي أم يُوصِينَ أم تُوصُونَ أم يُوصَىٰ، يفيد الآنية والحدوث المباشر. وهذا يكشف أن هذه الوصية لم تكن وثيقة مكتوبة موثّقة يُعدّها صاحبها بنفسه كما في آية البقرة، بل هي كلام منطوق يُلفظ في لحظة الاحتضار أمام سامع يتلقّاه.

وثالثها وهو الأعمق، أن عبارة "يوصي بها" لا تصف الموصي وحده بل تصف انتقال الأمانة إلى السامع. فالضمير "بها" يعود على "وصية"، أي أن المحتضر أوصى بها إلى غيره، فانتقلت من فمه إلى أذن السامع الذي أصبح وصياً يحمل هذه الأمانة على عاتقه. وهذا يختلف جوهرياً عن آية البقرة، إذ الوصية فيها مسؤولية مباشرة يتحملها صاحب المال بنفسه يكتبها ويُعدّها ويُوثّقها دون وسيط. أما في آيات الفرائض فالوصية ناقصة غير مكتملة، لُفظت شفهياً وانتقلت بعهدة السامع الذي غدا مسؤولاً عن تنفيذها. ولهذا جاء قوله ﴿غَيۡرَ مُضَآرّٖ﴾ تحذيراً لهذا الوصي السامع من أن يُلحق الضرر بمن أُوصي عليهم، لأنه حمل أمانة لا يجوز له التفريط فيها.

وبهذا يتضح أن النص يبني منظومة اجتماعية متكاملة من ثلاثة أطراف لا يُغني أحدها عن الآخر. الطرف الأول هو الموصي المحتضر الذي يُلفظ بما يستذكره من حقوق. والطرف الثاني هو الوصي السامع الذي يحمل الأمانة وينقلها ويتحمل مسؤوليتها. والطرف الثالث هي الفرائض الإلهية التي تضمن ما لم تُغطِّه هذه الوصية الناقصة من حقوق الورثة.

وعلى هذا يتجلى الفرق الجوهري بين المستويين في التشريع القرآني. ففي آية البقرة 180 الموصي يُدرك أجله وهو شيخ كبير فيكتب وصيته الرسمية الكاملة بنفسه، وهو صاحب الفعل والمسؤولية المباشرة، والوصية فيها معرّفة لأنها نظام كامل. أما في آيات النساء 11-12 فالمتوفى شاب أو رجل فاجأه الموت ولم يتثنَّ له أن يُنشئ وصيته الرسمية، فإن أدركه الموت على عتبته تمكّن من أن يُلفظ بوصية جزئية ناقصة تنتقل بعهدة السامع، وإن لم يتمكّن من ذلك تدخّلت الفرائض الإلهية لتُوصي عنه. والوصية فيها منكّرة لأنها ليست نظاماً كاملاً بل استدراك جزئي.

فلو كانت الوصية منسوخة لما ذُكرت لا كاملةً ولا جزئيةً كشرط مقدّم على تطبيق الفرائض. بل إن تكرارها أربع مرات في آيتين مع هذا التنوّع اللغوي الدقيق في الضمائر والأفعال يؤكد أن الوصية بمستوييها هي الأصل، والفرائض تُطبَّق على ما تبقّى بعدهما أو على الكل إذا لم توجد وصية من أي مستوى.

سادساً: سورة النساء سورة استحداث، لا نسخ

لفهم تسمية هذه السورة لا بدّ من الوقوف عند دلالة اسمها، فلفظ «النساء» في القرآن ليس جمعاً اعتباطياً لـ«امرأة»، بل اسمٌ دالٌّ على وظيفة مسمّاه كسائر أسماء القرآن. فهو مأخوذ من «نسأ» الذي يدور معناه على التأخير والإمهال والاستجداد، ومنه «النَّسيء» للتأخير، ويقال «نُسئت المرأة» إذا تأخّر حيضها لمبدأ الحمل. فالأنوثة في بنيتها الوظيفية محلّ التأخّر والاستقبال والاحتواء — تستقبل وتحمل وتُمهِل حتى يكتمل ما فيها — في مقابل «الرجال» المأخوذ من السير على الأرجل والترحّل والسعي، أي الحركة والمبادرة الميدانية. فالمقابلة بين «رجال» و«نساء» مقابلةٌ وظيفية اجتماعية لا مجرّد تمييزٍ بيولوجي،

وكلٌّ من اللفظين يحمل في جذره دلالة الدور الذي يقوم به مسمّاه. وهذه الدلالة الوظيفية ـــ التأخّر والاستجداد ـــ هي مفتاح فهم تسمية السورة، فقد جاءت سورة النساء محلّاً للتشريع الاجتماعي المؤخَّر المستجدّ في الرسالة الخاتمة، كأحكام الميراث والنكاح وولاية النساء ورعاية اليتامى، ممّا لم يكن مفصّلاً في الرسالات قبلها. فهي سورة استحداثٍ تشريعيّ بطبيعتها، تستجدّ على البشر أحكاماً اجتماعية تُكمل النظام الاجتماعي للرسالة الخاتمة، واسمها شاهدٌ على وظيفتها. فكيف يُعقل أن يُنسَخ أصلٌ ثابت في كتاب الإيمان من سورة البقرة بآياتٍ جاءت تستجدّ التفصيل وتُكمل البناء؟ إنّ الاستحداث لا يعني الإلغاء، بل يعني التكميل والتوضيح.

سابعاً: "لا وصية لوارث" ليس نسخًا للآية

أما الاستناد إلى حديث "لا وصية لوارث" لإثبات النسخ، فهو استدلال مضطرب نابع من سوء فهم الآية قبل سوء فهم الحديث. فالذي أوقع الفقهاء التقليديين في الإشكال هو أنهم فهموا اللام في ﴿الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ على أنها لام تمليك، أي أن المال يُعطى للوالدين، فأشكل عليهم الحديث، فقالوا: إذن الحديث ينسخ الآية أو يقيّدها.

لكن اللام هنا ليست لام تمليك، بل لام اختصاص وحق، كما في قولنا "المعاينة للطبيب"، أي أن المعاينة من اختصاص الطبيب وهو المعاين لا المريض. فكذلك "الوصية للوالدين والأقربين" معناها أن هندسة الوصية وصياغتها حق مخصوص بالموصي نفسه، لا يجوز لغيره أن يملأها أو يتدخل في تشكيلها.

وعندئذٍ يصبح الحديث "لا وصية لوارث" متوافقاً تماماً مع الآية لا معارضاً لها، بل هو وجهها الآخر؛ فالآية تُثبت أن الحق في صياغة الوصية للموصي، والحديث ينفي أن يكون للوارث حق في صياغتها أو إملائها أو التدخل في تشكيلها. وكلاهما يحمي شيئاً واحداً هو إرادة المحتضر من التلاعب والاستغلال.

فالخطأ تسلسل من أوّله: خطأٌ في فهم الكتاب أورث خطأً في فهم التفصيل، وخطأٌ في فهم التفصيل أورث خطأً في فهم اللام، وعن ذلك كلّه نشأ الخطأ في فهم الحديث، فكانت دعوى النسخ آخر ثمراته.

ثامناً: النسخ يحتاج إلى دليل قاطع، ولا دليل

الأصل في الأحكام القرآنية البقاء، لا النسخ، ولا يُدّعى النسخ إلا بدليل صريح لا لبس فيه. ولا يوجد في القرآن آية واحدة تقول: "نُسخت الوصية"، ولا في السنة الصحيحة ما يُثبت ذلك بيقين. بل إن الآيات تتكامل: الوصية للتوجيه الأخلاقي المسبق، والفرائض للضمان القانوني اللاحق. وهذا التكامل هو عين الحكمة الإلهية، لا التناقض.

تاسعاً: الإجماع الفقهي لا يُلزم النص القرآني

قد يُقال: إن الإجماع قد انعقد على نسخ الوصية. لكن الإجماع ـــ مهما بلغ ـــ لا يُقدَّم على النص القرآني الصريح، ولا يُلغي ما ثبت بقوله: "حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ". فالإجماع اجتهادٌ بشري، قد يُصيب وقد يُخطئ، والقرآن وحي محفوظ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ومن واجب كل جيل أن يُراجع فهمه للنص، لا أن يُقدّس فهم الأجيال السابقة على حساب القرآن نفسه.

وخلاصة ذلك أن الوصية ليست منسوخة، بل هي الأصل المحكم في نقل الثروة، كما قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ... الْوَصِيَّةُ... حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾. وآيات سورة النساء (7–12) جاءت كلها تكميلًا وتفصيلًا لهذا الأصل، لا نسخًا له. فالآيات 7–10 تُعلّم المورّث كيف يوصي، والآيتان 11–12 تُوصيان عمن مات دون وصية. وبهذا يستقيم النظام القرآني: وصيةٌ بالتقوى، وفرائضٌ بالعدل، وكلاهما من رحمة الله بعباده، لا تناقض بينهما ولا نسخ.

5.9.6 تفصيل الوصية في سورة النساء (7–10)

بعد أن أمر الله بالوصية في سورة البقرة، جاءت الآيات في سورة النساء لتضع الأسس العامة لكيفية الوصية، لا لإلغاء حق الموصي في التدبير الحر المسؤول. فالآيات الأربع (7–10) ليست تشريعًا مستقلاً، بل شرحًا وتفصيلاً مباشرًا لأمر الوصية، موجّهًا: لكل أحد يحضر الموت.

الآية 7: العدل في التحديد

﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلۡوَٰلِدَانِ وَٱلۡأَقۡرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلۡوَٰلِدَانِ وَٱلۡأَقۡرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنۡهُ أَوۡ كَثُرَۚ نَصِيبًا مَّفۡرُوضًا﴾

بدء الآية بذكر «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ» لا يُشير إلى المورّث، بل إلى الورثة والمؤمنين عامة، في سياق تعليمي عام يُخاطب به المؤمنين كمجتمع يُهيّأ لمسؤولية الوصية. فالمخاطَب هنا هو كل مؤمن قد يبلغ مرحلة «حُضور الموت»، فيُعلّمه الله كيف يُعدّ وصيته: بأن يجعل لأنصبة الورثة ـــ رجالاً ونساءً ـــ قدراً معلوماً «مَفْرُوضاً»، أي مُحَدَّداً بوضوح، لا متروكاً للهوى أو التقدير العشوائي بعد الوفاة. والتنويع في الكمية ـــ «مِمَّا قَلَّ مِنۡهُ أَوۡ كَثُرَ» ـــ يؤكد أن المقصود ليس المساواة المطلقة، بل العدل المراعي للحال والحاجة: قد يُعطي الموصي لابنه الغني نصيباً أقل، ولابنه الفقير نصيباً وافراً، ما دام كلاهما مُحَدَّداً بوعي وقصد، لا باندفاع عاطفي أو إهمال.

الآية 8: الشفافية والرحمة في مجلس القسمة

﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلۡقِسۡمَةَ أُوْلُواْ ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينُ فَٱرۡزُقُوهُم مِّنۡهُ وَقُولُواْ لَهُمۡ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا﴾

الآية تنتقل من مرحلة التخطيط (الوصية) إلى مرحلة التنفيذ (القسمة)، وتُخاطب الورثة الأحياء والمؤمنين عامةً لا الموصي المتوفى. و«القِسْمَة» هنا اسم يدل على الحدث الاجتماعي لتوزيع التركة، لا على فعل الموصي نفسه. وفي المجتمع التقليدي ـــ كما في سائر المجتمعات الإنسانية ـــمن العُرف أن يحضر مجلس القسمة بعض الأقارب (أولو القربى) كمراقبين غير رسميين، لضمان تنفيذ الوصية كما أوصى الميت وعدم التلاعب بها؛ فالمال محل طمع، والتلاعب بالوصية واقع إنساني تُحذّر منه الآية 181 من البقرة: ﴿فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعۡدَ مَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثۡمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓ﴾.

والقرآن هنا يُثري هذا العُرف الاجتماعي ببُعد أخلاقي رحيم: من هؤلاء الحاضرين ـــ سواء أكانوا أقارب مراقبين أو ضعفاء طالبين ـــ قد يكون بعضهم فقيراً أو يتيمًا أو مسكيناً (وتتداخل الصفات: قريب + يتيم، قريب + مسكين). فلا تردوهم خالي الوفاض بحجة أنهم «ليسوا من الورثة»، بل «فَٱرۡزُقُوهُم مِّنۡهُ» ـــ أي أعطوهم شيئا من التركة كرامةً لهم، لا كـ «مكافأة على الشهادة»، بل كـتذكير بأن المال أمانة اجتماعية لا مجرد حق فردي. والأمر يشمل حتى من حضر لمراقبة العدالة: إن كان فقيراً، فله نصيب من الكرم؛ وإن كان غنياً، فله الشكر والدعاء. و«قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا» يحفظ كرامتهما معاً: لا منّة على الفقير، ولا استعلاء على المراقب.

الآية 9: رعاية الذرية الضعاف

﴿وَلۡيَخۡشَ ٱلَّذِينَ لَوۡ تَرَكُواْ مِنۡ خَلۡفِهِمۡ ذُرِّيَّةٗ ضِعَٰفًا خَافُواْ عَلَيۡهِمۡ فَلۡيَتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلۡيَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدًا﴾

وتجدر الإشارة إلى دقة اللفظ القرآني في قوله ﴿لَوۡ تَرَكُواْ﴾، فإن "الترك" هنا يحمل دلالة مزدوجة تجمع بين المعنى الإيجابي (الخَلْف المادي) والمعنى السلبي (الإهمال واليُتم)، فيُلمّح إلى أن هؤلاء الأحفاد هم فعلاً مُتْرَكُون ـــ فقد تركهم أبوهم بالموت، وربما يتركهم جدّهم بالإهمال إن لم يُوصِ لهم. فجاءت الصيغة الافتراضية ﴿لَوۡ تَرَكُواْ﴾ لِتُذكّر الجدّ الحي بأن ذريته الضعاف في حالة "ترك" قائمة تحتاج إلى سَدّها بالوصية، قبل أن يصبحوا مُتْرَكِين تماماً بلا سند مادياً ولا معنوياً.

المخاطَب هنا هو الجدّ الكبير الذي لديه ذرية ضعاف ـــ أي أحفاد من ابن متوفى. وبقوله "مِنۡ خَلۡفِهِمۡ" تدل على الالتصاق النسبي القريب في النسب، لا البُعد الزمني. والقول السديد هو الوصية التي لا تُهمِل هؤلاء اليتامى، بل تُجسّد حق نصيب أبيهم المتوفى في تركة الجد، فتحفظ لهم نصيباً معلوماً ـــ سواء بإعطاء مباشر أو بتحديد وصية واضحة.

الآية 10: تحريم أكل أموال اليتامى

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا﴾

والأموال المقصودة هنا تشمل ما ورثوه من أبيهم، وما أُوصي لهم به من جدّهم. فليس هناك فصل بين "ميراث" و"وصية" في حق اليتيم؛ فماله ماله، وأكله ظلماً ــــ أي خلافاً لكتاب الله ــــ جريمة وجودية تُجازى بنار وسعير في الآخرة.

الخيط الناظم

كل هذه الآيات تدور حول حرية المورّث المسؤولة. فالله لم يُلغِ إرادته، بل وجّهها بالتقوى. والوصية ليست منسوخة، بل مُفصَّلة. والفرائض التي تأتي لاحقاً (في الآيات 11–12) هي حالة خاصة لمن مات فجأة دون وصية، فتدخل الحكمة الإلهية لتُوصي عنه. أما الأصل، فهو أن يكتب الإنسان وصيته بيده، بعدل، ورحمة، وتقوى.

وهكذا يتكامل الحق المزدوج للذرية الضعاف: نَصِيبٌ من جدّهم ــــ يُسدّ حاجتهم الراهنة كمُتْرَكِين بعد وفاة أبيهم ــــ وحَظٌّ من أبيهم ــــ يضمن استقرارهم المستقبلي كورثة شرعيين. وليس في كتاب الله فصل بين المالين في الحرمة: فـ﴿أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ﴾ تشمل ما ورثوه وما أُوصي لهم به، لأن المال في جوهره أمانة لا تُفرّق بين مصدرها حين يتعلق الأمر بحماية الضعيف.

5.9.7 حالة الابن المتوفى فجأة ــــ استثناء يُكمل الأصل

في الآيتين 9 و10 من سورة النساء، يُخاطَب الجدّ الكبير الذي يترك من خلفه ذرية ضعافًا، أي أحفادًا من ابنه المتوفى. هؤلاء الأحفاد هم يتامى، لأن أباهم قد مات وهم صغار، لا يملكون من أمر أنفسهم شيئًا.

لكن السياق يفرض سؤالاً منطقيًّا: ماذا لو أن هذا الابن نفسه ــــ أب الأولاد اليتامى ــــ مات فجأة، قبل أن يدرك أن أجله قد دنا، فلم يُوصِ؟ وهو رجلٌ له مال، في سنّ النشاط، اختطفه الموت دون توقّع، فلم يُوصِ لأبويه ولا لأولاده.

في هذه الحالة، لا وصية من الابن لأولاده، وورثته هم أولاده الصغار الذين هم في حالة تماثل تام: كلهم أيتام، كلهم صغار، كلهم عاجزون عن إدارة المال، ولا فارق اجتماعي بينهم. فمن يضمن حقهم؟

الله سبحانه يسدّ هذا الفراغ بحكم تشريعي عام، فيقول للمجتمع الحي: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ (النساء: 11). فقد قال للجدّ سابقاً: "اتّقِ الله وقل قولًا سديدًا" في وصيته لأحفاده من ابنه المتوفى، وهو الآن يقول للأحياء جميعاً: "أنا أُنزّل عليكم حكماً يضمن حق من مات فجأة دون وصية".

فالآية 11 ليست بداية تشريع جديد، بل استمرار طبيعي لسياق الآيات السابقة. فهي تعالج فرعًا من فروع "الذرية الضعاف": ليس فقط من يُهمَلون في وصية الجدّ، بل أيضًا من مات أبوهم فجأة فلم يُوصِ لهم أحد.

وبهذا يكتمل النظام القرآني: حرية المورِّث إن أدرك أجله، وضمان إلهي إن غُلب على أمره بالموت المفاجئ.

5.9.8 آيات الفرائض تفترض متوفىً شاباً: أدلة السياق والصياغة

وثمة دلالة أخرى تُعزّز هذا الفهم، وهي أن الحالة التي تعالجها آيات الفرائض في سورة النساء ليست حالة من أدرك أجله وحضره الموت كما في آية البقرة، بل هي حالة من فاجأه الموت وهو في ريعان شبابه أو في أوج رجولته ونشاطه، لم يتوقع رحيله ولم يتثنَّ له أن يُنشئ وصيته الرسمية الكاملة. وإن أدركه الموت وهو على عتبته فربما تمكّن من أن يُلفظ بوصيةٍ جزئية يستدرك بها ما في ذاكرته، لا الوصية الكاملة الموثَّقة التي يُنشئها من أدرك أجله وأعدّ لها عدّتها.

والأدلة على ذلك في النص ذاته متعددة ومتضافرة. فأولها أن الفرائض تفترض وجود أبوين للمتوفى، إذ يقول الله: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ﴾، وهذا لا يتوافر عادةً إلا في الشاب أو الرجل الذي مات مبكراً وأبواه لا يزالان أحياء. أما من حضره الموت في آية البقرة، وهو رجل كبير أدرك أجله، فالأغلب أن أبويه قد سبقاه أو أنه لا يقضي نحبه قبلهما.

وثانيها أن النص يُفترض فيه وجود أولاد للمتوفى، وهذه الصفة تناسب عمر الشاب أو الرجل الذي خلّف أولاداً صغاراً يحتاجون الرعاية والحماية. وقوله: ﴿وَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ﴾ يُشير إلى أن هؤلاء الأولاد قد يكنّ في سن النساء أي في عمر الزواج، وهو ما يتوافق مع صورة الرجل الشاب الذي مات وأبناؤه في مرحلة الشباب، لا مع صورة الجد الكبير الذي حضره الموت وهو يُعِدّ وصيته الرسمية.

وثالثها أن الوصية جاءت نكرة ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَآ﴾ لا معرفة، وهذا يفيد أنها ما أمكنه من استدراك لحظة الاحتضار إن تيسّر له ذلك، لا الوصية الرسمية الكاملة التي لم يتثنَّ له إعدادها لأن الموت فاجأه.

وبهذا يتجلى أن النص القرآني من آية البقرة 180 إلى آيات النساء 7 إلى 12 لا يتناقض ولا يتعارض، بل يبني حالة اجتماعية واقعية متكاملة تحاكي الإنسان في واقعه بدقة بالغة. فآية البقرة تخاطب من أدرك أجله وهو شيخ كبير قد حضره الموت وأدرك أن رحيله قريب، فأمره أن يُنشئ وصيته الرسمية الكاملة للوالدين والأقربين بالمعروف. وآيات النساء 7 إلى 10 تُعلّمه كيف يُفصّل هذه الوصية ويراعي فيها الحال والحاجة ويحفظ حق الذرية الضعاف. ثم تأتي آيات الفرائض 11 إلى 12 لتُعالج حالة مختلفة تماماً، وهي حالة الشاب أو الرجل الذي فاجأه الموت في ريعان عمره وله أولاد وأبوان أحياء، فلم يُوصِ أو لم يتمكّن إلا من وصية جزئية يُلفظ بها على عتبة الموت، فتدخل الحكمة الإلهية لتُوصي عنه بفرائض محددة تحفظ حق كل ذي حق.

وهكذا يظهر أن التشريع القرآني في هذا الباب ليس مجموعة أحكام متناثرة، بل منظومة إنسانية متكاملة تستوعب كل حالات الإنسان: من أدرك أجله فأوصى، ومن فاجأه الموت فتدخّل الله ليُوصي عنه، ومن بينهما من أدركه الموت ففرق بين الحالتين بدقة لغوية وسياقية لا يُعجز عنها القرآن.

5.9.9 وصية الله في حالة الوفاة المفاجئة

بعد أن بيّن الله سبحانه للمورّث كيف يوصي في الآيات 7–10، ويُعلّمه أن يجعل لأنصبة الورثة قدْرًا معلومًا يراعي حال كلٍّ منهم — غنيًّا كان أو فقيرًا — يأتي في الآية 11 ليتناول حالةً لا وصية فيها:

رجلٌ مات فجأة وله أولاد صغار، فلم يُدرك أن أجله قد دنا ولم يُوصِ؛ وهو في الافتراض ابنُ الموصي في الآيات السابقة، أبو الذرية الضعاف الذين صاروا أيتاماً في حياة جدّهم.

في هذه الحالة، لا مجال للتفاضل بالحاجة أو الغنى، لأن الورثة كلهم في ذات الوضع: أيتام صغار، عاجزون عن إدارة المال، لا فارق اجتماعي بينهم. فتدخل الحكمة الإلهية لتُوصي عن الميت، وتقول: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ (النساء: 11).

وقد اختار القرآن هنا كلمة "الحظ"، وليس "النصيب"، لحكمةٍ بالغة. ففي الآية 7، حيث الحالة الاجتماعية معلومة والمخاطَب هو المورّث العاقل، قال: "نَصِيبًا مَّفْرُوضًا"، أي حصةً محددةً تراعي الواقع الفردي الاجتماعي مما يشكل نصيبه. أما في الآية 11، حيث الخطاب إلى المجتمع عن ميت لم يُوصِ، فقد استخدم "الحظ" ليشير إلى أن هذا التوزيع ليس مجرد تقسيم مادي، بل توجيهٌ حكيمٌ ينظر إلى الأثر المستقبلي، ويضمن سلامة العدل في الجيل القادم.

فالـ"حظ" هنا هو النصيب المصحوب برؤية، الذي يُثمر استقرارًا اجتماعيًّا، ويحفظ حقوق الجميع في المستقبل. وهو بهذا يختلف عن "النصيب" الذي يقتصر على الواقع المشاهد والذي يعبر عن الحالة والواقع الاجتماعي.

وهكذا تتكامل الرؤية القرآنية: حرية المورّث في الوصية إن أدرك أجله، وضمان إلهي بالعدل إن غُلب على أمره بالموت المفاجئ.

5.9.10 أولوية الوصية في النظام القرآني

عبارة "مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا" التي ترد في الآية 11 من سورة النساء ليست تفصيلًا ثانويًّا، بل مفتاحٌ جوهري لفهم ترتيب الأولويات في النظام القرآني لنقل الثروة. وللفهم الصحيح لهذه العبارة لا بد من التمييز بين "الوصية" المعرفة و"وصية" النكرة، فهما مستويان مختلفان في الدلالة والحكم.

المرتبة الأولى ــــ الوصية الكاملة:

حين يُدرك الإنسان أجله ويكتب وصيته المنظمة في حياته ــــ وهي "الوصية" بالمعرفة التي أمر الله بها في البقرة (180) ــــ فهذه تُنفَّذ كاملةً وتعلو على كل تقسيم لاحق. فالمورّث هو صاحب القرار في توزيع ماله بالعدل الذي يراه، ولا تبقى للفرائض إلا ما أراده الموصي أو ما فاته من مال لم يُوصِ فيه.

المرتبة الثانية ــــ الوصية الجزئية العارضة:

وهي "وصيةٌ" بالنكرة في قوله: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا﴾، أي، أيُ وصية جزئية أوصى بها الميت على عجل، كمن فاجأه الموت ولم تكن له وصية منظمة مكتوبة، فأوصى على فراش الموت بأمر معين ــــ بمال لمستحق، أو بشيء، أو بسداد دين لشخص بعينه. هذه الوصية الجزئية تُقدَّم هي أيضاً على الفرائض وتُنفَّذ أولاً، وما تبقى من التركة بعدها يُوزَّع وفق الفرائض.

المرتبة الثالثة ــــ وصية الله:

أما من مات دون أي وصية بتة، لا منظمة ولا جزئية، فهذا هو الذي تتدخل الحكمة الإلهية لتُوصي عنه، فيقول الله للمجتمع: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾، فتُطبَّق الفرائض على كامل التركة رحمةً من الله بمن غُلب على أمره ولم يُدرك الوصية عند أجله.

وبهذا يتجلى النظام القرآني في كمال ترتيبه: الوصية الكاملة أولاً، ثم الوصية الجزئية إن وُجدت، ثم وصية الله لمن لم يُوصِ. وفي كل مرتبة تسبق الوصية الفرائض، لأنها إرادة الموصي ــــ سواء أكانت إرادته هو أم إرادة الله نيابةً عنه ــــ مقدَّمة دائماً على التقسيم الآلي. فالفرائض في جوهرها ليست نظاماً مستقلاً، بل هي الوصية الإلهية لمن عجز عن الوصية.

5.9.11 الفرق بين "الوالدين" و"الأبوين": دلالة السياق ووظيفة الحكم البشرية.

يُظهر القرآن الكريم دقةً بالغة في اختيار الألفاظ بما يتناسب مع طبيعة الخطاب ومقصده. ففي آية الوصية بسورة البقرة (180) يقول تعالى: ﴿الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾، بينما في آية الفرائض بسورة النساء (11) يقول: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ﴾. وليس هذا الاختلاف لفظياً عشوائياً، بل هو تعبير عن فارق جوهري مرتبط باتجاه انتقال الثروة ومساره.

فـ"الوالدان" في آية الوصية يُشار بهما إلى الرابط البيولوجي الصرف، وهذا مقصود لأن الخطاب هنا عن انتقال الثروة

نزولاً: من الوالد البيولوجي إلى أبنائه وأحفاده. وهذا الاتجاه النازل لا يقوم إلا على الرابط البيولوجي الحقيقي، لأن الذرية امتداد بيولوجي لصاحب المال، فلا يرث الابن بالتبني من أب بالتبني، لأن الوصية تسير في مسار الدم والنسب الحقيقي نزولاً.

أما "الأبوان" في آية الفرائض، فالسياق مختلف كلياً لأن الخطاب هنا عن انتقال الثروة صعوداً: من الابن الذي مات فجأة إلى من ربّاه. وفي هذا الاتجاه الصاعد لا يشترط القرآن الرابط البيولوجي وحده، بل يراعي من قام فعلياً بدور الرعاية والتربية والإنفاق، لأن من أنفق عمره في تربية إنسان وكفالته له حق العرفان.

ولهذا جاء اللفظ "أبوان" لا "والدان"، لأن الأبوة هنا وظيفة رعاية فعلية لا مجرد حقيقة بيولوجية.

وهكذا يتجلى الضابط القرآني الدقيق:

الاتجاه نزولاً— من الوالد إلى الأبناء والأحفاد — يشترط الرابط البيولوجي، لأن الوصية تسير في مسار الذرية الحقيقية. فـ"الوالدان" هم أصحاب حق هندسة الوصية لمن ينحدرون من صلبهم.

الاتجاه صعوداً — من الابن إلى من ربّاه — يراعي الرعاية الفعلية، لأن من أنفق وكفل وربّى أحق بالإرث تقديراً لما قدّم. فـ"الأبوان" يرثان بفضل دورهما لا بفضل نسبهما فقط.

وبهذا يتجلى أن القرآن في دقة ألفاظه لا يُطبّق معياراً واحداً جامداً، بل يُحكّم في كل اتجاه ما يناسبه: البيولوجيا حين تسير الثروة نزولاً في مسار الذرية، والرعاية الفعلية حين تسير صعوداً في مسار الامتنان والعرفان.

5.9.12 خلاصة شاملة للبحث

النظام القرآني في نقل الثروة لا يبدأ بجداول حسابية جامدة، بل بمسؤولية أخلاقية وجودية تُكلَّف بها النفس حين تُدرك أن أجلها قد دنا. فـ"الوصية" ليست مجرد إجراء قانوني، بل فعل تقوى، يُحقّق استمرارية العدل خارج حدود الحياة ذاتها.

وقد بيّن القرآن أن الأصل في نقل المال هو الوصية — حقٌّ على المتقين — كما في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ... الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 180). واللام في "لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ" ليست لام تمليك، بل لام اختصاص وحق، كما نقول "المعاينة للطبيب" أي أن المعاينة من اختصاصه وهو صاحبها لا المريض. فكذلك "الوصية للوالدين والأقربين" تعني أن حق هندسة الوصية وصياغتها مخصوص بالموصي نفسه — الوالد أو القريب الكبير الذي بلغ مرحلة حضور الموت — لا يحق لوارث أن يُملي عليه وصيته أو يتدخل في تشكيلها. وهذا هو المعنى ذاته الذي يؤكده الحديث ("لا وصية لوارث")، فالآية والحديث وجهان لحماية واحدة: إرادة المحتضر من التلاعب والاستغلال.

أما الفرائض التي جاءت في سورة النساء (11–12)، فهي ليست نسخًا للوصية، بل ضمانًا إلهيًّا لمن غُلب على أمره بالموت المفاجئ. فالله سبحانه، حين يرى أولادًا صغارًا أيتامًا لم يُوصِ لهم أبوهم، لا يتركهم عرضةً للهوى أو القوة، بل يُوصي عن أبيهم فيقول: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾.

وفي هذا النظام المتكامل تكون الوصية حريةً مسؤولة وحقاً مخصوصاً بالموصي لا يملكه وارث ولا وليّ أمر، وتكون الفرائض ضماناً إلهياً عادلاً يُفعَّل حين يغيب التوجيه البشري.

ولم يخلط القرآن بين المستويين، بل فرّق بدقة في الألفاظ. فقال "الوالدان" في الوصية لأن الخطاب أخلاقي يعود إلى أصل الوجود البيولوجي، وهم أصحاب الحق في صياغة الوصية؛ وقال "الأبوان" في الفرائض لأن الخطاب تشريعي ينظر إلى من قام فعلياً بدور الرعاية. وفرّق كذلك بين "النصيب" و"الحظ"، فالنصيب هو الحصة المعلومة في الوصية، المرنة حسب الحاجة والحال؛ والحظ هو التوجيه الحكيم في الفرائض، الذي ينظر إلى الأثر المستقبلي.

وقد أكّد القرآن أن الوصية لم تُنسخ بل هي جوهر النظام، فقال بعد آية الوصية مباشرةً: ﴿فَمَن بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾، ورحم الموصي الكبير إن احتاج إلى ناصح أمين: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾.

وبهذا يتجلى أن التشريع القرآني ليس نظامًا مالياً فقط، بل رؤية أخلاقية مترابطة، تبدأ بالإيمان، وتتوسط بالتقوى، وتنتهي بالعدل، فلا يُغفل عن أضعف عضو في المجتمع، ولا يُهمِل حقاً لأجل حساب آلي. فالوصية هي الأصل، والفرائض استثناءٌ رحيم، والعدل هو الميزان، والتقوى هي الضمير.

5.10 — الصلوة في القرآن

5.10.1 تمهيد تمهيدي عميق: لماذا هذا البحث ضروري؟

نشأ المسلم منذ طفولته وهو يتلقى مفهوم الصلاة بوصفه مفهومًا مغلقًا مكتملًا لا يقبل النقاش ولا المراجعة، وتشكّل وعيه الديني منذ سنواته الأولى على أن الصلاة هي مجموعة حركات جسدية تبدأ بالقيام وتنتهي بالتسليم، وأن جوهرها يكمن في صحة الأداء الحركي ودقة عدد الركعات وموافقة الهيئة لما نُقل عن السابقين، حتى صار السؤال عن الصلاة سؤالًا فقهيًا شكليًا لا سؤالًا قرآنيًا مقاصديًا. هذا التلقين المبكر جعل الصلاة عند أغلب المسلمين أمرًا مسلّمًا به لا يُعاد التفكير فيه، مع أن القرآن نفسه يفتح هذا المفهوم فتحًا واسعًا ويعيد تقديمه في كل موضع بوصفه قضية وعي وبناء مجتمع لا مجرد أداء فردي. والسؤال الذي يفرض نفسه هنا بقوة: كيف يعقل أن يكون أكثر أمر تكرر في القرآن الكريم هو أكثر أمر أُفرغ من مضمونه الحقيقي؟ وكيف يمكن لأمة تؤدي الصلاة خمس مرات يوميًا، بل وربما أكثر، أن تعيش هذا الانهيار الأخلاقي والاجتماعي والسياسي الذي نراه اليوم؟ هل المشكلة في الناس أم في الفهم؟ وهل يمكن أن تكون الصلاة التي نؤديها اليوم هي نفسها الصلاة التي أرادها القرآن؟ القرآن يقدّم لنا مفتاحًا خطيرًا لفهم هذه المعضلة حين لا يقول عن الأمم السابقة إنهم تركوا الصلاة، بل يقول إنهم أضاعوها، والإضاعة هنا لا تعني الغياب بل تعني التفريغ، أي بقاء الشكل وذهاب الجوهر، بقاء الطقس وغياب الوظيفة، بقاء الحركة وانقطاع الأثر. ومن هنا تنبع ضرورة هذا البحث؛ ليس للتشكيك في الصلاة، بل لإنقاذها من الفهم الذي عطّلها وحوّلها من أداة نهضة إلى طقس تهدئة.

5.10.2 الدوام والمنهج مقابل المحافظة والتوقيت: بنية الصلوة بين الحال والتفعيل

من أدقّ الفروق التي يرسمها القرآن في حديثه عن الصلوة، وقد أُهملت إلى حدّ كبير في الفهم السائد، التفريقُ بين دوام الصلوة بوصفها حالًا ومنهجًا، وبين المحافظة عليها بوصفها تفعيلًا زمنيًا منضبطًا. وهذا التفريق ليس لغويًا فحسب، بل هو تفريق بنيوي ينعكس مباشرة على فهم وظيفة الصلوة وثمارها ومآلاتها الحضارية والوجودية.

تقدّم سورة المعارج توصيفًا بالغ الدقة لفئة مخصوصة من الناس، فتقول: ﴿إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ * ٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَآئِمُونَ﴾ [المعارج: 22–23]، والتعبير هنا بالغ الأهمية من جهتين. فالنصّ لم يقل «إلا الذين يصلّون»، بل قال ﴿ٱلْمُصَلِّينَ﴾، أي أنّ الصلوة أصبحت صفةً اسميةً لهويتهم لا مجرد فعل عارض يؤدّونه، إذ الاسم في العربية يدل على الثبوت والاستقرار بخلاف الفعل الذي يدل على الحدوث والتجدد. ثمّ إنّ قوله ﴿دَآئِمُونَ﴾ لا يمكن حمله على دوام حركيّ أو زمنيّ، لأنّ الصلوة الموقوتة لا تكون دائمة بطبيعتها، فالدوام هنا حالٌ ذهنيّ وعقديّ ومنهجيّ، أي أنّ الصلوة أصبحت الإطار الفكريّ الذي يعيش فيه الإنسان، والمرجعية التي تُدار بها رؤيته للحياة ومعاييره ومواقفه. وبهذا المعنى يكون المصلّون هم الذين أقاموا الصلوة منهجًا دائمًا، لا أولئك الذين يؤدّون طقسًا في أوقات متفرقة، فالصلوة هنا ليست حدثًا بل هويّة.

وبعد أن يرسّخ القرآن مفهوم الدوام، ينتقل في السياق نفسه إلى مستوى آخر أدقّ، فيقول في ختام السورة عينها: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ * أُوْلَٰٓئِكَ فِي جَنَّٰتٍ مُّكْرَمُونَ﴾ [المعارج: 34–35]، فتظهر المحافظة مفهومًا مختلفًا عن الدوام. فالدوام حالٌ ملازمة للإنسان من الداخل، منهجٌ وعقيدةٌ ورؤية؛ أمّا المحافظة ففعلُ رعايةٍ وضبطٍ لما هو قائم أصلًا، ولا تكون إلا

على أمرٍ موقوتٍ منظّم. ولذلك استُعمل حرف الجرّ «على» لا «في»، لأنّ المحافظة تأتي من الخارج ضبطًا والتزامًا ومراقبةً وانتظامًا زمنيًا، فالإنسان لا «يدخل» في المحافظة بل «يحافظ على» شيءٍ له مواقيت وحدود. وبهذا يتبيّن أنّ المحافظة ليست أصل الصلوة، بل هي تفعيلها الزمنيّ، أي الطريقة التي يُحفظ بها حضور المنهج في الزمن عبر محطات منتظمة للتذكير والمراجعة والتصحيح.

ويتجلّى هذا المعنى بوضوحٍ بالغ في سورة المؤمنون، حيث يبدأ السياق بالحديث عن حالٍ داخليّ: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ * ٱلَّذِينَ هُمۡ فِي صَلَاتِهِمۡ خَٰشِعُونَ﴾، ثمّ يُختم بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَوَٰتِهِمۡ يُحَافِظُونَ * أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡوَٰرِثُونَ * ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلۡفِرۡدَوۡسَ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [المؤمنون: 9–11]. وهذا الختام بالغ الدلالة، إذ لم يقل «الذين يصلّون كثيرًا»، ولا «الذين يكثرون من الركوع والسجود»، بل قال ﴿يُحَافِظُونَ﴾، فربط الوراثة — وراثةَ الفلاح والاستمرار والمجد والخلود — بالانتظام الواعي في تفعيل الصلوة لا بالفعل الطقوسيّ. واللافت أنّ الآية قالت ﴿صَلَوَٰتِهِمۡ﴾ بالجمع لا «صلاتهم»، ممّا يدل على محطات متكررة منظّمة لا حالةٍ واحدة، وهو ما ينسجم مع التفعيل الصباحيّ والمسائيّ في بدايات اليوم ونهاياته، حيث يكون التذكير المعرفيّ والتقويميّ.

وبهذا يتّضح النسق القرآنيّ الكامل، فالمصلّون هم الذين دخلوا في حال الصلوة فصارت منهجًا دائمًا لهم، والدوام هو البعد العقديّ الفكريّ لها، والمحافظة هي البعد التنظيميّ الزمنيّ الذي يحفظ هذا المنهج من التآكل والنسيان، والصلوات جمعًا هي محطات التفعيل التي تترجم الدوام إلى واقع. فلا محافظة بلا دوام وإلا تحوّلت إلى شكلٍ أجوف، ولا دوام بلا محافظة وإلا ذاب المنهج في زحمة الحياة، ولهذا جاءت الوراثة والنجاح والاستمرار مشروطةً بالمحافظة، لأنّها دليل صدق الدوام وشاهده العمليّ في الزمن.

ويتأكّد هذا التفريق حين ندقّق في الفرق بين وصف القرآن المؤمنين بأنّهم «مصلّون» أو «مقيمو الصلوة»، وبين أمره لهم بأن «أقم الصلوة» أو «أقيموا الصلوة»، فهو أحد أعمدة قوّة هذا البحث لا تفصيلًا جانبيًا. فالصلوة تُعرض على مستويين متكاملين لا متطابقين: مستوى اسميّ يدل على الحال والمنهج، ومستوى فعليّ يدل على التفعيل والتجديد. فحين يصف القرآن المؤمنين بأنّهم مصلّون أو مقيمو الصلوة يستعمل الجملة الاسمية الدالة على الثبوت والاستقرار، ليشير إلى حالٍ دائمٍ ومنهجٍ قائم تشكّلت به هويّة الإنسان ومرجعيّته ورؤيته للحياة بصلةٍ دائمة مع الله، فالصلوة هنا ليست فعلًا يُؤدّى بل إطارٌ معرفيّ وسلوكيّ مستمرّ يعيش فيه. أمّا حين يأتي الأمر بالفعل «أقم الصلوة» أو «أقيموا الصلوة» فإنّ الخطاب ينتقل إلى الجملة الفعلية التي تفيد التنبيه والتفعيل المتجدد، لا لإنشاء الصلوة من جديد، بل لتفعيل المنهج القائم أصلًا في محطات زمنية واجتماعية منظَّمة، تُنزَّل فيها الصلة إلى واقع الاجتماع، ويُستعاد فيها الذكر، وتُراجَع فيها المسارات ضمن توقيتٍ منظّم أشار إليه النصّ بطرفي النهار. وعلى هذا الأساس لا تكون إقامة الصلوة فعلًا منفصلًا عن كون الإنسان من مقيميها، بل تفعيلًا دوريًا داخل المنهج الدائم، فلا معنى لإقامةٍ بلا دوام، ولا يستقيم دوامٌ بلا إقامة، وباجتماعهما تتحقق الصلوة صلةً قائمةً ومنهجَ وعيٍ مستمرًا وتنزيلًا حيًا في الزمن.

يتبيّن من مجموع هذه الآيات أنّ القرآن يقدّم الصلوة على مستويين متكاملين لا متعارضين: صلوةٌ حالًا دائمًا تُنتج «المصلّين» هويّةً ومنهجًا، وصلوةٌ محافظةً موقوتةً تُفعّل هذا المنهج في الزمن عبر محطات منتظمة للتذكير والتقويم. وبهذا الفهم تصبح الصلوة مشروعًا للاستمرار والوراثة لا طقسًا للاستهلاك، ويغدو الحفاظ عليها صباحًا ومساءً لا تكرارًا شكليًا بل آليةً قرآنيةً لصناعة المستقبل وضمان الفلاح واستمرار الأثر الحضاريّ. وعلى هذا يُفهم الفرق بين توصيف القرآن المؤمنين بوصفهم مقيمي الصلوة، وأمره لهم بإقامتها، فرقًا بين المنهج القائم وتفعيله المتجدد في الزمن، لا تناقضًا ولا ازدواجًا في التكليف.

5.10.3 التعريف اللغوي والقرآني للصلوة: من الحركة إلى الصلة

حين نعود إلى الجذر اللغوي لكلمة الصلوة (ص ل و / ص ل ي)، نجد أن هذا الجذر في العربية لا يدل في أصله على حركة جسدية، بل يدور حول معاني القرب، والميل، والاتصال، والمتابعة، والملازمة، أي إقامة علاقة قائمة غير منقطعة. فالصلوة في اللسان العربي ليست فعلًا لحظيًا ينقضي بانقضائه، بل حالة ارتباط مستمر، واتجاه واعٍ، وصِلة تُحفظ وتُقام ولا تُؤدّى ثم تُترك. ومن هنا كانت الصلوة أقرب في معناها اللغوي إلى مفهوم الصِّلة والوصْل منها إلى أي هيئة حركية مخصوصة. وهذا

المعنى اللغوي ليس تفصيلًا هامشيًا، بل هو المفتاح الأول لفهم الصلوة كما وردت في القرآن؛ فالصلاة في أصلها اللغوي ليست فعلًا جسديًا، بل علاقة قائمة، وليست هيئة مؤقتة، بل حالة اتصال مستمرة. ولهذا لم يأتِ القرآن يومًا ليعرّف الصلاة من خلال شكلها، بل من خلال أثرها ووظيفتها، فجعلها مرتبطة بالذكر، والهداية، والبناء، والتزكية، وإقامة القيم، لا بالحركات.

ويظهر هذا بوضوح حين يعرّف القرآن الصلاة من خلال نقيضها، كما في قوله تعالى: ﴿لَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾، حيث يجعل التولي – أي الإعراض والانفصال وقطع الصلة – هو النقيض المباشر للصلاة. فلو كانت الصلاة مجرد ركوع وسجود، لما كان التولي نقيضها، لأن التولي موقف نفسي واجتماعي يعكس انقطاع العلاقة، لا ترك حركة جسدية. أما حين نفهم الصلاة بوصفها صلة واتصالًا، يصبح التولي انقطاعًا عنها، ويستقيم المعنى القرآني استقامة كاملة دون تكلف أو تأويل. ويزداد هذا المعنى وضوحًا حين نقرأ قول قوم شعيب عليه السلام: ﴿أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾، إذ لم يفهموا من صلاة شعيب أنها ركوع وسجود، بل فهموا أنها صلة بالسماء تنتج أوامر ونواهي وتغييرًا في الواقع الاجتماعي والاقتصادي، حتى خافوا منها وواجهوها. وهذا يدل دلالة قاطعة على أن مفهوم الصلاة في الوعي القرآني الأول لم يكن طقسًا صامتًا أو ممارسة فردية معزولة، بل كان مفهومًا حيًا فاعلًا، يحمل أثرًا تشريعيًا وتغييريًا نابعًا من الاتصال بالله. وبهذا يتبين أن الصلوة، لغةً وقرآنًا، ليست حركة يُقصد بها الجسد أولًا، بل صِلة يُقصد بها الإنسان كاملًا: وعيه، وقلبه، وسلوكه، وعلاقته بالله وبالناس، وأن اختزالها لاحقًا في أفعال بدنية محدودة إنما هو انزياح عن معناها اللغوي الأصيل قبل أن يكون انحرافًا عن مقصدها القرآني.

5.10.4 معنى «إقامة الصلوة» في القرآن: لماذا لم يقل «أدّوا الصلاة»؟

من أخطر ما أُسيئ فهمه في وعي المسلم المعاصر أنه تعامل مع لفظ إقامة الصلاة كما لو كان مرادفًا لأداء الصلاة، مع أن الفرق بين الفعلين في اللغة والقرآن فرق جوهري لا يجوز إغفاله، لأن كل البناء المفاهيمي للصلاة يتغيّر جذريًا بتغيّر هذا الفهم. فالقرآن، بدقة لغوية وتشريعية محكمة، لم يستعمل قط عبارة «أدّوا الصلاة»، بل استعمل دائمًا عبارة «أقيموا الصلوة»، وهذا الاختيار لم يكن أسلوبيًا ولا عارضًا، بل مقصودًا ومؤسِّسًا للمعنى، ومعبّرًا عن طبيعة الصلاة ووظيفتها الحقيقية في حياة الفرد والمجتمع.

5.10.4.1 معنى «أدّوا» في القرآن: فعل منجز ينتهي بانتهائه

من الناحية اللغوية، يدل فعل «أدّى» في العربية على إيصال شيء محدد إلى غايته ثم الانتهاء منه، وهو فعل مرتبط بزمن قصير، ومهمة واضحة، ونقطة بدء ونقطة انتهاء. يقال: أدّى الأمانة، أي سلّمها وانتهى الأمر، ويقال: أدّى الدين، أي سدّده وبرئت ذمته، ويقال: أدّى الواجب، أي أنجزه ثم انتقل إلى غيره. فالأداء في اللغة فعل إنجازي مؤقت لا يحمل في ذاته معنى الدوام أو الاستمرار أو البناء المتواصل. ولهذا جاء استعمال القرآن لهذا الفعل منسجمًا تمامًا مع معناه اللغوي، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾، فالأمانة شيء يُسلَّم، وحين تُسلَّم ينتهي الفعل، ولا معنى لاستمرار «أداء الأمانة» بعد إيصالها إلى صاحبها. وكذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ﴾، فالفعل هنا حركة محددة بزمن ومهمة، لا نظام حياة ولا مشروعًا مستمرًا. وهذا يؤكد أن «الأداء» في القرآن يُستعمل حيث يكون المطلوب فعلًا يُنجز ثم يُغلق ملفه.

5.10.4.2 معنى «أقيموا» في اللغة والقرآن: بناء مستمر لا يُختزل بفعل

في المقابل، يأتي فعل «أقام» في القرآن بدلالة مختلفة تمامًا، لأن الإقامة في أصلها اللغوي تعني جعل الشيء قائمًا ثابتًا مستمرًا، غير منقطع، حاضرًا وفاعلًا في الواقع. فالإقامة ليست إنجازًا ينتهي، بل حالة تُنشأ ثم تُحفظ وتُصان. ولهذا يُقال: أقام البناء، أي شيده وجعله قائمًا، ويُقال: أقام العدل، أي جعله نظامًا حاضرًا لا واقعة عابرة، ويُقال: أقام الميزان، أي ثبّت معيار الحق، ويُقال: أقام الحجة، أي أسسها وأدام حضورها. وهذا المعنى يظهر جليًا في الاستعمال القرآني، إذ نجد أن القرآن يستعمل «أقام» في القضايا الكبرى التي لا يمكن عقلًا ولا واقعًا اختزالها في فعل لحظي أو حركة مؤقتة. قال تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾، فهل يمكن أن يُفهم «إقامة الدين» على أنها أداء طقس أو تنفيذ حركة تنتهي بانتهائها؟ بالطبع لا، لأن الدين منظومة اعتقاد وقيم وتشريع وسلوك، لا يُؤدّى ثم يُترك، بل يُقام أي يُجعل قائمًا فاعلًا في حياة الفرد والمجتمع. ولو قيل في الآية «أدّوا الدين» لانقلب المعنى رأسًا على عقب، ولصار الدين مهمة تُنجز لا منهج حياة يُعاش. ويؤكد هذا المعنى

قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾، فالقسط لا يُؤدّى مرة واحدة، بل يُقام كنظام عدل دائم، وهذا الاستعمال القرآني المتكرر يرسّخ أن «الإقامة» فعل بنيوي حضاري، لا حركة عابرة.

5.10.4.3 لماذا قيل «أقيموا الصلوة» ولم يُقل «أدّوا الصلاة»؟

عندما نعود إلى الصلوة، نجد أن القرآن استعمل معها دائمًا فعل الإقامة، فقال: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، ولم يقل أبدًا «أدّوا الصلاة»، لأن الصلوة في المفهوم القرآني ليست مهمة تُنجز، ولا حركة تُؤدّى، بل صلة تُقام، أي تُنشأ وتُحفظ وتُفعل باستمرار في الواقع الفردي والجماعي. فلو كانت الصلوة مجرد ركوع وسجود، لكان التعبير الأنسب لغويًا وقرآنيًا هو الأداء، كما هو الحال في الأمانة والدَّين، لكن اختيار الإقامة دليل قاطع على أن الصلوة بنية مستمرة لا فعلًا لحظيًا. ولهذا لم يذكر القرآن الصلوة يومًا بوصفها عبادة منعزلة، بل قرنها دائمًا بأفعال ذات طبيعة مجتمعية وتنظيمية، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، وقوله: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ﴾. فهل يُعقل أن تكون الصلاة في هذه السياقات مجرد ركوع وسجود، بينما تُذكر في سياق التمكين في الأرض، وبناء المجتمع، وإقامة العدل، ومنع الفساد؟ إن السياق القرآني وحده كافٍ لنقض الفهم الطقوسي. ولو كانت الصلاة فعلًا حركيًا فرديًا، لما كان لإقامتها أي علاقة مباشرة بالتمكين أو الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر، لأن هذه وظائف جماعية عقلية تنظيمية لا تتحقق بالحركات الجسدية، بل تتحقق بالتواصل، والتعليم، والتشاور، ونقل القيم، وضبط السلوك العام. ولهذا نفهم لماذا قال الله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾، ولم يقل «وصلِّ»، لأن الذكر لا يتحقق بحركات الجسد، بل بحضور العقل والقلب، وبنقل المعنى، وبإدامة الاتصال بالله في الوعي الفردي والجماعي. وبذلك يتضح أن أول انحراف خطير في فهم الصلوة وقع عند تحويل الإقامة إلى أداء، وتحويل المفهوم من بناءٍ مستمر إلى حركة منقطعة، ومن مشروع وعي واتصال وتزكية إلى واجب جسدي محدود الأثر.

5.10.5 الصلوة وسيلة وليست الغاية: لماذا لم تأتِ الصلوة في القرآن إلا مقرونة بالثمار والنتائج؟

من القواعد المنهجية الكبرى التي لا يمكن تجاوزها في فهم الصلوة القرآنية أن الصلوة لم تُقدَّم في كتاب الله قط بوصفها غاية مستقلة بذاتها، بل جاءت دائمًا بوصفها وسيلة تؤدي إلى غايات أعلى وأوسع تتعلق ببناء الإنسان والمجتمع وإقامة العدل والتكافل والوعي والتزكية. وهذه الحقيقة ليست استنتاجًا ذهنيًا أو قراءة انتقائية، بل هي نتيجة مباشرة لتتبع جميع المواضع التي ورد فيها الأمر بإقامة الصلوة، حيث نكتشف أن الصلوة لم تُذكر في أي موضع تشريعي مهم معزولة عن نتائجها العملية وآثارها الإنسانية والاجتماعية. فالقرآن حين يأمر بإقامة الصلوة لا يتركها معلّقة في الفراغ، ولا يقدّمها كفعل تعبدي مكتفٍ بذاته، بل يربطها دائمًا بأفعال إنسانية كبرى هي في حقيقتها أعمدة نهضة المجتمع وقوام صلاحه. قال تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ﴾، فنلاحظ ترتيبًا مقصودًا لا يمكن إهماله؛ عبادة خالصة أولًا، ثم إقامة الصلوة كوسيلة تنظيمية وتربوية، ثم إيتاء الزكاة كأثر عملي اقتصادي اجتماعي. فالزكاة ليست أمرًا منفصلًا عن الصلوة، بل هي ثمرة من ثمارها ودليل على أن الصلوة أدت وظيفتها. ويؤكد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾، وهي آية تهدم الفهم الطقوسي لأنها تربط الصلوة بالتمكين في الأرض وبإدارة المجتمع وحراسة القيم ومنع الفساد. ولو كانت الصلوة غاية في ذاتها لذُكرت وحدها، لكننا نجد العكس: كلما ذُكرت الصلوة ذُكرت معها غاياتها. قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ﴾، فالتزكية هي الغاية، والذكر هو الآلية المعرفية للتزكية، والصلوة هي الإطار العملي الذي يتم فيه نقل الذكر وتحقيق التزكية. ويزداد هذا وضوحًا في قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾، فاللام لام الغاية، أي أن الصلوة أُمرت لتكون وسيلة للذكر، لا أن تكون هي الذكر نفسه. ومن أخطر ما يكشف أن الصلوة ليست غاية بذاتها أن القرآن يربط أثرها مباشرة بالسلوك الاجتماعي، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾، فهذه الآية معيار صارم للحكم على الصلوة: فإن لم تنه عن الفحشاء والمنكر فهي صلوة لم تُقم كما أراد الله. والنهي هنا لا يتحقق بحركات الجسد بل بالوعي والتذكير والمحاسبة وبناء الضمير الجمعي. ولهذا قال تعالى: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ فجمع بينهما جمع تلازم لا جمع زينة. ثم إن القرآن حين يذكر إضاعة الصلوة لا يربطها بترك الركوع والسجود بل يربطها باتباع الشهوات والانحراف السلوكي: ﴿فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ﴾، فالإضاعة هي تفريغ الوسيلة من غايتها.

5.10.6 الصلوة ليست جزءًا من العبادة: التفريق القرآني بين حدّ الضبط الإنساني ومقام البناء الإيماني

من القضايا المنهجية التي تستدعي إعادة نظر في ضوء النص القرآني، إدراج الصلوة ضمن مفهوم العبادة إدراجًا تلقائيًا، دون التمييز بين حدّ الضبط السلوكي العام ومقام البناء الإيماني الخاص. وكأنها أحد فروعها، مع أن القرآن نفسه يرسم فاصلًا بنيويًا بين المقامين عبر ترتيب الأوامر وفصل الوظائف. فالعبادة في القرآن ليست محصورة في الشعائر، بل هي منظومة السلوك القيمي والأخلاقي التي تضبط الإنسان في علاقته بنفسه وبغيره وبالمجتمع، ومن حيث المعنى الإنساني القيمي والفطرة التي يقوم عليها انتظام المجتمعات فإن العدل والصدق والأمانة وترك الفساد وضبط الشهوات واحترام الحقوق هي أساس قيام أي مجتمع، وهي مما يدخل في معنى العبادة بوصفها خضوعًا لمنظومة الحق حتى في المجال الإنساني العام. أما الصلوة لا تنتمي لهذا المستوى، ولا تقع في حدّ الضبط الأدنى، بل هي توجيه خاص بالمجتمع المؤمن، لمن تجاوز حدّ الاستقامة الأولية وانتقل إلى مقام البناء الإيماني الواعي والمجتمعي المتماسك، ولهذا كانت الصلوة ليست أداة ضبط سلوك فقط بل أداة إنتاج وعي وتنظيم اتصال وبناء أمة. ومن دلائل هذا التفريق تخصيص الصلوة بالمؤمنين كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾، وهذه الآية تُذكر هنا للدلالة على خصوصية التكليف، وسيأتي بيان معنى «كتابًا موقوتًا» بوصفه مفتاحًا بنيويًا للصلوة تفصيلًا في (5.10.7). ويؤكد هذا التفريق قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ﴾، فالعبادة جاءت أولًا بوصفها الأساس، ثم جاءت الصلوة خارج العبادة لا داخلها، وبواو الانتقال لا الإدماج، ثم جاءت الزكاة ثمرة واقعية لاحقة، فدل ذلك على سُلّم مقامات: عبادة تُصحح الداخل وتضبط السلوك، ثم صلوة تبني الجماعة وتنتج الوعي، ثم زكاة تُترجم هذا الوعي إلى أثر قيمي في وعي المجتمع. وبهذا نفهم خطورة الفهم الذي جعل الصلوة مجرد شعيرة داخل العبادة، لأنه أسقطها من مقامها الحضاري، ثم استغرب لماذا لا تغيّر واقع الأمة.

5.10.7 — تنبيه منهجي: «الكتاب» في خطاب المؤمنين، وتميّز الصلوة بأنها «كتابًا»

القرآن حين يخص المؤمنين بخطاب "يا أيها الذين آمنوا" لا يذكر عادة أمراً واحداً معزولاً، بل يقرر عليهم أوامر مُلزِمة تتكرر في حقهم بصيغة "كُتب" أو ما يقوم مقامها من صيغ الإلزام والتشريع، مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾.

وهذه الأوامر المكتوبة ليست على درجة واحدة في بنيتها الداخلية. فمنها ما هو أمر بسيط لا تعدد في طبقاته، ومنها ما هو كتاب داخله منظومة معطيات متعددة تُشكّل عنوانه وتُعطيه معناه — فـ"كُتب عليكم الصيام" لا يعني أمراً واحداً مفرداً بل يعني منظومة أحكام داخلية: متى يبدأ الصيام ومتى ينتهي، وما الذي يُبطله، ومن يُعفى منه، وكيف يُقضى — ومجموع هذه الطبقات هو الذي يُشكّل منظومة الصيام ويُعطيه معناه الكامل. وكذلك القتال والقصاص، كل منهما كتاب داخله طبقات تُحدد التزاماته وحدوده. ولهذا لا نقول "كتاب الصيام" ولا "كتاب القتال" لأن كل منهما كتاب محدود بحدود موضوعه ومقيّد بإطاره الخاص.

والملاحظة المحورية هنا أن هذه الأوامر جميعها جاءت بصيغة "كُتب عليكم" — فعل مبني للمجهول يُثبت أن التكليف جاء من خارج المؤمن وفُرض عليه بعد أن صار مؤمناً. أي أن الإيمان سابق والتكليف لاحق — فالمؤمن يدخل في الإيمان أولاً ثم تُكتب عليه هذه الأوامر تباعاً.

وثمّة وجهٌ ثانٍ لهذه الصيغة لا يقلّ أهميةً عن الوجه الأول، فكما أنّ كلّ أمرٍ منها كتابٌ في داخله، فإنّ هذه الأوامر مجتمعةً — الصيام والقصاص والقتال والوصية — هي معالمُ الانتماء إلى الرسالة المحمدية ودلائلُ اتّباع أهلها لها. فإنّ لكلّ رسالةٍ شرعتَها ومنهاجها، كما قال تعالى ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، ولكلّ أمّةٍ شعائرُها التي تُميّزها وتُعلن انتماءها. فهذه الأوامر التي خُوطب بها المؤمنون بصيغة ﴿كُتب عليكم﴾ ليست مجرّد تكاليفَ منفصلة، بل هي في مجموعها ما يُعرَف به المنتمي إلى هذه الرسالة، فمن التزمها فقد أعلن اتّباعه للنبيّ بشرعته المميّزة له عن سائر الملل.

وهذا الوجه لا يعارض الوجه الأول بل يكمله، فكلّ أمرٍ منها كتابٌ في بنيته الداخلية، وهي في مجموعها معالمِ الإيمان المحمديّ في وجهها الانتمائيّ. غير أنّ هذه الأوامر تبقى لاحقةً للإيمان لا مُنشئةً له — فالمؤمن يدخل الإيمان أولاً ثمّ تُكتب

عليه بوصفها لوازمَ انتمائه ودلائلَه، لا مداخلَ إليه. وبهذا تفارق الصلاةَ التي هي المُنشئة السابقة، الوعاءُ الجامع الذي يُدخِل في الإيمان ويرفع الوعي، كما يأتي بيانه.

غير أن الصلوة تقف في مرتبة مختلفة كلياً لم تبلغها عبادة أخرى. فالقرآن لم يقل "كُتبت عليكم الصلوة" كما قال في الصيام والقتال، بل قال: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ ـــ فجعل الصلوة اسم "إن" والكتاب خبرها لا العكس. وهذا الفرق اللغوي ليس شكلياً بل جوهري يكشف عن طبيعة الصلوة ومكانتها.

وللتعمق في هذا الفرق يكفي المقارنة بين صياغتين: "كتاب الصلوة" و"الصلوة كتاب". فـ"كتاب الصلوة" تركيب إضافي يجعل الكتاب محوراً والصلوة تابعة له ـــ فالكتاب سابق والصلوة تدور في فلكه. أما "الصلوة كتاب" فجملة اسمية خبرية جعلت الصلوة مبتدأ ومحوراً والكتاب خبراً يكشف ماهيتها ـــ أي أن الصلوة لم تُنسب إلى كتاب خارجها بل هي في ذاتها صارت كتاباً. وهذا بالضبط ما أثبته القرآن حين جعل الصلوة اسم "إن" والكتاب خبرها ـــ لأن الصلوة هي الأصل والكتاب وصف يكشف حقيقتها لا إطار تدخل فيه.

ومن هنا يظهر الفرق الجوهري بين الصلوة وسائر ما كُتب على المؤمنين: فالصيام والقتال والقصاص تكاليف فُرضت على المؤمن بعد أن صار مؤمناً ـــ فهي لاحقة للإيمان ومبنية عليه. أما الصلوة فهي التي تصنع المؤمن وتُنشئ إيمانه وتُغذيه وترفعه في مراتبه ـــ فهي سابقة لا لاحقة، ومُنشِئة لا مفروضة. فالصلوة بهذا المعنى هي الوعاء الذي يُسقى منه المؤمنون مراتب الإيمان والوعي والمعرفة، كالجامعة التي لا تُفرض على طالبها من خارج بل هي الإطار الذي يدخله ليتشكّل ويرتقي ويتخرج ـــ يدخلها مؤمناً ويخرج منها عارفاً واعياً مرتقياً.

والسبب في هذا الانفراد يظهر حين ندرك أن منظومة الصلوة لا تأتي مجموعة في موضع واحد كالصيام، بل تتوزع على أكثر من ستين موضعاً في القرآن كله بمختلف اشتقاقات الإقامة ـــ أقيموا وأقم وليقيموا وأقمن ـــ وكل موضع يحمل أمراً من أوامر الرسالة أو قيمة من قيمها. فإذا جُمعت هذه المواضع بعضها إلى بعض تشكّل منها الكتاب الجامع للرسالة كاملة. ويكفي لإثبات هذه الشمولية موضع واحد كقوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ الذي يجمع في آية واحدة التزكية الاجتماعية وطاعة الرسول ـــ فكيف بسبعة وستين موضعاً كل منها يحمل أمراً أو أكثر؟

وعليه فالصلوة ليست تكليفاً ضمن كتاب الإيمان بل هي الكتاب الجامع الذي يُنشئ الإيمان ويرفعه ويُغذيه ـــ لا كتاب محدود بحدود موضوع واحد كالصيام والقتال، بل كتاب تتشكّل منظومته من مجموع مواضعه في القرآن كله، حتى إذا أُقيمت حُمل الدين كله لأن الوعاء الجامع الذي يُنشئه قائم، وإذا هُدمت هُدم الدين لأن المصدر الذي يُغذيه انقطع.

5.10.7.1 ـــ الصلوة كتابٌ بذاتها: الجامعة لأوامر الرسالة

﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾

وتُعدّ هذه الآية من المفاصل المفهومية الكبرى في فهم الصلوة القرآنية، وقد تعرّضت عبر القرون لاختزال شديد حين فُسّرت تفسيراً فقهياً ضيقاً جعل "الكتاب" مجرد فرض مكتوب و"الموقوت" مجرد أوقات ميكانيكية لأداء حركات، بينما يحمل النص القرآني معنىً أعمق وأشمل يمس جوهر وظيفة الصلوة نفسها. فالآية لا تقول إن للصلوة كتاباً ولا تجعل الكتاب شيئاً خارجاً عنها، بل تُصرّح بأن الصلوة نفسها كانت كتاباً، أي أن الصلوة هي الحالة التي يتحقق فيها الكتاب عملياً في حياة المؤمنين. فالكتاب في الاستعمال القرآني ليس ورقاً ولا نصاً جامداً بل هو منهج أوامر وتعاليم وقيم تُستحضر وتُفعَّل في الواقع، كما في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾، حيث لا يُقصد بالكتاب صفحات بل منظومة توجيهية تُنظّم السلوك وتبني الوعي. وعلى هذا الأساس فإن وصف الصلوة بأنها "كتاباً" يعني أنها الإطار الحيّ الذي تتحقق فيه أوامر الله وقيمه وتوجيهاته في واقع المجتمع، لا باعتبارها معلومات تُتلى فقط بل باعتبارها منهجاً يُناقش ويُفهم ويُترجم إلى فعل.

والفرق بين الصلوة وسائر ما كُتب على المؤمنين يكشف عمق هذا الوصف ويُثبته من زاوية أخرى. فما كُتب من صيام وقصاص ووصية وقتال إنما هي أوامر دخلت في الكتاب ـــ فقيل "كُتب عليكم الصيام" و"كُتب عليكم القتال" ـــ أي أن الكتاب كُتب فيها وهي جزء منه. أما الصلوة فلم يُقَل فيها "كُتبت عليكم" بل قيل إنها هي نفسها كانت كتاباً. وهذا الانفراد في

الصياغة لا يمكن أن يكون عارضاً، بل يشير إلى أن الصلوة تقع في مرتبة مختلفة عن سائر التكاليف ـــ ليست حكماً ضمن الكتاب بل هي الكتاب بذاته في حال تحققه.

وحين نتتبع آيات الصلوة في القرآن تنكشف الحقيقة البنيوية التي تُفسّر هذا الوصف. فالصلوة لا تأتي أبداً معزولة بل مقرونة دائماً بمضامين الكتاب نفسه، فتُقرن بالزكاة وبالإنفاق وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالذكر وبالتزكية وبالنظر في شؤون الناس، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، وقوله: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ﴾، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾، وقوله: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾، وهذه المضامين ليست إضافات خارجية على الصلوة بل هي مما يتحقق بها معنى "الكتاب" في الصلوة، فإذا فُصلت الصلوة عنها بقيت حركة بلا رسالة وأداء بلا أثر.

وهذا التتبع الاستقرائي لآيات الصلوة يكشف حقيقة بنيوية لا يمكن تجاوزها: فالصلوة ذُكرت بالإقامة في القرآن أكثر من ستين موضعاً، وكل موضع يحمل أمراً من أوامر الرسالة أو قيمة من قيمها ـــ زكاة وإنفاق هنا، وأمر بمعروف ونهي عن منكر هناك، وذكر وتزكية وشورى وعدل وتمكين في مواضع أخرى. فإذا جُمعت هذه المواضع بعضها إلى بعض تشكّل منها الكتاب في الرسالة المجتمعية كاملة. وهذا هو السبب الحقيقي في أن القرآن جعل الصلوة كتاباً لا أن الكتاب فيها: لأن مجموع حضورها في القرآن هو مجموع الرسالة ـــ فهي ليست وعاءً يحمل الكتاب من خارجه بل مسار تنزيله وآلية إيصاله إلى الناس لقاءً بعد لقاء، يُستحضر في كل لقاء أمر من أوامر الله أو قيمة من قيمه ليُفهم ويُناقش ويُحوَّل إلى سلوك، ومع تراكم هذه اللقاءات يتكوّن الوعي الجماعي ويتشكّل المنهج عملياً في حياة الناس دون حاجة إلى إلقائه دفعة واحدة.

وهنا يظهر معنى "موقوتاً" بوجهه الحقيقي بوصفه وصفاً تنظيمياً لا طقوسياً. فالكتاب الجامع لا يُنزَّل في لقاء واحد طويل لأن ذلك يُخالف سنن التعليم والتزكية ويُثقل على الناس ويُعطّل شؤون معاشهم، لذلك كانت الصلوة موقوتة أي منظَّمة بالتوقيت، تُقام في أوقات محددة وبمدد معقولة بحيث يُناقش في كل لقاء أمر أو أكثر بحسب حاجة المجتمع ويُترك ما تبقى للقاءات لاحقة فيتحقق البناء بالتدرج لا بالعجلة وبالاستمرارية لا بالانقطاع. وقد بيّن القرآن هذا التوقيت نصاً حين قال: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ﴾، فاختيار طرفَي النهار مرتبط بحقيقة أن النهار وقت المعاش والعمل كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا﴾، فإقامة الصلوة قبل انخراط الناس في أشغالهم اليومية ثم بعد عودتهم منها يضمن أن يبقى الكتاب حاضراً في وعيهم دون أن تتحول الصلوة إلى عبء أو تعطيل لمصالحهم، بل تكون محيطة بالحياة ومرافقة لها.

وبهذا الفهم يستعيد قول "الصلوة عماد الدين" معناه القرآني الحقيقي: ليس لأن الصلوة أشد الفرائض إلزاماً بل لأنها العمود الذي تقوم عليه سائر الفرائض ـــ إذ هي الإطار الذي يتعلم الناس من خلاله مراتب الطاعة ومسالك الترقي وواجبات الرسالة. فمن أقامها أقام الدين كله لأنه أقام الوعاء الجامع الذي يحمله، ومن هدمها هدم الدين لأن الإطار الجامع الذي ينقل الرسالة إلى الناس انهار. وعليه فإن قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ يعني أن الصلوة هي الحالة التي يتحقق فيها الكتاب عملياً وفق تنظيم زمني يضمن الديمومة والتدرج، ولهذا خُصّت بالمؤمنين لأن هذا المستوى من الالتزام المنهجي والبناء الواعي لا يُطلب إلا ممن تجاوز الحد الأدنى من العبادة وانتقل إلى مرحلة بناء المجتمع المؤمن، فالصلوة بهذا المعنى ليست فرضاً فردياً معزولاً بل منهج تنزيل حيّ ونظام صلة دائم موقوت بحكمة ليصنع أمة واعية لا أفراداً منفصلين.

على أنّ هذا التخصيص بالمؤمنين إنّما هو في وجهٍ من وجهَي الصلاة لا في كلّ مناطها. فإنّ للصلاة وجهين متكاملين: وجهاً منهجياً موقوتاً هو البناء الواعي المنظَّم الذي تتراكم به مراتب الإيمان، وهذا هو الذي خُصّ بالمؤمنين لأنّه مقام بناءٍ لا يبلغه إلا من دخل فيه؛ ووجهاً معرفياً جامعاً هو الصلة ورفع الوعي وتلاحم المجتمع على الحقّ، وهذا أوسع مناطاً من أن يُقصر على المؤمنين بالرسالة المحمدية، بل هو عبادةٌ جامعةٌ عابرةٌ للرسالات، أقامتها الملل قبل الرسالة المحمدية، ومطلوبةٌ من كلّ من ينطوي تحت سقف المجتمع.

ويشهد لهذا الوجه الجامع أنّ الصلاة نُسبت إلى غير أهل الرسالة المحمدية في غير موضع؛ فهي في دعاء إبراهيم لذرّيته ﴿رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، وهي ممّا أوصى به عيسى ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾، وممّا أمر به إسماعيل أهله. بل

بلغ من سعة مناطها أنّها طُلبت من المشركين أنفسهم شرطاً للدخول في نظام الجماعة، كما في قوله ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾، فجُعلت إقامةُ الصلاة والزكاة — لا مجرّد التصديق القلبيّ — مدخلَ الأخوّة في الدين. ولو كانت الصلاة في هذا الوجه شعيرةً حركيةً تابعةً للإيمان لما صحّ أن تُطلب ممّن لم يستقرّ إيمانه بعد؛ لكنّها في هذا المقام هي عتبة الانخراط في وعي الجماعة وناموسها، لا فرعٌ عليه.

5.10.8 القبلة في القرآن: من الاتجاه المكاني إلى الوجهة العقدية

تمثل مسألة القبلة أحد أكثر المواضيع التي تعرّضت للاختزال المكاني في الوعي الإسلامي اللاحق، حتى غُيّبت دلالتها القرآنية العميقة، وحُصرت في كونها مجرد تحديد جغرافي لاتجاه الجسد أثناء الصلاة، مع أن النص القرآني ذاته لا يقدّم القبلة بوصفها قضية هندسية، بل بوصفها قضية وعي، وانتماء، وتحول عقدي. فالقبلة في القرآن ليست مجرد "أين تتجه"، بل "إلى أي معنى تنتمي"، و"أي هوية تتبنّى"، و"أي مرجعية توحيدية تُعلن".

يقول تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾، وهذا التعبير في غاية الدقة؛ إذ لم يقل النص "فوجّه جسدك"، ولا "فاتجه"، بل قال "فولِّ وجهك"، والوجه في الاستعمال القرآني لا يُراد به العضو التشريحي فحسب، بل يُراد به جهة القصد، وموضع الهوية، وعنوان الانتماء. فالقرآن يستعمل "الوجه" بوصفه التعبير الأعلى عن التوجّه الكلي للإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾، حيث يستحيل فهم "وجه الله" على أنه جهة مكانية، مما يؤكد أن الوجه في الخطاب القرآني مفهوم معنوي قبل أن يكون حسيًا.

ويزداد المعنى عمقًا عند التدقيق في لفظ "شطر"، إذ إن الشطر في العربية لا يعني "إلى" ولا "نحو" بمعناهما المكاني المباشر، بل يدل على الجهة المقصودة التي تحمل معنى القصد والانحياز الواعي. فالشطر هو الجهة التي يُقصد معناها لا مجرد حيزها، ولذلك لم يقل القرآن "إلى المسجد الحرام"، بل قال "شطر المسجد الحرام"، أي الجهة التي يمثلها المسجد الحرام بوصفه مركزًا للرسالة التوحيدية الإبراهيمية، لا مجرد بناء قائم في مكان بعينه.

فالمسجد الحرام في القرآن ليس رمزًا مكانيًا مجردًا، بل هو حامل لمعنى عقدي وتاريخي، إذ قال تعالى: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ﴾، وقال: ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾، وقال: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾. فالمسجد الحرام هو عنوان الملة الحنيفية، ومركز إعلان التوحيد الخالص، والمرجعية العقدية التي يُعاد الانتماء إليها بعد مرحلة من الجدل والاختلاف مع أهل الكتاب.

وعلى هذا الأساس، فإن الأمر الإلهي للنبي ﷺ بتولية وجهه شطر المسجد الحرام لا يمكن فهمه على أنه مجرد تغيير في اتجاه الصلاة، بل هو إعلان قرآني واضح عن انتقال المرجعية العقدية، وتثبيت الهوية الإبراهيمية، وإعادة توجيه الجماعة المؤمنة نحو مركز التوحيد الذي لا تشوبه انحرافات تاريخية أو تأويلات بشرية. فالتحول في القبلة هو تحول في الانتماء، لا مجرد التفاف في الجسد.

وهذا الفهم ينسجم تمامًا مع مشروع الصلوة كما قُدِّم في هذا البحث؛ فالصلوة بوصفها صلة، وبوصفها إقامة، وبوصفها كتابًا موقوتًا، لا يمكن أن تُختزل في حركات جسدية، كما لا يمكن أن تُختزل القبلة فيها في اتجاه مكاني. فالصلوة هي لحظة تجديد للانتماء العقدي، والقبلة هي رمز هذا الانتماء، والوجهة التي تتوحّد حولها الجماعة المؤمنة وعيًا لا جسدًا فقط.

كما أن هذا الفهم يفسّر بوضوح لماذا لم يجعل القرآن الاتجاه المكاني شرطًا جوهريًا لصحة الصلوة في كل حال، فقال: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾، وقال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾، لأن المقصود في الأصل ليس المكان، بل القصد، وليس الجهة، بل الوجهة. فالمكان يخدم المعنى، ولا يصنعه، والقبلة تُوحّد المعنى، لا الجغرافيا.

وبذلك تتكامل صورة الصلوة في القرآن: صلة تُقام، وكتاب يُنزّل بالتوقيت، ووسيلة بناء جماعي، لها قبلة تُحدِّد الوجهة العقدية والهوية التوحيدية، لا مجرد اتجاه في الفراغ. فالقبلة ليست عنصرًا شكليًا في الصلوة، بل هي إعلان متجدد للانتماء إلى ملة إبراهيم الحنيفية، وتجسيد عملي لمعنى التوحيد في وعي الجماعة المؤمنة. وبهذا الفهم، تتحرر الصلوة من الطقس، وتستعيد بعدها الرسالي والحضاري، وتعود القبلة إلى معناها القرآني الأصيل: وجهة للمعنى قبل أن تكون اتجاهًا للمكان.

5.10.9 التوقيت القرآني لإقامة الصلوة: تنظيم يراعي المعاش ولا يعطّله

حين ننتقل إلى مسألة توقيت الصلوة في القرآن، لا بدّ من التحرّر من التصوّر الفقهيّ الذي حوّل المواقيت إلى تقسيمات طقوسية جامدة، والنظرِ إليها في ضوء الوظيفة التي أثبتها القرآن للصلوة بوصفها وسيلة تعليمٍ وذكرٍ وتنظيمٍ وعيٍ جماعيّ. فالقرآن لم يذكر مواقيت الصلوة عبثًا، ولم يوزّعها على اليوم دون حكمة، بل ربطها ربطًا دقيقًا بإيقاع الحياة الإنسانية ومعاش الناس.

يقرّر القرآن التوقيت العامّ لإقامة الصلوة في قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ﴾، وهذا النصّ من أوضح ما ورد في بيان فلسفة التوقيت. فطرفا النهار لا يُقصد بهما منتصفه، بل بدايته ونهايته، أي الزمن السابق لانخراط الناس في أعمالهم اليومية والزمن اللاحق لانقضائها، وهو ما ينسجم تمامًا مع وظيفة الصلوة وسيلةَ تهيئةٍ وتذكيرٍ وتعليم: تهيئةً قبل العمل، ومراجعةً وتقويمًا بعده، دون أن تتحوّل إلى عامل تعطيلٍ أو إنهاك.

ويتعزّز هذا الفهم بآية الاستئذان في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ۚ مِّن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ﴾، فهذه الآية تثبت صراحةً وقتين مسمّيين للصلوة هما صلوة الفجر وصلوة العشاء، وهما اللذان يطابقان طرفي النهار في الآية السابقة، إذ الفجر طرف دخول النهار والعشاء طرف خروجه ودخول الليل.

واللافت هنا، وهو موضع الدقّة، أنّ الآية نفسها ذكرت وقت الظهيرة بوضوح في قوله ﴿وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ﴾، ومع ذلك لم تنسبه إلى الصلوة، رغم أنّها سمّت الفجر والعشاء صراحةً بصلوة الفجر وصلوة العشاء. وهذا التفريق اللفظيّ ليس عارضًا بل مقصود، يكشف أنّ القرآن يراعي في تنظيم الصلوة حقيقة انشغال الناس بأعمالهم في وسط النهار، فجعل الظهيرة وقت راحةٍ خاصّة ومعاشٍ لا وقت تجمّعٍ وتعليمٍ عامّ.

ويؤكّد هذا أنّ مواقيت الصلوة في القرآن ليست عددية بحتة، ولا قائمةً على ملء اليوم بالصلوات، بل على مبدأ عدم تعطيل المعاش، كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا﴾، فالنهار في جوهره وقت عملٍ وإنتاجٍ لا وقت اجتماعٍ طويلٍ متكرّر، ولذلك جاء تنظيم الصلوة محيطًا بالنهار لا مقتحمًا له. وعليه يقوم التوقيت القرآنيّ على صلوةٍ قبل بدء حركة المجتمع اليومية وهي الفجر، وصلوةٍ بعد انتهائها وهي العشاء، وزلفٍ من الليل بحسب الحاجة والظرف لا بوصفه عبئًا ثابتًا.

وبهذا الفهم يظهر أنّ التوقيت ليس غايةً في ذاته، ولا تقسيمًا تعبديًا مجرّدًا، بل أداةٌ تنظيمية ذكية تحفظ للصلوة ديمومتها، وتحفظ للناس أعمالهم، وتُبقي الكتاب حاضرًا في الوعي دون أن يتحوّل إلى قيدٍ على الحياة. وهذا ينسجم كليًا مع وصف الصلوة بأنّها «كتابًا موقوتًا»، أي كتابًا يُنزَّل بالتوقيت لا دفعةً واحدة، ولا في أوقاتٍ تُعطِّل بها مصالح الناس.

5.10.10 دلالة «لِدُلُوكِ الشَّمْسِ» و«قُرْآنِ الْفَجْرِ»: الصلوة مشروع ارتقاء معرفي لا توقيت حركي

يقول تعالى:

﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: 78].

إن مفتاح فهم هذه الآية لا يبدأ من مفردة دلوك، بل من فعل «أقِم» نفسه؛ لأن الإقامة – كما تقرر في هذا البحث – لا تعني أداءً لحظيًا ولا فعلًا محدود الزمن، بل تعني إنشاء حالة مستمرة، ومنهجًا قائمًا، ومسارًا متصلًا لا ينقطع. وبناءً على ذلك، يستحيل لغويًا ومنهجيًا أن تُحمَل اللام في قوله: ﴿لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ على مجرد التوقيت الزمني، لأن التوقيت ينسجم مع الأداء المؤقت، لا مع الإقامة التي تفيد الديمومة والمتابعة.

فالآية لم تقل: أدِّ الصلوة عند دلوك الشمس، بل قالت: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾، أي: اجعل الصلوة قائمة ومستمرة لأجل غاية محددة. ومن هنا تكون اللام لام غاية، لا لام وقت، لا على سبيل المجاز أو التأويل البعيد، بل على مقتضى انسجام الفعل مع متعلّقه في بنية الخطاب القرآني.

أما دلوك الشمس فليس لحظة فلكية عابرة، بل هو بلوغٌ ووصولٌ وتمام انكشاف. فالشمس في الوعي الإنساني والقرآني معًا تمثل أعلى ما يُدرَك حسًّا من نور وعلو ووضوح، ومن يبلغها يبلغ أقصى ما يمكن إدراكه في أفق الرؤية. وعلى المستوى المعرفي، فإن الجهل هو الحالة الأصلية، والمعرفة حالة مكتسبة لا تتحقق إلا بالجهد المتواصل؛ ولا يُغطّى الجهل إلا بالعلم، ولا يُغفَر إلا بالوصول. ومن ثمّ يكون دلوك الشمس تعبيرًا عن بلوغ أقصى درجات الانكشاف المعرفي والسمو العقلي الذي يمكن للإنسان والمجتمع أن يبلغه.

وعليه، يكون معنى الآية:

أقم الصلوة – بوصفها صلةً، وتعليمًا، وتنزيلًا للكتاب في الواقع – لتقود الإنسان والمجتمع في مسار ارتقاء معرفي متواصل، حتى يبلغوا مستوى النور والوضوح الذي يُمثّله دلوك الشمس، ثم ليستمر هذا المسار في مواجهة غسق الليل، أي حالة الظلمة العميقة التي هي الأصل إذا غاب الفعل، لا بالانسحاب منها، بل بإدخال النور إليها.

ويؤكد هذا الفهم قوله تعالى في موضع آخر:

﴿وَآيَةٌ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ﴾،

حيث يقرر القرآن أن الليل هو الحالة الأصلية، وأن النهار حالة مُدخَلة بفعلٍ مقصود، وبزوال هذا الفعل تعود الظلمة فورًا. وبذلك تكون الصلوة فعل إبقاء للنور حاضرًا، لا انتظارًا لنهارٍ قائم بذاته.

ثم تأتي تتمة الآية لا بوصفها إضافة عرضية، بل بوصفها دليلًا معرفيًا حاسمًا:

﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ﴾.

فالقرآن لم يقل: وصلاة الفجر، بل قال: قرآن الفجر، ليحوّل مركز المعنى من الحركة إلى القراءة، ومن الأداء إلى التلقي والفهم. والفجر هو لحظة البداية والانبعاث، لا في اليوم فحسب، بل في الوجود كله؛ لحظة ظهور الأثر الأول الذي يمكن رصده وقراءته. ولذلك قال: ﴿إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾، أي أن هذا القرآن ليس مجرد نص يُتلى، بل حدثٌ مقروء، له شواهد، وله آثار قابلة للرصد والمعرفة.

فالكون نفسه قرآن بمعنى أنه كتاب أحداث مسجَّل، تجري وقائعه وفق سنن مكتوبة، كما قال تعالى:

﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾.

وقراءة الفجر هي قراءة البدايات، وأصول الأشياء، وبدايات الخلق، وهي قراءة مشهودة لأن للكون بداية يمكن إدراكها من خلال آثارها. وقد وصل العقل الإنساني المعاصر إلى هذه الحقيقة لا بالافتراض، بل بالرصد العلمي، حين تبيّن أن للكون بداية محددة تركت إشعاعًا ونورًا ما زال حاضرًا، يُقرأ بوصفه سجلًا كونيًا لبداية الوجود.

وبذلك يتكامل معنى الآية بنيويًا دون اضطراب:

إقامة دائمة ← غاية معرفية ← قرآن مشهود ← نور يُدخَل إلى الظلمة.

وعليه، لا تكون الصلوة في هذا السياق حركة ولا توقيتًا ولا طقسًا، بل مشروع صِلة معرفية مستمرة، غايته نقل الإنسان والمجتمع من الجهل إلى العلم، ومن الظلمة إلى النور، ومن التلقي المحدود إلى القراءة الكونية الشاملة، حتى يبلغ الإنسان شمس المعرفة، ويواجه غسق الليل بوعي لا بخوف.

وهذا هو جوهر الصلوة كما أرادها القرآن: منهج ارتقاء ووعي وبناء، لا عبادة زمنية محصورة ولا أداءً حركيًا منفصلًا عن المعنى.

5.10.11 الركوع والسجود في القرآن: مقامات قبولٍ وتثبيت لا تعريفًا اختزاليًا للصلوة

وإذا كانت الصلوة – كما تبيّن – مشروع ارتقاء معرفي متواصل، فإن السؤال التالي يصبح: ما الشروط الداخلية التي تُمكّن الإنسان من الدخول في هذا المسار؟ وهنا يأتي موقع الركوع والسجود.

يُظهر التدقيق في الخطاب القرآني أن الخلط بين مفهوم الصلوة وبين أفعال الركوع والسجود أدّى عبر الزمن إلى اختزال دلالي أخرج الصلوة من بنيتها الوظيفية الواسعة إلى إطار حركي ضيّق، مع أن النص القرآني نفسه يرسم فاصلًا دقيقًا بين المقامين، ويُقدّم الركوع والسجود بوصفهما محطّتين دلاليتين داخل المسار الإيماني، لا تعريفًا بنيويًا للصلوة ولا مساواةً بينها وبين الأفعال الجسدية. فالقرآن، على كثرة ما كرّر الأمر بإقامة الصلوة، لم يعرّفها يومًا بالركوع ولا بالسجود، ولم يربط تحققها بهما ربط تعريف أو تطابق، بل ذكر الركوع والسجود في مواضع متعددة بوصفهما أفعالًا مستقلة لها دلالتها الخاصة ووظيفتها التمهيدية داخل النسق العام.

ويتأكّد هذا الأصل حين نتتبّع لفظ السجود في القرآن، فنجده مُسنداً إلى ما لا يُتصوّر فيه انحناءٌ بدنيّ بالهيئة المعهودة، ممّا يكشف أنّ جوهره الخضوع والانقياد لا الحركة. فالنجم والشجر يسجدان: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾، والظلال تسجد بميلها وتقلّبها: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ يَتَفَيَّأُ ظِلَالُهُ... سُجَّدًا لِّلَّهِ﴾، ومن في السماوات والأرض يسجد: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. فالسجود في هذه المواضع انقيادٌ لسنن الله وخضوعٌ لأمره، لا هيئةٌ جسدية، إذ لا جسد للظلّ ولا للنجم ينحني بالصورة المألوفة.

ويبلغ هذا الحملُ غايةَ وضوحه في قوله تعالى: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾، فالدخول من الباب لا يكون بالسجود الحركيّ، إذ يتعذّر أن يلج الناسُ باباً وهم منحنون على الأرض، فتعيّن حملُ «سجّداً» على الخضوع والذلّة المعنوية —— أي ادخلوه خاضعين منكسرين. وهذا ممّا أقرّه أهل التفسير أنفسهم على معناه المعنويّ، لأنّ السياق أبى الحمل الحركيّ فلم يبقَ إلا الخضوع. فإذا ثبت أنّ السجود في القرآن يُحمل على جوهره —— الخضوع والانقياد —— حيث أبت القرينة الحركةَ، تبيّن أنّ أصله المعنى لا الهيئة، وأنّ ما قد يصحبه من صورةٍ بدنية إنّما هو تمثيلٌ لذلك الجوهر لا حقيقته الوحيدة. والقرآن إنّما أثبت الجوهر ولم يحدّ هيئةً مخصوصة، فالوقوف عند ما أثبته —— الخضوع والقبول —— أولى من تحميله صورةً لم ينصّ عليها أو نفيِ صورةٍ سكت عنها.

ويظهر هذا التدرّج البنيوي بوضوح في قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾،

إذ لم يأتِ ترتيب الأفعال هنا اعتباطيًا، بل جاء على نسق مقصود يكشف عن مسار داخلي متكامل للفعل الديني. فقد قدّم النص الركوع والسجود على العبادة، مما يدل على أن العبادة لا تُطلب ابتداءً، ولا تستقيم في صورتها الصحيحة، إلا بعد تحقّق شرطين سابقين في وعي الإنسان.

فالركوع في الاستعمال القرآني لا يقتصر على الانحناء الجسدي، بل يدل على القبول والانفتاح وشرح الصدر، أي حالة الاستعداد الواعي لتلقّي الأمر الإلهي دون مقاومة أو استكبار. أما السجود، فيدل على الخضوع والتسليم والتثبيت بعد الفهم، أي انتقال الإنسان من مجرّد القبول إلى حالة الاستقرار الداخلي والرضوخ الواعي للحق الذي تبيّن له. وبهذا المعنى، يشكّل الركوع والسجود مرحلتين تأسيسيتين: الأولى تُهيّئ النفس، والثانية تُثبّت القناعة، ولا يمكن للعبادة أن تكون صحيحة أو منتجة ما لم تُبنَ عليهما. فالعبادة التي تُمارَس دون قبول أو فهم تتحول إلى فعل قهري أو تقليدي، لا يرسخ في النفس ولا يُثمر فعل خير، ولا يستقيم به السلوك.

وعلى هذا الأساس، فإن الركوع والسجود، وإن كانا قد يتجسّدان في أفعال بدنية، إلا أن جوهرهما في الخطاب القرآني ليس جسديًا محضًا، بل دلاليٌّ وجوديٌّ يعكس تحوّلات داخلية في وعي الإنسان. ولهذا لم يفصّل القرآن هيئتهما الحركية، ولم يربط صحة الصلوة بإتقان شكلٍ جسديٍّ بعينه، لأن المقصود ليس الحركة ذاتها، بل الحالة التي تعبّر عنها. في المقابل، بالغ القرآن

في بيان إقامة الصلوة، وتكرار الأمر بها، وربطها بالذكر، والتزكية، والعدل، والإنفاق، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، مما يدل على أن الصلوة مفهوم أوسع وأعمق من أن يُختزل في أفعال بدنية محدودة.

وبذلك يتبيّن أن الركوع والسجود ليسا تعريفًا بنيويًا للصلوة، ولا غايتها النهائية، بل محطّتين داخليتين في مسارها؛ فالصلوة، كما يقدّمها القرآن، صِلة تُقام، ومنهج وعي يُفعَّل، وبناء جماعي مستمر، تُهيّئه حالة الركوع بوصفها قبولًا وانفتاحًا، ويُثبّته السجود بوصفه خضوعًا واعيًا وتسليمًا مدروسًا، ثم تتجسّد العبادة نتيجةً طبيعية لهذا المسار، لا فعلًا مفروضًا من خارجه.

وعليه، فإن اختزال الصلوة في الركوع والسجود يُفقدها وظيفتها القرآنية، كما أن تجريد الركوع والسجود من دلالتهما المعرفية يُفرغهما من دورهما التأسيسي. فالقرآن لم يفصل بين هذه المقامات عبثًا، بل رتّبها ترتيبًا مقصودًا: قبولٌ، فتثبيتٌ، فعبادةٌ، ففعلُ خير. وبهذا النسق وحده تستقيم العبادة، ويترسّخ أثرها، ويصبح فعل الخير امتدادًا طبيعيًا للصلوة، لا سلوكًا منفصلًا عنها ولا نتيجةً شكلية لأداءٍ حركيٍّ مجرّد.

5.10.12 الخشوع في الصلوة: دليل قرآني على أن الصلوة وعيٌ وإنصات لا حركة متتابعة

يقدّم القرآن مفهوم الخشوع بوصفه أحد أهم أوصاف الصلوة الحقيقية، فيقول:

﴿الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾.

وهذا الوصف ليس عرضيًا ولا تجميليًا، بل هو توصيف جوهري لحالة القائمين بالصلوة، بحيث يصبح الخشوع معيارًا لفهم طبيعتها ووظيفتها. غير أن هذا المفهوم تعرّض، كغيره، لاختزال شديد حين حُمِل على معنى نفسي داخلي مبهم، مع إغفال دلالته اللغوية والقرآنية الدقيقة.

فالخشوع في اللسان العربي وفي الاستعمال القرآني لا يعني مجرد "التأثر القلبي" أو "التركيز الداخلي"، بل يدل على السكون، والانخفاض، والانصات، وتوقّف الحركة. ويكفي لفهم هذا المعنى الرجوع إلى قوله تعالى:

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾،

فالآية تقيم مقابلة واضحة بين حالتين:

– الخشوع = السكون التام، أشبه بحال الموت.

– الاهتزاز = الحركة بعد الإنزال والحياة.

وهذا التقابل الدلالي يحسم المعنى: الخشوع نقيض الحركة، لا قرينها. فالأرض الخاشعة أرض ساكنة، صامتة، منقبضة، لا تهتز ولا تتحرك. وبناءً على هذا الاستعمال القرآني الصريح، يستحيل لغويًا ومنهجيًا أن يكون الخشوع حالة تتحقق مع حركة جسدية متواصلة من قيام وركوع وسجود وانتقال، لأن الحركة – بنص الآية – نقيض الخشوع.

وعليه، فإن قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ لا يمكن حمله على الصلوة الحركية المتعارف عليها اليوم، لأن تلك الصلوة تقوم في بنيتها على الانتقال الجسدي المستمر، وعلى التلفظ المتتابع، لا على السكون والإنصات. بل إن دلالة الخشوع تنسجم انسجامًا كاملًا مع فهم الصلوة بوصفها مجالس وعي وتلقٍّ وإنصات، يكون فيها المؤمنون ساكنين، منصتين، حاضرين بعقولهم وقلوبهم، متلقّين ما يُبلَّغ لهم من آيات الله، أو ما يُذكَّرون به من هدى وتعليم.

وهذا هو المعنى الذي ينسجم مع واقع الصلوة في عهد النبي ﷺ، حيث كان الصحابة يجلسون بين يديه في مجالس التذكير والتعليم، في حال من السكون والإنصات الكامل، يتلقّون الوحي، ويتدبّرون الآيات، ويتعلمون شؤون دينهم وحياتهم. وهو ما يفسّر لماذا كان القرآن يصف حالهم بالخشوع، لا بكثرة الحركة، ولماذا ربط الخشوع بالصلوة لا بالركوع أو السجود.

وبهذا يتبيّن أن الخشوع ليس حالة شعورية مرافقة للحركة، بل وضع وجودي قائم على السكون والإنصات، وهو ما يجعل الصلوة – في جوهرها القرآني – فضاءً للتلقي المعرفي والتربوي، لا طقسًا حركيًا متتابعًا. فالصلوة التي لا تُنتج خشوعًا

بمعناه القرآني ليست صلوة مقامة، ولو استوفت كل الحركات، لأن القرآن جعل الخشوع وصفًا لازمًا للصلاة الحقيقية، لا كمالًا اختياريًا.

وهكذا يتحول الخشوع من مفهوم وعظي مُفرغ، إلى دليل لغوي وقرآني حاسم على أن الصلوة في أصلها حالة وعي ساكن، واتصال معرفي، وتلقٍ منضبط، لا ممارسة حركية متتابعة، وبذلك يكتمل أحد أهم مفاصل تحرير مفهوم الصلوة من الفهم الطقوسي إلى الفهم القرآني الأصيل.

5.10.13 الصلوة في القرآن: مجالس وعيٍ وقولٍ وشورى لا طقسًا حركيًا صامتًا

إذا كان من شبكةٍ من الآيات يمكن أن تُسقط الفهم الطقوسيّ للصلوة سقوطًا كاملًا دون حاجةٍ إلى افتراضاتٍ أو تأويلاتٍ بعيدة، فهي الآيات التي تتحدّث عن الصلوة بوصفها حالة تواصلٍ واعٍ، وقولٍ منسوب، وإنصاتٍ وتداولٍ وشورى. فالمشكلة الكبرى في الفهم التراثيّ ليست في آيةٍ بعينها، بل في نقل تصوّرٍ مسبقٍ عن الصلوة باعتبارها ركوعًا وسجودًا إلى كلّ آية، ثمّ محاولةِ ليّ النصوص لتخدم هذا التصوّر. أمّا عند قراءة القرآن قراءةً منهجية فتتكشّف صورة مغايرة تمامًا: الصلوة ليست حركةً صامتة بل حضورٌ عقليّ، وليست أداءً فرديًا بل مجالٌ اجتماعيّ، وليست تكرارًا محفوظًا بل قولٌ مسؤولٌ منسوبٌ لصاحبه.

يتبيّن ذلك أوّلًا في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾، وهي آيةٌ كافيةٌ وحدها لإحداث تحوّلٍ مفهوميّ إذا قُرئت دون إسقاطٍ تراثيّ. فالقرآن هنا لا يتحدّث عن خشوعٍ جسديّ ولا عن صحّة حركات، بل عن قولٍ يُنسب للمؤمن نفسه: ﴿مَا تَقُولُونَ﴾، ولم يقل ما تتلون ولا ما تقرؤون ولا ما تحفظون. وهنا يفرض السؤال نفسه: أين قول المصلّي في الصلوة كما تُعرف اليوم؟ فهو لا يقول قولًا منسوبًا إليه، بل يكرّر ألفاظًا محفوظة لا علاقة لها بحالته الذهنية، ولا يُحاسَب على مضمونها ولا يُسأل عنها. فكيف يُنهى المؤمن عن قربان الصلوة حتى يعلم ما يقول، إن لم يكن فيها قولٌ واعٍ وحوارٌ ونقاشٌ وتداولُ فكر؟ ثمّ إنّ لفظ ﴿سُكَارَىٰ﴾ لا يدلّ على نوعٍ محدّد كالخمر وحده، بل على الحالة الذهنية، أي كلّ ما يُذهب الانتباه والوعي من سكر خمرٍ أو نعاسٍ أو هلعٍ أو اضطرابٍ نفسيّ أو تشويشٍ عقليّ، وهذا كلّه يتعلّق بمجالس الفكر لا بالحركات البدنية، إذ فاقد الوعي لا يُؤمر بالركوع والسجود أصلًا بل يُمنع من حضور المجلس. فالصلوة التي يُنهى السكران عن قربانها مجلس قولٍ وفهمٍ وانتباه، لا طقسٌ جسديّ. وهذا الاستعمال جارٍ على سنن العربية والقرآن، حيث تُطلق الأوصاف على الحالات لا على أسبابها، كما في الخوف والمرض والضيق والحرج.

ويتأكّد المعنى نفسه في وصف الخشوع الذي تقرّر في موضعه أنّه سكونٌ وإنصاتٌ نقيضُ الحركة، بدلالة ﴿الْأَرْضَ خَاشِعَةً﴾ ثمّ ﴿اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾؛ فالخشوع حال الإنصات الكامل لا حال المتحرّك قيامًا وركوعًا وسجودًا، وهو شرطٌ في الصلوة لا يستقيم مع الحركة المتّصلة.

ويزيد هذا وضوحًا أنّ الركوع جاء في القرآن معطوفًا على الصلوة لا مفسّرًا لها، كما في قوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾. فلو كانت الصلوة هي الركوع لما صحّ هذا العطف، إذ الواو فيه واو مغايرةٍ لا واو تفسير، فلم يقل «أقيموا الصلوة ركوعًا وسجودًا» ولا «أقيموها بالركوع»، بل فصل بين الصلوة والزكاة والركوع، ولا قرينة تفيد عطف الجزء على الكلّ. وهذا الفصل متكرّر في القرآن، ممّا يدل على أنّ الركوع والسجود في جوهرهما خضوعٌ وقبولٌ قد يُصاحبهما تمثّلٌ بدنيّ، لا أنّهما تعريفٌ للصلوة ولا اختزالٌ لها فيهما.

ويتجلّى أنّ الركوع حالٌ قلبية قبل أن يكون هيئةً في قوله: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، والدقّة هنا شديدة، إذ لم يقل «يقيمون الصلوة وهم راكعون» بل «يؤتون الزكاة وهم راكعون»، فدلّ على أنّ الركوع حالٌ من التواضع والقبول والانفتاح والاستعداد للأخذ والعطاء. فالزكاة سموٌّ ورقيّ لا يتأتّى إلا بعلمٍ أو مال، ولا يتحقّق إلا بالقبول والتهيئة القلبية، إذ لا تُزكّى النفس بعقلٍ متكبّرٍ رافض بل بعقلٍ منفتحٍ راكع، وهذا يؤكّد أنّ الصلوة تهيّئ هذه الحالة المعرفية ولا تُختزل فيها.

وتتوالى الشواهد على أنّ الصلوة إطار اجتماعٍ ووعيٍ لا حركةٌ فردية. فهي في قوله تعالى: ﴿تَحْبِسُونَهُمَا مِن بَعْدِ الصَّلَوٰةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ﴾ إطارُ اجتماعٍ معروف التوقيت، تُحفظ فيه الأقوال وتُوثّق الشهادات ويُمنع الناس من المغادرة بعده كي تُصان

الوصية من التحوير، ولا يُفهم هذا بوجهٍ على أنّه ركوعٌ وسجود. وهي في قوله لموسى وهارون: ﴿وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ مجالسُ تعليمٍ وتبليغ، إذ يُبعث الرسل لتعليم الناس وتبليغ الرسالة، ولا يتحقّق ذلك بمعزلٍ عنهم، فصارت البيوت قبلةً أي مقصدًا معلومًا، والصلوة فيها مجالس التعليم لا الركوع والسجود. وهي في دعاء إبراهيم: ﴿رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَوٰةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾ فعلٌ اجتماعيّ يستلزم اجتماع القلوب، إذ لو كانت حركاتٍ فردية لما احتاجت أفئدةً من الناس تهوي إليهم، ولذلك جاءت فاء التعقيب ملاصقةً للصلوة لتفيد غايتها حلقةَ وصلٍ واتصال. وهي كذلك إطار الشورى واتّخاذ القرار، إذ جاء قوله ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ مقترنًا بإقامة الصلوة، لأنّها المجال الذي تُتداول فيه الأمور العامّة، فلا شورى بلا اجتماع، ولا اجتماع بلا إطارٍ جامعٍ عبّر عنه القرآن بإقامة الصلوة. وهي أخيرًا تالية للقراءة في قوله: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ... وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾، فالقراءة فهمٌ ودراسةٌ تسبق المجلس تحضيرًا، والصلوة نقلُ هذا الفهم إلى الناس.

وعند جمع هذه الآيات يتبيّن أنّ الصلوة في القرآن مجالس وعيٍ وقولٍ وتعليمٍ وشورى وتزكية، وأنّ ما أُضيع منها لم يكن عدد الركعات بل جوهرها الحضاريّ والمعرفيّ، فلم تُفرَّغ من معناها حين اختُلف في شكلها، بل حين فُصلت عن وظيفتها.

5.10.14 الصلوة: رسمٌ قرآني مقصود ذو دلالة بنيوية

من اللافت في الخطاب القرآني أن كلمة الصلاة لا تُرسم في المصحف بصيغتها الإملائية الشائعة «صلاة»، بل تُكتب غالبًا بصيغة «الصلوة» بالواو، ولا سيما حين تَرِد مقترنة بفعل الإقامة: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾. وهذا الرسم ليس ظاهرةً كتابيةً عَرَضية، ولا اختلافًا شكليًا بلا معنى، بل يدخل ضمن نظام الرسم القرآني الذي حافظ على إشارات دلالية عميقة تتجاوز الإملاء الصوتي.

فالواو في اللسان العربي ليست حرف مدٍّ فحسب، بل هي في أصلها حرف جمع ووصل وربط، وتدل في كثير من استعمالاتها على الاجتماع والضمّ والاتصال. ومن هنا يُفهم رسم «الصلوة» بالواو بوصفه إشارة بنيوية إلى طبيعة الصلوة نفسها؛ فهي ليست فعلًا فرديًا منعزلًا، ولا ممارسةً صامتةً منقطعة، بل صِلة موصولة، وجماعة قائمة، وحالة اجتماع وتواصل مستمر بين المؤمنين، تتجسد فيها وحدة الوجهة ووحدة المعنى.

وبهذا الرسم، تتحول «الصلوة» من مجرد لفظ تعبدي إلى اسم لمفهوم شامل: لقاء حيّ، وتفاعل جماعي، وتكامل معرفي وأخلاقي، يُقام ولا يُؤدّى، ويُحفظ بالاستمرار لا بالاكتفاء بالفعل اللحظي. وهو ما ينسجم تمامًا مع الاستعمال القرآني المتكرر لفعل «الإقامة»، ومع ربط الصلوة بالزكاة، والشورى، والأمر بالمعروف، وبناء المجتمع. فالرسم هنا يخدم المعنى، ويؤكده، ولا ينفصل عنه.

5.10.15 الصلوة في القرآن: صِلة نازلة قبل أن تكون صِلة صاعدة

من المفاصل الدلالية الحاسمة في تحرير معنى الصلوة القرآنية قول الله تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [الأحزاب: 43].

فهذه الآية تنقل الصلوة من كونها فعلًا بشريًا إلى كونها فعلًا إلهيًا سابقًا، وتُسقط تلقائيًا أي فهم يحصر الصلوة في الحركات الجسدية؛ إذ يستحيل عقلًا ونصًا أن تُفهم "صلاة الله" أو "صلاة الملائكة" على أنها ركوع أو سجود.

والقرآن نفسه يفسّر هذا المعنى دون حاجة إلى مصادر خارجية، حين يبيّن وظيفة هذا الفعل الإلهي بقوله:

﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [إبراهيم: 1].

فالصلاة هنا هي صِلة هداية وإنزال وتوجيه، وسلسلة نورانية تبدأ من الله، تمر عبر الوحي والرسالة، وتصل إلى الناس لتُخرجهم من ظلمات الجهل والغفلة إلى نور الوعي والمعرفة.

وعليه، فإن الصلوة في أصلها ليست حركة صاعدة من الإنسان فقط، بل صِلة نازلة من الله أولًا، تتجلّى في الوحي، والتعليم، والهداية، والحضور الإلهي الدائم، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾. وهذه الصلوة هي التي أقامها النبي ﷺ والمؤمنون الأوائل: صِلة لا تنقطع، وتلقٍّ لا يتوقف، ومنهج حياة يُبقي السماء حاضرة في الأرض، لا طقسًا يُؤدّى ثم يُنسى.

5.10.16 حفظ الصلوة من الانكسار: بين الاعتدال الداخلي والمرونة الظرفية

من سنن القرآن المحكمة أن كل ما أُريد له الدوام والبقاء لا يُبنى على الإفراط ولا على التفريط، بل على الاعتدال الذي يحفظه من الانهيار مع الزمن. وبما أن الصلوة في القرآن ليست فعلًا عابرًا بل قيامًا مستمرًا، وصِلةً دائمة، وكتابًا يُنزَّل على المجتمع المؤمن بالتدرج، فقد جاءت النصوص القرآنية لتضع ضوابط دقيقة تحمي الصلوة من آفتين خطيرتين: الإرهاق المؤدي إلى الانقطاع، والاضمحلال المؤدي إلى فقدان الأثر. يتجلّى هذا الحفظ القرآني للصلوة في مبدئين متكاملين: مبدأ الاعتدال في ممارستها داخل المجتمع، ومبدأ المرونة الظرفية التي يُبيّنها القرآن تفصيلًا في مواضع مخصوصة."

الجهر والخفوت: مبدأ الاعتدال لحفظ ديمومة الصلوة

قال تعالى:

﴿لَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 110].

هذه الآية من أكثر الآيات التي أُسيء فهمها حين حُصرت في مسألة صوتية ضيقة، بينما هي في حقيقتها توجيه منهجي عميق لحفظ الصلوة نفسها من الانكسار. فالجهر هنا لا يُقصد به مجرد رفع الصوت، بل كل ممارسة مفرطة تُحمِّل الصلوة ما لا تحتمل، سواء من حيث الزمن، أو الجهد، أو الحضور الاجتماعي، أو الإزعاج لمن حولها، مما يحوّل الصلوة من وسيلة بناء إلى عبء، ومن قيام حيّ إلى ضغط يولّد النفور. والإفراط، وإن بدا في بدايته حماسة، إلا أنه مع الزمن يستهلك القائمين عليه ويؤدي إلى التراجع أو الانقطاع.

وفي المقابل، فإن الخفوت لا يعني مجرد خفض الصوت، بل يشير إلى تمييع الصلوة وإخفائها إلى درجة تفقد معها حضورها وأثرها، فتتحول إلى ممارسة هامشية لا تُرى ولا تُسمع ولا تُحدِث تغييرًا في الوعي ولا في السلوك. وهذا التفريط لا يقل خطرًا عن الإفراط، لأنه يؤدي إلى ذوبان الصلوة في الحياة اليومية حتى تفقد وظيفتها بوصفها صلة وتذكيرًا وبناءً جماعيًا.

ولهذا لم يختر القرآن أحد الطرفين، بل قال: ﴿وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾، والسبيل في القرآن ليس حالة مؤقتة، بل مسارًا قابلًا للاستمرار. فالصلوة، بوصفها قيامًا، تحتاج إلى توازن يحفظها حيّة غير مُرهِقة، حاضرة غير صدامية، مؤثرة غير مستنزِفة. وهذا يؤكد أن الصلوة لم تُشرّع لتكون استعراضًا ولا عبئًا، بل لتكون ممارسة معتدلة قابلة للديمومة، تحافظ على طاقتها التربوية والاجتماعية عبر الزمن.

وبهذا يتضح أن مبدأ الجهر والخفوت ليس تنظيمًا شكليًا، بل قانون قرآني لحماية الصلوة من الانهيار الداخلي، وضمان استمرارها كصلة حيّة لا تنقطع ولا تذوب.

وإذا كان الاعتدال الداخلي يحفظ الصلوة من الانكسار الذاتي، فإن القرآن يضع كذلك نموذجًا للمرونة الظرفية عند الخوف والاستهداف، يظهر بأوضح صورة في آيات القصر في سورة النساء (101–103)."

5.10.17 القصر في الصلوة في حال الخوف: تنظيم منهجيّ للتجمّع لا اختزال شكليّ

تُعدّ آيات القصر الواردة في سورة النساء (101–103) من أكثر المواضع القرآنية التي تتجلّى فيها الطبيعة المنهجية للصلوة، وتنكشف من خلالها وظيفتها التنظيمية في الظروف الاستثنائية، ولا سيّما في حالات الخوف والاستهداف. وتكمن أهمّيتها في أنّها لا تكتفي بذكر الحكم مجرّدًا، بل تُتبعه مباشرةً بتفصيلٍ تطبيقيّ يشرح كيفية تنزيله على الواقع، ممّا يجعل النصّ وحدةً متكاملة لا يصحّ فصل بعضه عن بعض. يقول تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ

خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ۚ إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾، ثمّ يبيّن مباشرةً صورة هذا القصر بقوله: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ...﴾ إلى قوله: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَوٰةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ ۚ فَإِذَا اطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ ۚ إِنَّ الصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾.

والقصر في أصله اللغويّ يدلّ على التحديد والمنع والتقييد لا على الاختزال العدديّ بالضرورة، فيقال «قصر الأمر على كذا» أي حدّه ومنع امتداده، و«قصر الاجتماع على فئة» أي لم يوسّعه ليشمل الجميع. وهذا المعنى ينسجم تمامًا مع السياق الذي وردت فيه الآية، إذ عُلّق القصر على علّةٍ واضحة هي الخوف من الفتنة والاستهداف، لا على مجرّد السفر أو الحركة في الأرض. ولو كان المقصود اختزال عددٍ أو تقليل هيئة لما احتاج النصّ إلى هذا التفصيل اللاحق، ولما ارتبط القصر بأخذ السلاح والحذر وتقسيم الجماعة، فهذه كلّها إجراءاتٌ أمنية تنظيمية لا علاقة لها بشكل الأداء أو عدده.

ويتأكّد هذا حين نلتمس تفسير القصر من داخل النصّ لا من خارجه، فالمنهج القرآنيّ في هذه الآيات يقوم على بيان الحكم ثمّ شرحه عمليًا، وهو ما يظهر في الانتقال المباشر من قوله ﴿أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ﴾ إلى وصف كيفية إقامتها في هذا الظرف. فقد بيّن النصّ أنّ القصر يتحقّق بألا يجتمع الجميع في وقتٍ واحد، وبتقسيم الجماعة إلى طوائف، وبإقامة الصلوة مع طائفةٍ دون أخرى، وببقاء بقيّة الجماعة في حال حذرٍ واستعداد. فالقصر إذن قصرُ الصلوة على فئةٍ دون فئة، لا إلغاؤها ولا تعطيلها ولا تحويلها إلى فعلٍ شكليّ، بل تنظيمها بما يحفظ جوهرها ويمنع تحوّلها إلى سبب انكشافٍ أو استهداف.

وتتضافر في هذه الآيات قرائن صريحة تكشف أنّ الصلوة فيها صلوةُ حربٍ وحذر، وأنّ «سجدوا» خضوعٌ واستعدادٌ يأخذ متعلَّقه من سياقه القتاليّ، لا هيئةٌ حركية مخصوصة. فالقصر معلَّقٌ على الخوف من فتنة الكفّار لا على مجرّد الضرب في الأرض، وهو قصرٌ للتجمّع الجامع الذي يلتئم فيه المؤمنون في أوقات الهداية حول مَن يؤمّهم، إذ يتعذّر اجتماعهم كتلةً واحدة أمام عدوٍّ يتربّص بهم، فليس المقصور هيئةً ولا عددًا بل اجتماعُ الجماعة الذي تأباه ضرورة اليقظة. ويشهد لهذا أنّ النصّ أحاط المشهد كلَّه بالحذر والسلاح: ﴿وليأخذوا أسلحتهم﴾، ﴿وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم﴾، ﴿ودّ الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلةً واحدة﴾. فالموقف موقف ترقّبٍ لميلةٍ غادرة لا موضعَ تفرّغٍ وسكون، وهنا تنكشف مفارقةٌ تُسقط الفهم الحركيّ من أساسه: إنّ الهيئة التي طالما وُصف جوهرُها بالسكينة والخشوع والتفرّغ للتأمّل يستحيل أن تكون هي المطلوبة في موقفٍ غايتُه اليقظة والحذر وتوقّع المباغتة، فكيف يُؤمر بأداءٍ ساكنٍ متفرّغٍ في لحظةٍ يتعلّق بها المصير وتُنتظر فيها ميلة العدوّ؟ فدلّ ذلك على أنّ «سجدوا» انقيادٌ واستعدادٌ لمقتضى الموقف، أي بلوغُ كلّ طائفةٍ تمامَ خضوعها وأخذها موقعها، ثمّ انتقالُها لتحلّ محلّها الأخرى.

ويزيد هذا المعنى وضوحًا أنّ مُقيم الصلوة في هذه المحنة هو القائد المرشد وحده: ﴿وإذا كنتَ فيهم فأقمتَ لهم الصلوة﴾، فتتركّز المرجعية في وليّ الأمر وقت الشدّة. فإذا زال الخوف وحصل الأمن عاد الأمر إلى طبيعته بصيغة العموم: ﴿فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلوة﴾، فتعود الإقامة الجامعة إلى سعتها بعد انقباضها للضرورة. وهذا التقابل بين الخوف والاطمئنان يثبت أنّ القصر حالٌ ظرفية طارئة، وأنّ الأصل هو الصلوة الجامعة القائمة لا انقطاعَ فيها إلا اضطرارًا، ممّا يؤكّد أنّها واجبٌ قيميّ دائم لا طقسٌ فرديّ موقوت.

ويختم المشهد بما يعضّد هذا الفهم في قوله: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَوٰةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾، فالذكر هنا ليس طقسًا لاحقًا بل حالة وعيٍ مستمرة ترافق المؤمن في كلّ أحواله، ممّا يدل على أنّ الصلوة ليست لحظةً منفصلة عن الواقع، بل محطة تنظيمٍ وتوجيهٍ يعقبها استحضارٌ دائم للمعنى أثناء الحركة والانتشار، حتى إذا اطمأنّوا عاد الأمر إلى صورته الكاملة.

يتبيّن من مجموع هذه الآيات أنّ القصر في الصلوة عند الخوف ليس اختزالًا شكليًا ولا تقليلًا عدديًا، بل إجراءٌ تنظيميّ مقصود يحمي الجماعة ويضمن استمرار الصلوة بوظيفتها المنهجية دون أن تتحوّل إلى سبب فتنةٍ أو انكشاف. فالصلوة في هذا السياق ليست طقسًا يُؤدّى بمعزلٍ عن الواقع، بل أداةُ توجيهٍ وتعبئةٍ ووعيٍ تُدار بحكمة، وتُقسَّم عند الحاجة، وتُستعاد كاملةً عند زوال الخطر، بما ينسجم مع كونها «كتابًا موقوتًا» يُنزَّل على المؤمنين وفق مقتضيات الزمان والحال.

5.10.18 كيف كانت الصلوة تُقام في زمن الوحي: استعادة المشهد من داخل القرآن

لفهم الصلوة كما قدّمها القرآن لا يكفي تحليل الألفاظ أو تتبّع الدلالات المجرّدة، بل لا بدّ من استحضار المشهد العمليّ الذي نزل فيه الوحي وتجلّت فيه الصلوة ممارسةً حيّة. فالقرآن لم ينزل في فراغ، ولم يخاطب أفرادًا منعزلين، بل نزل في سياق جماعةٍ تتلقّى وتفهم وتناقش وتبني وعيها وسلوكها على أساس ما يُبلَّغ لها. وكان الوحي ينزل على قلب النبيّ منفردًا كما هو مقتضى الاصطفاء، غير أنّه لم يكن موجَّهًا إليه بوصفه فردًا بل بوصفه مبلّغًا مبيّنًا للناس، كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾، فالغاية من الوحي ليست التلقّي الفرديّ بل الإبلاغ والتبيين والتفكير الجماعيّ. ومن هنا تبرز الحاجة إلى إطارٍ عمليّ يُنقل فيه الوحي من قلب النبيّ إلى وعي الجماعة، يسمح بالسماع والفهم والتدبّر والمساءلة والتزكية واتّخاذ المواقف، وهو ما عبّر عنه القرآن بإقامة الصلوة.

فحين يستقرّ الوحي كان النبيّ يدعو المؤمنين إلى الاجتماع، فيجتمعون في حضرته جلوسًا منصتين متوجّهين إليه بوعيهم وأسماعهم في حالٍ من السكون والانتباه، وهذا الاجتماع المنظَّم المعلوم التوقيت المتكرّر هو الذي ينسجم تمامًا مع الأمر القرآنيّ ﴿أَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾. فالإقامة هنا لا تعني أداء حركة، بل إنشاء مجلسٍ وضبطَ زمنٍ وجمعَ ناسٍ وتفعيلَ صلة، ولهذا جاء الأمر بالفعل «أقيموا» لا «أدّوا»، لأنّ المقصود جعل الصلوة قائمةً بوظيفتها لا إنجاز فعلٍ عابر. ويؤكّد هذا قوله تعالى: ﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَوٰةَ إِنَّ الصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾، إذ ربط إقامة الصلوة مباشرةً بتلاوة الوحي وأثرها السلوكيّ والاجتماعيّ، لا بهيئةٍ جسدية مخصوصة.

ويتبيّنَ من تتبّع السياق القرآنيّ أنّ الصلوة في زمن الوحي كانت تتضمّن عناصر واضحة الوظيفة. فمنها تلاوة الوحي وبيانه، إذ تُتلى الآيات على المؤمنين ويُبيَّن لهم معناها وتُوضَّح أحكامها ويُعاد على من نسي ويُبسَّط لمن أشكل عليه الفهم، وهذا هو الذكر المقصود في قوله: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَوٰةَ لِذِكْرِي﴾. ومنها التدبّر والتزكية، إذ لم يكن التلقّي صامتًا بل مجالًا للتفكّر يتغيّر فيه الوعي وتُراجع المواقف وتُهذَّب النفوس، كما قال: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ﴾، فالصلوة وسيلةٌ تتحقّق بها الذكر والتزكية لا غايةٌ منفصلة عنهما. ومنها قضاء شؤون الجماعة، إذ كانت إطارًا تُعرض فيه الحاجات وتُعالج المظالم ويُحثّ على الإنفاق ويُمارَس فيه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما في قوله: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَوٰةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾. ومنها الشورى واتّخاذ القرار، إذ لم تكن منفصلةً عن الشأن العامّ بل كانت المجال الذي تُناقش فيه قضايا الجماعة من سلمٍ وحربٍ وهجرةٍ وصلح، وهو ما ينسجم مع اقتران إقامة الصلوة بالشورى في الخطاب القرآنيّ.

وفي ضوء هذا الفهم يتّضح موقع الركوع والسجود، فهما لم يكونا تعريف الصلوة بل خاتمةً تعبدية تأتي بعد انتهاء مجلس التلقّي والذكر، إذ كان المجتمعون يطيلون الجلوس في حال إنصات، فإذا انتهى البلاغ خُتم المجلس بركوعٍ وسجودٍ يعبّران عن الخضوع والشكر، ويُريحان الأبدان بعد طول الجلوس. فالركوع والسجود ثمارٌ للصلوة لا أصلها، وتعبيرٌ عن حالة خضوعٍ تحقّق أصلُها في الوعي، لا وسيلةٌ لإنتاجها من العدم.

وبناءً على هذا التصوّر يمكن القول إنّ إقامة الصلوة تتحقّق بحضور مجلسها ووظيفتها من التلقّي والذكر والتزكية والمشاركة الواعية، فمن حضر هذا الاتّصال وشارك فيه ثمّ اضطرّ للانصراف قبل الخاتمة التعبدية يكون قد أقام الصلوة بمعناها القرآنيّ لأنّه لم يُضِع جوهرها. وفي المقابل، فإنّ الاقتصار على الركوع والسجود وحدهما مع الغياب عن الذكر والتلقّي والتفاعل يُفرغ الصلوة من وظيفتها، وهو ما عبّر عنه القرآن بلفظ «إضاعة الصلوة» لا بتركها، فقال: ﴿فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَوٰةَ﴾، فالإضاعة ذهابُ المعنى مع بقاء الشكل.

وعلى هذا النسق تُفهم آية ﴿أَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَآتُوا الزَّكَوٰةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ تسلسلًا وظيفيًا: إقامةُ الصلوة اجتماعًا وتلقّيًا وذكرًا، ثمّ إيتاءُ الزكاة ثمرةً للتزكية والفهم، ثمّ الركوع مع الراكعين دخولًا في حال قبولٍ وخضوعٍ واعٍ لما سُمع وتُلقّي. فالركوع هنا، قبل أن يكون هيئةً جسدية، حالُ انقيادٍ نفسيّ وانفتاحٍ قلبيّ، كما يشهد له قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾.

يتبيّن من استعادة هذا المشهد أنّ الصلوة في زمن الوحي لم تكن طقسًا حركيًا صامتًا، بل مجالس وعيٍ منظَّمة تُقام فيها الصلة بين السماء والأرض، ويُنقل فيها الوحي إلى الناس، وتُبنى بها الجماعة المؤمنة معرفيًا وأخلاقيًا واجتماعيًا، أمّا الركوع

والسجود فكانا تعبيرًا ختاميًا عن خضوعٍ تحقّق أصلُه في الوعي، لا تعريفًا للصلوة ولا اختزالًا لمعناها. وبهذا الفهم تستعيد الصلوة وظيفتها الأصيلة وسيلةً لإخراج الناس من الظلمات إلى النور، لا مجرّد أداءٍ شكليّ ينتهي بانتهائه.

5.10.19 خاتمة جامعة: الصلوة في القرآن بوصفها صِلة وجودية ومنهج بناء

يُفضي هذا البحث، عند جمع مفاصله وإعادة وصل أجزائه، إلى نتيجة مركزية مفادها أن الصلوة في القرآن ليست مفهومًا تعبديًا جزئيًا، ولا ممارسة شعائرية معزولة، بل هي بنية وجودية ومنهجية شاملة، صاغها القرآن لتكون أداة اتصال حيّ بين الوحي والإنسان، وآلية تنزيل للكتاب في الواقع، ومسارًا مستمرًا لإخراج الفرد والمجتمع من الظلمات إلى النور. فالصلوة، كما قدّمها الخطاب القرآني، لا تبدأ من الحركة ولا تنتهي بها، ولا تُفهم من خلال الهيئة، بل تُدرك من خلال الوظيفة والأثر والبناء.

لقد أظهر البحث أن القرآن تعامل مع الصلوة بوصفها حالًا دائمًا ومنهجًا قائمًا قبل أن تكون تفعيلًا موقوتًا، وأنه ميّز بوضوح بين مقام الدوام الذي تُنتج فيه هوية "المصلّين"، ومقام المحافظة الذي تُفعَّل فيه هذه الهوية زمنيًا عبر محطات منتظمة للتذكير والتقويم. وبهذا التمييز البنيوي، تنتقل الصلوة من كونها فعلًا متكررًا إلى كونها إطارًا ناظمًا للوعي والسلوك، ومن عبادة زمنية إلى مشروع استمرار ووراثة حضارية.

كما بيّن البحث أن اختيار القرآن لفعل الإقامة دون الأداء لم يكن اختيارًا أسلوبيًا، بل تقريرًا لطبيعة الصلوة بوصفها بناءً يُنشأ ويُحفظ، لا مهمةً تُنجز وتُغلق. فالصلوة تُقام كما يُقام العدل، وتُقام كما يُقام الدين، وتُقام كما يُقام الميزان، أي بوصفها نظامًا حاضرًا وفاعلًا في حياة الجماعة، لا حدثًا عابرًا ينتهي بانتهائه. ومن هنا جاء اقترانها الدائم في النص القرآني بوظائف كبرى كالتزكية، والذكر، والإنفاق، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، لأن الصلوة في جوهرها ليست غاية مستقلة، بل وسيلة منتجة لهذه الثمار.

وتكشّف عبر البحث أن توصيف الصلوة بأنها «كتابًا موقوتًا» يفتح أفقًا جديدًا لفهمها؛ فهي ليست مجرد فرض مكتوب، بل الحالة التي يتحقق فيها الكتاب عمليًا بالتدرج والتوقيت، حيث يُنزل الوحي على المجتمع لا دفعة واحدة، بل عبر لقاءات منظّمة تراعي المعاش، وتحفظ الديمومة، وتضمن التراكم المعرفي دون إنهاك أو انقطاع. وبذلك تتجلّى حكمة التوقيت القرآني الذي أحاط النهار ولم يقتحمه، وجعل الصلوة محيطة بالحياة لا معطِّلة لها.

كما أظهر البحث أن مفاهيم الركوع والسجود، والخشوع، والقبلة، والقصر، حين تُقرأ من داخل النسق القرآني، لا تؤدي إلى اختزال الصلوة في أفعال جسدية، بل تكشف عن مسار داخلي متكامل: قبول وانفتاح، ثم تثبيت وخضوع، ثم عبادة واعية، ثم فعل خير ممتد في الواقع. فالقرآن لم يقدّم هذه المقامات بوصفها بدائل عن الصلوة، ولا تعريفًا لها، بل محطات دلالية داخل بنيتها، تحفظ لها توازنها، وتحميها من الجمود أو الانكسار.

وانتهى البحث إلى استعادة المشهد النبوي للصلوة بوصفها مجالس وعي وتلقٍّ وشورى وبناء جماعي، تُقام فيها الصلة بين السماء والأرض، ويُنقل فيها الوحي من التنزيل إلى الفهم، ومن الفهم إلى السلوك. وفي هذا السياق، يظهر الركوع والسجود بوصفهما خاتمة تعبدية تعبّر عن خضوع تحقّق في الوعي قبل الجسد، لا تعريفًا بنيويًا للصلوة ولا اختزالًا لمعناها.

وعليه، فإن الصلوة في القرآن ليست طقسًا صاعدًا من الإنسان إلى الله فحسب، بل صِلة نازلة من الله إلى الإنسان أولًا، تتجلّى في الوحي والهداية والذكر، ثم تُستجاب صعودًا بالوعي والعمل والالتزام. وهي بهذا المعنى ليست عبئًا تعبديًا، ولا واجبًا شكليًا، بل أداة بناء للإنسان، ونظام اتصال دائم، ومنهج حياة يُعيد ترتيب العلاقة بين المعرفة والإيمان، وبين الفرد والجماعة، وبين السماء والأرض.

وبهذا الفهم، تستعيد الصلوة موقعها الطبيعي في مركز المشروع القرآني، لا بوصفها أكثر العبادات تكرارًا، بل بوصفها أكثرها تأثيرًا حين تُقام كما أرادها القرآن: صِلة حيّة، وكتابًا يُنزَّل بالتوقيت، ومنهجًا يُنتج وعيًا، ويصنع جماعة، ويضمن الاستمرار.

5.11 الزكاة ـــ حالة النماء الدائم لا فعل يُؤدَّى ويُنس

5.11.1 تمهيد ـــ الإشكالية وجذر الفهم المختزَل

لا يكاد مفهوم في الفكر الإسلامي قد اختُزل في صورة أضيق من حقيقته كمفهوم الزكاة ـــ فقد حوّله الفهم الفقهي التقليدي عبر قرون إلى معادلة حسابية دقيقة لا تكاد تتجاوز أرقامها. فالزكاة في هذا الفهم نصاب محدد ونسبة مقررة وحول مكتمل ومصارف ثمانية ـــ فمن استوفى هذه الشروط ودفع المقدار المطلوب فقد أدّى الزكاة وانتهى الأمر. وكأن الزكاة صفقة تُنجز مرة في السنة ثم يعود صاحبها إلى حياته كما كان لا يتغير فيه شيء ولا يرتقي إلى شيء.

وقد أنتج هذا الفهم المختزَل إسقاطاً خطيراً ـــ فحوّل مفهوماً يُراد به وصف حالة إنسانية كاملة متجددة إلى إجراء شكلي محدود. فبدلاً من أن تكون الزكاة منهج حياة يُعاش ويتجدد ويرتقي بصاحبه أصبحت في كثير من الأحيان ضريبة دينية تُدفع ثم تُنسى ـــ لا تُغيّر في صاحبها شيئاً ولا ترتقي به إلى شيء.

والمفارقة الكبرى أن القرآن حين يذكر الزكاة لا يذكرها في سياق الأرقام والنسب بل في سياق الارتقاء الإنساني والنماء الدائم ـــ فكل موضع جاء فيه لفظ الزكاة في القرآن يحمل في طياته معنى الحركة المستمرة والسمو المتجدد لا الفعل المنتهي. وهذا الفصل محاولة لاستعادة الزكاة من صورتها المختزَلة وإعادتها إلى سياقها القرآني الأصيل ـــ سياق يجعلها حالة نماء دائم يُعاش لا فعلاً يُؤدَّى ويُنسى.

5.11.2 التأسيس اللغوي ـــ الزكاة من جذرها

قبل الدخول في أبعاد الزكاة الوجودية لا بد من الوقوف عند جذرها اللغوي ـــ فالكلمة في القرآن مفتاح لا زينة وجذرها يحمل من المعنى ما يُضيء كل ما يأتي بعده ويكشف لماذا ضاق الفهم التقليدي عن استيعاب حقيقتها.

الزكاة من الجذر ز-ك-وأو ز-ك-ي ـــ وهذا الجذر في العربية لا يدور حول الدفع والإخراج كما يوحي الفهم الشائع بل يدور حول النماء والارتقاء والطهارة المتجددة. فزكا الزرع أي نما وطال وأثمر ـــ وزكا الإنسان أي ارتقى وتطهّر وأصبح أفضل مما كان. فالزكاة إذن في أصل جذرها وصف لحالة لا اسم لفعل ـــ هي وصف لكائن في حالة نماء مستمر لا لشخص أنجز مهمة وانتهى.

وهذا الجذر يكشف عن ثلاثة أبعاد متلازمة لا يُفهم أحدها دون الآخرين. البعد الأول هو النماء ـــ فالزكاة نمو متواصل يتجدد ولا يتوقف كالزرع الذي إن توقف عن النمو ذبل وذوى. والبعد الثاني هو الطهارة ـــ فالزكاة تطهير مستمر للنفس من أدران البخل والانكفاء على الذات وهي طهارة لا تتحقق مرة واحدة بل تتجدد بتجدد العطاء. والبعد الثالث هو السمو ـــ فالزكاة ارتقاء دائم بالإنسان من مستوى وجودي إلى مستوى أعلى منه حتى يصبح النماء والسمو طبيعته لا تصرفاً عارضاً.

وهذه الأبعاد الثلاثة مجتمعة تكشف أن الزكاة في أصل معناها اللغوي حالة وجودية لا فعل محدود ـــ فمن قال أدّيت الزكاة وانتهيت فكأنه قال نما زرعي مرة وانتهى نموه أو طهرت نفسي مرة وانتهت طهارتها وهذا ما لا معنى له لا في اللغة ولا في الوجود.

ومن هنا يتضح أن وصف القرآن للمؤمنين بأنهم ﴿يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ بصيغة المضارع الدالة على الاستمرار لا بصيغة الماضي الدالة على الانتهاء ـــ ليس مصادفة بل هو اختيار قرآني دقيق يُؤكد أن الزكاة فعل متجدد مستمر لا حدث منقضٍ. فمن آتى الزكاة مرة ثم توقف لم يُؤتِها بمعناها الحقيقي بل أدّى جزءاً منها ثم أسقط عن نفسه ما هو أعظم ـــ وهو استمرار المسار والدوام على الحالة.

5.11.3 أتى وجاء — فارق لغوي يُحدد طبيعة العلاقة بين الإنسان والزكاة

إذا كان جذر الزكاة قد كشف لنا أنها حالة نماء مستمر لا فعل منتهٍ — فإن الفعل الذي اختاره القرآن للتعبير عن العلاقة بين الإنسان وهذه الحالة يُضيف بُعداً جوهرياً آخر لا يُفهم الأمر كاملاً دونه. فالقرآن لم يقل أعطوا الزكاة ولم يقل ادفعوا الزكاة بل قال ﴿آتُوا الزَّكَاةَ﴾ — والفعل آتى مشتق من أتى لا من جاء وهذا الفارق في العربية القرآنية فارق وجودي عميق.

فأتى وجاء كلاهما يفيد الوصول لكن طبيعة هذا الوصول في كل منهما مختلفة اختلافاً جوهرياً. فجاء تفيد وصولاً يحدث بلا سعي سابق ولا إرادة مقصودة من الواصل — وصول يفرض نفسه من خارج ولا دخل لصاحبه في قدومه. ولهذا استخدم القرآن جاء في سياق الأحداث الحتمية التي لا يملك الإنسان إرادة في وقوعها — ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾ فسكرة الموت لا تُطلب ولا يُسعى إليها بل تأتي فجأة بلا استئذان. وكذلك ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ — فهذا حدث كوني يقع بأمر الله لا بسعي الإنسان.

أما أتى فتفيد وصولاً يسبقه علم وطلب وسعي من الإنسان — وصول مقصود تشارك الإرادة الإنسانية الواعية في صنعه. ولهذا استخدم القرآن أتى في سياقات يكون فيها الإنسان فاعلاً واعياً لا متلقياً سلبياً — ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ فالكفار كانوا يستعجلون أمر الله ويطلبونه استهزاءً فلما جاءهم بعد طلبهم وسؤالهم عُبِّر عنه بأتى لأنه جاء في سياق طلب وسعي. وكذلك ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ — فالعلم أُوتي لهم أي أعطاه الله لمن سعى إليه وطلبه فاستحقه.

وحين يقول القرآن ﴿آتُوا الزَّكَاةَ﴾ فهو يستخدم آتى المشتق من أتى لا من جاء — وهذا يعني أن القرآن يطلب من الإنسان أن يكون فاعلاً واعياً في سعيه نحو حالة الزكاة لا أن ينتظر هذه الحالة تأتيه من تلقاء نفسها. فآتوا الزكاة دعوة إلى السعي الواعي المقصود نحو التزكية — اسلكوا طريقها بعلم وإرادة وقصد واجعلوها تصل إلى غايتها الحقيقية. فهي ليست ضريبة تُفرض على الإنسان من خارج فيدفعها مضطراً كما تجيء سكرة الموت بلا استئذان بل هي مسار يختاره الإنسان بوعي وإرادة ويسعى فيه بعلم وقصد حتى يصل إلى حالة النماء والسمو التي تُسمى زكاة.

وهذا الفارق بين أتى وجاء يكشف لنا شيئاً عميقاً عن طبيعة التكليف الإلهي — فالله لا يُكلّف الإنسان بما يقع عليه من خارج إرادته بل يُكلّفه بما يختاره ويسعى إليه بوعيه وإرادته. فمن دفع الزكاة لأنها واجب خارجي دون أن يفهم معناها ويطلب غايتها فقد استجاب لفعل جاء لا لفعل أتى — أدّى حركة فُرضت عليه لكنه لم يسلك مساراً اختاره. ومن آتى الزكاة بمعناها الحقيقي فقد اختار بوعي أن يسلك طريق النماء وسعى فيه بعلم وقصد حتى يصل إلى حالة السمو التي أراد الله أن تكون طبيعة الإنسان لا استثناءً في حياته.

5.11.4 آتى الزكاة — السعي الواعي في طريق التزكية لا الدفع المنتهي

إذا كان أتى يفيد السعي الواعي المقصود نحو غاية — فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو ما هي هذه الغاية التي يسعى إليها من آتى الزكاة؟ والجواب القرآني محكم — الغاية ليست إخراج مبلغ مالي بل الوصول إلى حالة التزكية التي هي النماء والسمو الدائم. فآتى الزكاة يعني سلك طريق العطاء المستمر بسعي وصبر وسبيل حتى وصل إلى حالة النماء الدائم التي تُسمى زكاة — حالة يصبح فيها السمو والرقي طبيعة الإنسان لا تصرفاً عارضاً.

وهذا الطريق يسير على ثلاثة مستويات متصاعدة لا على مستوى واحد. المستوى الأول هو الفعل — وهو العطاء المستمر في المال والعلم والجهد والوقت وكل ما آتاه الله الإنسان. وهذا الفعل ليس حدثاً يقع مرة بل حركة متجددة تتكرر وتتراكم وتتعمق. والمستوى الثاني هو المسار — وهو السعي والسبيل الذي يربط هذه الأفعال ويُواصل بينها دون انقطاع فيجعل منها خطاً متصلاً لا نقاطاً متفرقة. فمن تصدّق مرة ثم توقف ومن علّم يوماً ثم انكفأ لم يسلك المسار بل أنجز فعلاً ثم تركه. والمستوى الثالث هو الحالة — وهو النماء والسمو والزهو الذي يصبح طبيعة الإنسان حين يُواصل المسار حتى يبلغ غايته.

فمن آتى الزكاة بمعناها الحقيقي لم يدفع مبلغاً فحسب بل وصل إلى حالة النماء والسمو التي تُسمى زكاة — وهذا الوصول هو الغاية لا الدفع.

وقد كشف القرآن عن هذا المعنى الجامع في آية واحدة تجمع الطريق والغاية في صياغة محكمة — ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾. فالصدقة هنا هي الفعل والمسار — العطاء المادي الذي يسلكه الإنسان. وحرف الباء في قوله بها يفيد السببية والآلية — أي بسبب هذا العطاء وعن طريقه يصلون إلى التطهير والتزكية. فالصدقة ليست الزكاة ذاتها بل هي الطريق إليها — الوسيلة التي تُوصل صاحبها إلى حالة التزكية إن أخلص في سلوكها وأدام السير فيها.

وهذا المعنى يتجلى أيضاً في قوله تعالى ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ — فالإيتاء هنا مشروط بإرادة وجه الله أي بالقصد والوعي والطلب. فمن آتى الزكاة طالباً وجه الله لا مجرد أداء واجب هو المضعف الذي يُضاعف الله له القرب والنماء. والتضعيف هنا ليس تضعيفاً مالياً فحسب بل تضعيف في كل أبعاد النماء — نماء في الروح والعقل والعلاقة بالله وبالناس وبالكون. فالزكاة حين تُؤتى بوعي وقصد تُنتج نماءً يتجاوز ما أُعطي بأضعاف مضاعفة لأنها تفتح أبواباً في الوجود لم تكن مفتوحة من قبل.

وتبقى مسألة جوهرية لم يُجب عنها بعد — ما الذي يُوصل الإنسان إلى حالة التزكية هذه؟ وما العلاقة بين التزكية والصلاة التي يقترن بها اسم الزكاة في القرآن دائماً؟ وهذا ما تُجيب عنه الفقرة التالية بمعادلتها الجامعة.

5.11.5 المعادلة الوجودية — التزكية بالمعرفة والعلم تُنتج الذكر فتُنتج الصلاة الحقيقية

إذا كانت الزكاة حالة نماء دائم يصل إليها الإنسان بسعي واعٍ مستمر — فإن السؤال الجوهري الذي يفرض نفسه هو ما المدخل الذي يُوصل إلى هذه الحالة؟ وما الطريق الذي يسلكه من أراد أن يُؤتي الزكاة بمعناها الحقيقي لا بمعناها الشكلي المختزَل؟

والجواب القرآني يكشف عنه استقراء آية واحدة ظلت مفهومة بصورة مقلوبة عن حقيقتها — ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾. فالفهم التقليدي قرأ هذه الآية كأنها تصف ثلاثة أفعال منفصلة يُؤدّيها المؤمن — تزكى ثم ذكر ثم صلى. لكن القراءة المتأنية لبنية الآية تكشف عن معادلة وجودية محكمة يُنتج فيها كل مستوى المستوى الذي بعده.

فتزكى هي البداية لا النهاية — وهي الوصول إلى حالة النماء والسمو عبر طريق العلم والمعرفة. فمن تزكى هو من آمن بالله إيماناً قائماً على المعرفة الحقيقية لا على التقليد الأعمى — من عرف الله بعقله وتدبّر في آياته في الأنفس والآفاق وسعى في طريق الفهم والعلم حتى وصل إلى حالة السمو التي تُسمى تزكية. فالتزكية هنا ليست فعلاً مادياً بل حالة معرفية وجودية — حالة الإنسان الذي نما بالمعرفة وارتقى بالعلم وأصبح أكبر مما كان.

وحين يصل الإنسان إلى هذه الحالة من التزكية بالمعرفة يُنتج ذلك حتماً ذكر اسم ربه — لأن من عرف الله حقاً لا يستطيع إلا أن يذكره. فالذكر هنا ليس تسبيحات لفظية معزولة عن الوعي بل هو استحضار دائم لله في كل لحظة وكل فكرة وكل فعل — استحضار ينبثق طبيعياً من المعرفة الحقيقية لا من الإلزام الخارجي. فمن عرف الله تدفّق الذكر من قلبه دون جهد كما يتدفق الماء من ينبوع ملأه المطر.

وهذا الذكر الناتج عن المعرفة يُنتج بدوره الصلاة الحقيقية — والفاء في فصلى فاء السببية والنتيجة الحتمية لا فاء الأمر والإلزام. فالصلاة هنا ليست الحركات والأوقات المجردة بل هي الاتصال الحقيقي بالله الناتج عن التزكية والذكر — اتصال يجعل العبد في صلة دائمة مع الله لا تنقطع بانتهاء وقت الصلاة. ولهذا قال القرآن ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ — فالصلاة التي لا تنهى عن الفحشاء ليست صلاة بمعناها الحقيقي بل حركات فارغة من الاتصال لأنها لم تنبثق من تزكية حقيقية ولا من ذكر واعٍ.

وهكذا تتكشف المعادلة الوجودية كاملة —التزكية بالمعرفة والعلم ← الذكر الواعي لله ← الصلاة كاتصال حقيقي بالله

فالتزكية هي المدخل والذكر هو الجسر والصلاة هي الوصول — وكل مستوى يُنتج ما بعده حتماً لا خيارياً. فمن تزكى حقاً ذكر ومن ذكر حقاً اتصل ومن اتصل حقاً صلى — لا بمعنى أدّى الحركات بل بمعنى صار في صلة دائمة مع الله تجعله خليفة عاقلاً في الوجود لا عابداً آلياً يؤدي طقوساً.

وهذه المعادلة تُجيب عن سؤال ظل معلقاً في الفهم التقليدي — لماذا يُصلّي كثيرون ولا يتزكّون؟ والجواب أنهم بدأوا من الطرف الخطأ — بدأوا بالصلاة كحركات مفروضة لا كثمرة لتزكية سابقة فكانت صلاتهم فعل جاء لا فعل أتى — حدثت عليهم من خارج ولم ينبثق من داخل وعيهم ومعرفتهم. فلا تنتهي إلى اتصال حقيقي ولا تُنتج نهياً عن فحشاء ولا تُثمر زكاة.

5.11.6 الزكاة واليقين بالآخرة — المقابلة الكاشفة

يجمع القرآن بين آيتين كاشفتين مقابلة صريحة بين حالتين إنسانيتين متضادتين لا تترك مجالاً للتأويل:

يقول الله تعالى:

﴿الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ [فصلت: 7]

﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [لقمان: 4]

الآيتان تربطان إيتاء الزكاة بالإيقان بالآخرة ربطاً وجودياً مباشراً — وعدم إيتائها بالكفر بالآخرة ربطاً وجودياً مباشراً. وهذا الربط لا يستقيم إطلاقاً مع الزكاة المالية المحدودة — لأن دفع نسبة مالية لا يُنتج يقيناً بالآخرة ولا تركها يُنتج كفراً بها بالضرورة.

فالزكاة هنا بمعناها الأشمل والأعمق — حالة النماء المعرفي والرقي الوجودي التي تُوصل صاحبها حتماً إلى اليقين بأن الوجود لا يكتمل بهذه الدنيا وحدها وأن النظام الإلهي العادل يقتضي حساباً وجزاءً. فمن تزكى بالمعرفة وارتقى بالعلم وصل إلى اليقين بالآخرة لأن المعرفة الحقيقية تكشف له حتمية الحساب وعدالة الجزاء.

أما من لم يتزكَّ — أي بقي في حالة الانكفاء والجهل — فكفره بالآخرة نتيجة طبيعية لمحدودية أفقه المعرفي لا عقوبة خارجية مفروضة عليه. فمن لا يرى إلا ما تلمسه يداه لا يستطيع أن يُوقن بما وراء الحواس — والآخرة لا تُرى إلا بالبصيرة المتزكية لا بالعين المادية.

وهذا يُثبت ما بنى عليه هذا الفصل كله — أن الزكاة ليست محصورة بالمال بل هي حالة نماء معرفي ووجودي شامل يرتقي بصاحبه من أفق الدنيا المحدود إلى أفق الآخرة اليقيني — ومن لم يرتقِ بقي أسير أفقه فكفر بما لم يبلغه.

5.11.7 الواو — واو التلازم الحتمي لا واو الجمع بين فريضتين

بعد أن تكشّفت المعادلة الوجودية بين التزكية والذكر والصلاة — يصبح بالإمكان الإجابة عن سؤال ظل يُطرح دون أن يُجاب عنه بالعمق الكافي — لماذا اقترنت الصلاة والزكاة في القرآن بالواو في أكثر من ثلاثين موضعاً دون استثناء تقريباً؟ وهل هذا الاقتران مجرد جمع بين فريضتين منفصلتين أم يحمل دلالة بنيوية أعمق؟

الفهم التقليدي قرأ الواو في ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾

كواو عطف بسيطة تجمع بين ركنين مستقلين من أركان الإسلام — فريضة الصلاة من جهة وفريضة الزكاة المالية من جهة أخرى. وهذا الفهم جعل كل منهما قائماً بذاته مستقلاً عن الآخر — فمن صلى ولم يُزكِّ نقص ركناً ومن زكّى ولم يُصلِّ نقص ركناً آخر وكلاهما متمايزان لا يُنتج أحدهما الآخر.

لكن ما كشفته الفقرات السابقة يُقلب هذا الفهم رأساً على عقب — فالصلاة والزكاة في القرآن ليستا فريضتين متوازيتين بل حقيقتان متلازمتان يُنتج أحدهما الآخر حتماً. فالواو هنا واو التلازم الوجودي الحتمي لا واو الجمع العرضي — فكما تقول العرب الشمس والضوء لا تعني أن الشمس والضوء فريضتان منفصلتان بل تعني أن وجود أحدهما يستلزم الآخر حتماً. فمن أقام الصلاة حقاً — أي وصل إلى الاتصال الحقيقي بالله عبر التزكية بالمعرفة — لا بد أن يُؤتي الزكاة لأن التزكية الحقيقية تُنتج العطاء كما يُنتج الزرع الناضج ثمره. ومن آتى الزكاة بمعناها الحقيقي — أي وصل إلى حالة النماء الدائم — لا بد أن تكون صلاته صلاة حقيقية لأن النماء الحقيقي لا ينفصل عن الاتصال بالله.

والدليل على أن الواو هنا واو تلازم لا واو جمع عرضي هو تكرار الاقتران مع تقديم الصلاة دائماً في كل مواضعه — ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ — فالصلاة تُقدَّم لأنها المدخل الذي تنبثق منه الزكاة لا لأنها مجرد فريضة أهم. فتقديم الصلاة على الزكاة في كل مواضع الاقتران ليس تقديم أفضلية بل تقديم سببية — فالصلاة الحقيقية هي التي تُنتج الزكاة الحقيقية وليس العكس.

وتُثبّت هذا المعنى آية الأعلى من وجه آخر — ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾. فهنا جاء التزكي أولاً والصلاة أخيراً — وهذا يكشف أن العلاقة بين الزكاة والصلاة علاقة تولّد وإنتاج لا علاقة تتابع زمني أو تسلسل شكلي. فالتزكي يُنتج الذكر والذكر يُنتج الصلاة — وحين تقترن الصلاة بالزكاة في آيات أخرى فذلك لأن من وصل إلى الصلاة الحقيقية وصل إلى التزكية الحقيقية ومن وصل إلى التزكية الحقيقية وصل إلى الصلاة الحقيقية — فهما وجهان لحقيقة إنسانية واحدة لا يقوم أحدهما دون الآخر.

ويُؤكد هذا التلازم قوله تعالى ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ — فالأخوة الإيمانية الحقيقية لا تتحقق بأحدهما دون الآخر لأن من أقام الصلاة حقاً آتى الزكاة حتماً ومن آتى الزكاة حقاً أقام الصلاة لا محالة. فإن كان أحدهما غائباً دلّ غيابه على أن الحاضر لم يُقَم على حقيقته بل على شكله فحسب.

5.11.8 مستويات الزكاة — فعل ومسار وحالة

بعد أن تكشّفت طبيعة الزكاة ومعادلتها الوجودية مع الصلاة — يبقى سؤال تطبيقي جوهري لم يُجَب عنه بعد — كيف يعيش الإنسان الزكاة في واقعه اليومي؟ وما الذي يجعل الزكاة حالة تُعاش لا فعلاً يُؤدَّى؟

والجواب أن الزكاة لا تُفهم على مستوى واحد

بل على ثلاثة مستويات متصاعدة يبني كل منها على ما قبله ويُمهّد لما بعده — وهي مستويات لا تتعاقب زمنياً بل تتداخل وتتكامل في مسار واحد متصل

المستوى الأول هو الزكاة كفعل — وهو العطاء المستمر في كل ما آتاه الله الإنسان من مال أو علم أو جهد أو وقت أو قدرة. وهذا المستوى هو نقطة البداية التي لا يُتجاوزها إلا بعد سلوكها — فمن لم يبدأ بالفعل لم يسلك المسار ولم يصل إلى الحالة. لكن الفعل وحده لا يكفي إن بقي نقطة منفصلة لا تتصل بما قبلها وما بعدها. فالصدقة الواحدة والدرس الواحد والمساعدة الواحدة كلها أفعال زكاة لكنها لا تُصبح زكاة حقيقية إلا حين تتراكم وتتجذّر وتتحول إلى طبيعة. ومن هنا يتضح أن القرآن حين يصف المؤمنين بأنهم ﴿يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ بصيغة المضارع الدالة على الاستمرار يُشير إلى أن الفعل الحقيقي ليس حدثاً يقع مرة بل حركة تتجدد باستمرار.

والمستوى الثاني هو الزكاة كمسار — وهو السعي الواعي المتواصل الذي يربط الأفعال المتفرقة في خط واحد متصل ويجعل منها منهج حياة لا مجرد لحظات متقطعة. فالمسار هو الذي يُحوّل الفعل المتكرر إلى عادة والعادة إلى طبيعة. وهذا المستوى هو ما يعبّر عنه قوله تعالى ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ﴾ — فإرادة وجه الله هي التي تجعل الأفعال المتفرقة مساراً واحداً متصلاً لأنها تُعطيها غاية واحدة تتجه إليها جميعاً. فمن أعطى المال لأن المجتمع يمدحه ثم علّم لأن ذلك يُعظّم

مكانته ثم أعان لأنه يريد مقابلاً لم يسلك مساراً واحداً بل أفعالاً متشتتة لكل منها غاية مختلفة. أما من أعطى وعلّم وأعان لوجه الله وحده فقد جعل من أفعاله المتفرقة مساراً واحداً تسير كلها في اتجاه واحد.

والمستوى الثالث هو الزكاة كحالة — وهو النماء والسمو والزهو الذي يصبح طبيعة الإنسان حين يُواصل المسار حتى يبلغ غايته. وهذا هو المستوى الذي يصفه القرآن بقوله ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّى﴾ — فمن تزكى لم يُؤدِّ فعلاً بل وصل إلى حالة. وهذه الحالة لا تُكتسب بالجهد المتقطع بل بمواصلة المسار حتى يتحول العطاء من فعل مجهود إلى طبيعة سهلة — كما يتحول تعلم اللغة من جهد مضنٍ في البداية إلى تفكير طبيعي بعد الإتقان. فمن وصل إلى حالة الزكاة يعطي بطبيعته كما يتنفس — لا يحتاج إلى مجاهدة نفسه في كل مرة ولا يشعر بثقل العطاء لأن العطاء أصبح هويته لا تكليفه.

وهذه المستويات الثلاثة تُفسّر لماذا قال القرآن ﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾ — فالله لم يشترط نوعاً واحداً من العطاء بل شرط أن يُنفق كل إنسان مما آتاه الله إياه. فمن آتاه الله مالاً أنفق مالاً ومن آتاه علماً أنفق علماً ومن آتاه وقتاً أنفق وقتاً ومن آتاه قدرة أنفق قدرة. والجامع بين هذه كلها ليس نوع العطاء بل طبيعة المسار — السعي الواعي المستمر نحو حالة النماء والسمو التي تُسمى زكاة. فالزكاة ليست نسبة مالية محددة تُخرج مرة في السنة بل هي منهج حياة شامل يُعاش في كل لحظة ويرتقي بصاحبه من مستوى الفعل إلى مستوى المسار إلى مستوى الحالة — حتى يصبح هو نفسه زكاة حية في محيطه تُنمي كل من يتصل بها وتُصفّي كل ما تلمسه.

5.11.9 شرط الاتصال — الزكاة لا تتحقق في العزلة

بعد أن تكشّفت مستويات الزكاة الثلاثة — يبقى شرط جوهري لم يُصرَّح به بعد لكنه حاضر في كل ما سبق — فالزكاة بكل مستوياتها لا تتحقق في العزلة. فمن انكفأ على نفسه وانقطع عن محيطه لا يستطيع أن يُعطي مالاً لأنه لا يجد من يأخذه ولا أن يبذل علماً لأنه لا يجد من يتعلمه ولا أن يُقيم صلة بالله على حقيقتها لأن الصلة بالله لا تنفصل عن الصلة بخلق الله.

وقد كشف القرآن عن هذه الحقيقة في آية واحدة محكمة تجمع الفلاح والخيبة في مقابلة واضحة لا تحتمل اللبس — ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾. فمن زكّاها أخرج خيره إلى النور وأنمى نفسه بالعطاء والاتصال بالناس والمحيط. ومن دسّاها أخفاها ودفنها — والدسّ في العربية الإخفاء تحت التراب — فالمنعزل المنكفئ على نفسه يدسّ نفسه في التراب ويدفن خيره في داخله فلا ينتفع به هو ولا ينتفع به أحد. فخاب لا لأن الله عاقبه بل لأنه أسقط شرط التزكية بيده — فلا تزكو نفس في عزلة كما لا ينمو زرع في ظلام.

وهذا الشرط يُفسّر لماذا ربط القرآن الصلاة بالاجتماع ربطاً عضوياً لا يُفكّ — فالصلاة في جوهرها ليست عبادة فردية منعزلة بل فضاء اجتماعي يجتمع فيه الناس ويتذاكرون ويتزكّون معاً. فمن أقام الصلاة حقاً كان في صلة دائمة بالله وبالناس في آن واحد — فالاتصال بالله لا ينفصل عن الاتصال بخلقه. ولهذا كان الاقتران الدائم بين الصلاة والزكاة في القرآن كاشفاً عن هذه الحقيقة — فمن أقام الصلاة كان متصلاً بالله ومن آتى الزكاة كان متصلاً بالناس وهذان الاتصالان وجهان لحقيقة واحدة لا تنقسم.

وقد جاء الدليل القرآني على شرط الاتصال من وجه آخر في قوله تعالى ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ﴾ — فأهل التمكين في الأرض لا يتعريفون بعزلتهم وانكفائهم بل بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وكل هذه الأفعال لا تتحقق إلا بالاتصال الدائم بالناس والمحيط — فالتمكين الحقيقي تمكين متصل لا معتزل وعطاء منفتح لا منكفئ.

ويتجلى هذا الشرط في أعمق صوره في قوله تعالى:

﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ ــــ فالرحمة الموعودة هنا ليست رحمة فردية منعزلة بل رحمة تنبثق من منظومة اتصال كاملة ــــ اتصال بالله بالصلاة واتصال بالناس بالزكاة واتصال بالهدى بطاعة الرسول. فالرحمة لمن اتصل لا لمن انعزل ولمن أعطى لا لمن احتكر ولمن نما لا لمن دسّ نفسه في التراب.

وهكذا يتضح أن شرط الاتصال ليس شرطاً إضافياً يُضاف إلى الزكاة من خارجها بل هو شرط بنيوي داخلي ــــ فالزكاة في جوهرها حالة نماء تستلزم الاتصال كما يستلزم الزرع الماء. فلا زرع بلا ماء ولا زكاة بلا اتصال ــــ ومن قطع صلته بمحيطه قطع على نفسه طريق النماء وإن ملأ خزائنه بالمال وعقله بالعلم.

5.11.10 الخاتمة الجامعة ــــ الزكاة روح الحياة لا ضريبة السنة

بدأ هذا الفصل بإشكالية الفهم المختزَل ــــ الزكاة كنسبة مالية تُدفع مرة في السنة ثم تُنسى. وانتهى بالصورة المكتملة التي يرسمها القرآن ــــ منظومة وجودية متكاملة تجعل الزكاة روح الحياة الإنسانية في كل لحظة لا ضريبة سنوية تُؤدَّى ثم تُطوى.

فالزكاة في القرآن حالة نماء دائم يصل إليها الإنسان بسعي واعٍ مستمر ــــ لا تتحقق بفعل واحد منتهٍ ولا تكتمل بإخراج مبلغ محدد بل تتجذّر وتتعمق وتتسع بمواصلة المسار حتى يصبح النماء والسمو طبيعة الإنسان لا تكليفه.

وجذرها اللغوي ز-ك-و- ويقول ذلك صراحة ــــ فالزكاة وصف لكائن في حالة نماء مستمر لا اسم لفعل أُنجز وانتهى.

والفعل القرآني آتوا الزكاة يحمل هذا المعنى في بنيته ــــ فآتى من أتى لا من جاء وهذا يعني أن الزكاة لا تُفرض على الإنسان من خارج فيدفعها مضطراً بل يختارها بوعي وإرادة ويسعى إليها بعلم وقصد حتى يُوصلها إلى غايتها الحقيقية. فمن دفع الزكاة لأنها واجب خارجي استجاب لفعل جاء ومن آتى الزكاة بمعناها الحقيقي اختار فعل أتى ــــ وبين الاثنين فارق وجودي كالفارق بين من يتنفس لأن الهواء يضغط على صدره ومن يتنفس لأنه يريد الحياة.

وطريق الوصول إلى حالة الزكاة محكم في المعادلة الوجودية التي كشفتها آية الأعلى ــــ التزكية بالمعرفة والعلم تُنتج الذكر الواعي لله والذكر الواعي يُنتج الصلاة الحقيقية كاتصال دائم بالله. فمن تزكى بالمعرفة ذكر ومن ذكر اتصل ومن اتصل صلى ــــ لا بمعنى أدّى الحركات بل بمعنى صار في صلة حقيقية مع الله لا تنقطع. ولهذا اقترنت الصلاة بالزكاة في القرآن اقتراناً دائماً لأنهما وجهان لحقيقة واحدة ــــ فمن أقام الصلاة الحقيقية آتى الزكاة حتماً ومن آتى الزكاة الحقيقية أقام الصلاة لا محالة.

والواو في ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ ليست واو جمع بين فريضتين منفصلتين بل واو تلازم وجودي حتمي ــــ كواو الشمس والضوء لا كواو الخبز والماء. فتقديم الصلاة دائماً على الزكاة في كل مواضع الاقتران ليس تقديم أفضلية بل تقديم سببية ــــ فالصلاة الحقيقية هي التي تُنتج الزكاة الحقيقية وليس العكس.

وهذه الزكاة لا تتحقق في عزلة ــــ فمن دسّ نفسه وانكفأ على ذاته خاب لا لأن الله عاقبه بل لأنه أسقط شرط التزكية بيده. فلا تزكو نفس في عزلة كما لا ينمو زرع في ظلام ــــ والاتصال بالناس شرط بنيوي في الزكاة لا شرط إضافي من خارجها لأن النماء الحقيقي لا يكون إلا في فضاء من العطاء والتبادل والاتصال الدائم.

وفوق كل هذا تبقى الحقيقة التي تُغلق الفصل من أعلاه ــــ فالزكاة في جوهرها انعكاس لصفة إلهية عظيمة وهي أن الله سبحانه هو المنمّي المزكّي الذي لا ينقطع عطاؤه ولا يتوقف إنماؤه

فالتزكية الحقيقية لا تُكتسب بالجهد الإنساني المنفرد بل تتحقق حين يتصل الإنسان بالله الذي هو خير من زكّى ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ﴾ فيُزكّيه بإذنه ويُنمّيه بعطائه ويرفعه إلى مستويات من السمو لا يبلغها بجهده وحده.

﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾

فالفلاح للمتزكّي المتصل لا للمنكفئ المنعزل — وهذا هو المعنى الذي أراده القرآن من الزكاة حين أنزلها منهج حياة يُعاش لا فعلاً يُؤدَّى ويُنسى.

5.12 الحج — المنتدى الجامع وفضاء الإنسانية الكبرى

تأسيس المعنى — الحج لغةً ونصاً

قبل الدخول في آيات الحج وتفاصيلها لا بد من الوقوف عند الكلمة ذاتها — فالكلمة في القرآن مفتاح لا زينة، وجذرها يحمل من المعنى ما يُضيء كل ما يأتي بعده.

الحج من الجذر ح-ج-ج — وهذا الجذر في العربية لا يدور حول القصد والتوجه كما شاع في الفهم التقليدي بل يدور حول الحجة. والحجة البرهان القاطع الذي يُزيل الشك ويُثبت الحق ويُفحم المخالف لا بالغلبة بل بقوة الدليل المتناغم مع الواقع والمنسجم مع الحق. ولهذا قال القرآن ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ وقال ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ﴾ — فالحجة البالغة هي التي لا يبقى بعدها مجال للدفع أو الرد.

والجذر ذاته يُعطي المحاجة — إقامة الحجة بين طرفين في فضاء مشترك. قال تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾ — فالمحاجة تبادل الحجج في فضاء مفتوح لا فرض رأي في فضاء مغلق. فالحج إذن ليس قصداً مكانياً بل فعل إقامة الحجة البالغة في فضاء جامع — والحاج ليس من يتوجه إلى موضع بل من يحمل حجته ويُقيمها ويتلقى حجة غيره في هذا الفضاء المحمي بالحرمة.

ومن هذا الجذر يُفهم لماذا نهى القرآن عن الجدال في الحج نهياً مطلقاً — ﴿وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾. فالجدال نقيض الحج من الجذر ذاته — الحج من الحجة التي غايتها الحق، والجدال من الغلبة التي غايتها الانتصار للذات. فلا يجتمع الاثنان في فضاء واحد — من جادل لم يحجج ومن حجج لم يُجادل.

وتنبثق من هذا المعنى اللغوي ثلاثة أبعاد متلازمة يُؤسس عليها هذا الفصل كله. الحج معرفياً إحاطة بالتشريع الجامع الذي أنزله الله بياناً للناس — وهو ما أشار إليه النبي في قوله الجامع المختصر الحج عرفة أي الحج المعرفة. والحج وظيفياً إقامة الحجة البالغة لله على الناس جميعاً في فضاء مفتوح لا تُغلق أبوابه أمام أحد — وهو ما أنجزه النبي في خطبة الوداع حين سأل ألا هل بلّغت فأجاب الناس نعم فأنزل الله ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾. والحج أسلوباً طواف بالصفاء الفكري الكوني والمروءة التشريعية الأخلاقية معاً — لا بأحدهما دون الآخر.

فالحج لغةً حجة تُقام — والحج نصاً معرفة تُحاط وبيان يُقام وفضاء يُفتح للناس جميعاً. وكل ما يأتي في هذا الفصل تفصيل لهذه الكلمة الواحدة واستيفاء لأبعادها من نص القرآن نفسه.

5.12.1 مدخل: الخلط الجوهري وجذر الفهم المادي

لا يكاد القارئ المتأمل في آيات الحج يتوقف عند أول إشكالية حقيقية حتى يجدها في الكلمة الأولى — كلمة البيت. فحين يقول القرآن ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ ينصرف الفهم التقليدي فوراً إلى مبنى مادي في مكة تقصده الأجساد، وحين يقول ﴿إِنَّ أَوَّلَ

بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾ يُفسَّر البيت بأنه أول مبنى وُضع على وجه الأرض. غير أن هذا الفهم يصطدم بإشكاليات منهجية حادة لا يمكن تجاوزها حين يُؤخذ القرآن مرجعاً لنفسه.

فالقرآن لم ينسب البيت إلى الرب الذي يدبّر الوجود المادي في الزمان والمكان، بل نسبه إلى الله الذي لا يُحاط بزمان ولا مكان، وقال ﴿طَهِّرْ بَيْتِيَ﴾ بنسبة الياء إليه سبحانه. ومن المحال أن ينسب الله إلى ذاته المطلقة الخارجة عن الوجود مبنىً حجرياً تقصده الأرجل وتطوف حوله الأجساد. فما نُسب إلى الله في القرآن هو دائماً في نطاق التشريع والهداية والمرجعية المطلقة لا في نطاق الحجارة والمواقع الجغرافية التي تُنسب للرب في عالم الخلق. والخلط بين هذين النسبين هو بالضبط جذر الفهم المادي للحج الذي طال الفكر الإسلامي قروناً.

5.12.1.1 معنى الحرام — الحماية الجامعة لا المنع الضيق

قبل أن تتكشف آيات الحج في تفاصيلها لا بد من استيعاب كلمة واحدة تُوصف بها كل عناصر هذا النظام — كلمة الحرام. فالشهر حرام والمسجد حرام والبيت حرام، وهذا الوصف المتكرر ليس مصادفة ولا تزيين بلاغي بل هو تحديد وظيفي دقيق لطبيعة كل عنصر من هذه العناصر.

والحرام في العربية ليس المحظور بمعناه الضيق الذي يوحي بالإقصاء والمنع. الحرام هو المصون المحمي المعظَّم الذي لا يُستباح — ما أحاطه الله بسياج من الحرمة يمنع احتكاره لفئة أو توظيفه سلاحاً لطائفة أو تحويله أداةً للإقصاء. فالشهر الحرام وقت محمي من الاعتداء والاحتراب — لا لأن القتال محرم في ذاته في كل الأوقات بل لأن هذا الوقت بالذات صانه الله ليكون فضاءً آمناً للتقارب والتداول بين الناس دون خوف أو إكراه. والمسجد الحرام فضاء محمي من الاحتكار والإغلاق — لا يُستباح لفئة دون فئة ولا يُجعل ملكاً لطائفة دون الناس. والبيت الحرام نظام محمي من التحزب والتعصب — وُضع للناس جميعاً سواء العاكف فيه والباد فمن أدخل فيه الطائفية أو اشترط لدخوله مذهباً بعينه فقد انتهك حرمته وألحد فيه بظلم

وهذا المعنى الجامع للحرام هو الذي يجعل من الشهر والمسجد والبيت منظومة واحدة متكاملة — ثلاثة عناصر تشترك في وصف واحد لأنها تشترك في وظيفة واحدة وهي صون فضاء التقارب الإنساني الجامع من كل ما يُفسده أو يُحوّله إلى ملك خاص.

5.12.1.2 مكة وأم القرى — طبيعة الموضع ووظيفته

والموضع المادي الذي يحتضن هذا النظام لا يُعرَّف بحدوده الجغرافية بل بوظيفته الإنسانية — وهذا ما تكشفه أسماؤه في القرآن. فالقرآن لم يقل في مكة الجغرافية بل قال ببكة حين وصف البيت الأول الذي وُضع للناس. وبكّة من بكّ أي ازدحم والتقى وتدافع — اسم يصف الوظيفة لا الموضع، يصف الالتقاء الإنساني والتدافع والحضور الجمعي لا حجارة المكان أو إحداثياته. فبكّة هي وظيفة الاجتماع والتدافع الإنساني حيث يلتقي الناس من كل اتجاه.

أما مكة فمن مكّ أي امتص واستوعب — فهي الموضع الذي يمتص إليه الناس من كل جهة ويستوعبهم بكل اختلافاتهم. ليست عاصمة قوم ولا مدينة قبيلة ولا حكراً على أمة بل موضع الجذب الإنساني الجامع الذي يشد الناس إليه من كل فج عميق ويستوعبهم جميعاً. والاسمان معاً — بكة ومكة — يصفان الوظيفة نفسها من وجهين: بكة التقاء الناس وتدافعهم، ومكة استيعابهم وشدّهم إلى هذا المركز الجامع.

وأعمق ما يصف هذا الموضع في القرآن وصفه بأنه أم القرى. والأم في العربية الأصل والمرجع الذي يُرجع إليه — فأم الكتاب أصل الكتاب ومرجعه، وأم الرأس مقدمته وأساسه، وأم القوم أصلهم ومرجعهم. غير أن فهم أم القرى يستدعي أولاً أن نفهم ما القرى في القرآن.

القرآن يُفرّق بين صنفين من المجمعات البشرية ـــ المدينة والقرية. فالمدينة في القرآن فضاء التعدد والتنوع في الجنس والفكر والعقيدة، تُلزم سكانها بضوابط اجتماعية قيمية تُنظّم المعايشة المشتركة لكنها لا تُكره أحداً على فكر بعينه ولا مذهب أحادي ـــ ملزمة في السلوك حرة في العقائد. أما القرية فلا تقبل التعدد ولا التنوع، أحادية الفكر والنسق، مغلقة على رؤية واحدة لا تتسع لغيرها. ولهذا توعّد القرآن القرى الظالمة بالزوال لأن أحاديتها المغلقة تحمل في بنيتها ذاتها عوامل الانهيار ـــ انفجاراً داخلياً أو تفككاً أو تهوراً في القرارات أو جموداً يُعجّل بالنهاية.

فأم القرى ليست أحادية الفكر كالقرية ولا متعددة الوظائف كالمدينة ـــ بل هي أحادية النمط والتكوين لا الفكر. فلا تجارة فيها ولا صناعة ولا مركز مالي إلا بشكل خدمي لما تُمثّله من مركزية تشريعية عالمية خالصة. مركز ثقافي تشريعي واحد النمط يثوب إليه الناس بكل تنوعاتهم الفكرية وعقائدهم ومذاهبهم ثم يعودون إلى قراهم ومدنهم حاملين ما استزادوا ـــ لا ليتوحّدوا فكراً بل ليلتقوا على ضابط إنساني جامع يتجاوز كل الفوارق. فسُمّيت أم القرى لأنها المرجع التشريعي الذي ينبثق منه ما يُعين القرى والمدن على ضبط حياتها الجماعية في كل زمان.

5.12.1.3 الكعبة والبيت الحرام ـــ المادي والتشريعي في آن

والمنهج الذي يُؤسس عليه هذا الكتاب يقوم على مبدأ راسخ ـــ القرآن لا ترادف فيه. فكل اختيار لغوي يحمل دلالة حقيقية لا تُرادف غيرها، وكل كلمة في موضعها الصحيح الذي لا تُحل محله غيرها. والقرآن حين يقول بيت يقول شيئاً مختلفاً عمّا يقوله حين يقول كعبة ـــ والفارق بين الاسمين ليس فارقاً بلاغياً بل هو فارق في الحقيقة والوظيفة.

الكعبة هي الموضع المادي المحدد في الزمان والمكان ـــ البنية الجسدية الحاضرة في عالم الخلق التي يدبّر الرب وجودها ومكانها. ولهذا نُسبت إليها الأمور المادية في القرآن ـــ ﴿هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾ فالهدي المادي يصل إلى مكان مادي. ولهذا أيضاً قال القرآن ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ﴾ بأسلوب يجمع الاسمين معاً ـــ فالكعبة البُعد المادي الكوني الذي يدبّره الرب في عالم الخلق، والبيت الحرام البُعد التشريعي المعرفي المنسوب إلى الله المصون من الاحتكار والتحزب. وقد جمعت الآية الاسمين في جملة واحدة لأن الوظيفة الجامعة لا تتم إلا بالبُعدين معاً ـــ المادي الذي يُتيح الحضور الجسدي، والتشريعي الذي يُقيم الغاية الفكرية.

أما البيت وحده حين يُذكر منفرداً بلا كعبة فهو النظام التشريعي المعرفي الجامع وحده. والبيت في العربية ما يأوي إليه الإنسان ويجمع شتاته ويعود إليه كلما احتاج قاعدة ومرجعاً. فالبيت في القرآن منظومة لا حجارة ـــ نظام فكري تشريعي مفتوح يأوي إليه الناس بكل عقائدهم وثقافاتهم ليلتقوا ويتحاوروا وتُقام بينهم الحجة البالغة. ولهذا وُصف بأنه مثابة للناس ـــ من ثاب أي عاد ورجع ـــ فهو المرجع الذي يعود إليه الناس كلما احتاجوا قاعدة جامعة. ووُصف بأنه آمن ـــ لأن الأمن شرط وظيفته لا مجرد وصف لمكانه، فالبيت لا يكون مثابة للناس إلا إذا كان خالياً من التعصب والإقصاء. ووُصف بأنه للناس سواء العاكف فيه والباد ـــ فلا أولوية فيه لمقيم على قادم ولا لطائفة على أخرى.

وهذه الأوصاف الثلاثة ـــ المثابة والأمن والمساواة بين العاكف والباد ـــ لا تنطبق على مبنى مادي ولا يمكن أن تنطبق. فالمبنى لا يكون مثابة بالمعنى المعرفي ولا يكون آمناً بمعنى خلوّه من التعصب ولا يُساوي بين المقيم والقادم بمعنى الوظيفة الفكرية. لكنها تنطبق انطباقاً تاماً على نظام فكري تشريعي جامع وُضع للناس وحُمي بالحرمة من أن يُغلق أو يُحتكر أو يُجعل ملكاً لفئة.

5.12.1.4 الخريطة المعمارية للفصل

لا تنتشر آيات الحج في القرآن عشوائياً بل تتوزع على سياقات تتكامل في بناء صورة واحدة متكاملة — غير أن لكل سياق وظيفة مستقلة ومستوى مختلف من الخطاب. وفهم هذا التوزيع الوظيفي هو مفتاح فهم الحج ذاته.

تبدأ سورة الحج بالطور الأول — الطور الربوبي الكوني الذي يسبق اكتمال التنزيل الكتابي. فآياتها تتحدث عن الحج في مرحلته الإبراهيمية حين كان الإنسان يصل إلى ربه عبر الوجود المادي المحسوس لا عبر التجريد العقلي الكتابي — مناسك بسيطة وذكر ربوبي على الرزق المادي ونذور بديلة التقوى وإشراك مادي محسوس. وهذا الطور ليس ناقصاً بل هو ما يناسب مرحلة إنسانية بعينها لم تبلغ بعد من النضج المعرفي ما يُتيح لها التكليف الكتابي المفصّل.

ثم تأتي آيات الجسر في سورة البقرة 124-130 لتُنجز الانتقال — فهي ليست آيات حج تشريعية بل آيات تحوّل تكشف كيف انتقل مفهوم الحج من منسك ربوبي كوني في زمن إبراهيم إلى نظام معرفي تشريعي كامل في الرسالة المحمدية. وفيها الإمامة الكونية لإبراهيم وشرطها، وجعل البيت مثابة للناس، ودعاء إبراهيم وإسماعيل ببعث الرسول — الطلب الصريح بالانتقال من الطور الربوبي إلى الطور الكتابي الكامل.

ثم تأتي بقية آيات الحج في سورة البقرة لتُقيم الطور الثاني — الطور الكتابي الكامل الذي يخاطب العقل مباشرة. فآياتها تتحدث عن الحج في مرحلة الرسالة المحمدية حين اكتمل التنزيل وأصبح الإنسان مخاطَباً بالذكر والهدى والكتاب لا بالرزق المادي المحسوس وحده — مناسك مفصّلة وتقوى بديلة النذور وذكر كتابي عقلي وانتقال للهوية من الآباء إلى الله.

وتختم آيات آل عمران والمائدة والتوبة والفتح الصورة بتعقيبات سياقية من داخل تلك السور — تُؤطّر النظام وتحميه وتُطبّقه على الواقع التاريخي المحدد وتُرسّخ أصله وتُبيّن حدوده.

فالفصل إذن رحلة في ثلاثة أطوار — طور ربوبي كوني، وجسر انتقالي، وطور كتابي كامل — تنتهي بمنظومة حمائية تصون هذا الفضاء الجامع من كل ما يُفسده أو يُغلقه أمام الناس.

5.12.2 سورة الحج — الطور الربوبي الكوني

لا تتحدث سورة الحج عن الحج كما يتحدث عنه الفقه التشريعي المفصّل — لا توقيت دقيقاً ولا شروطاً مفصّلة ولا خطاباً عقلياً يُقيم الحجة البالغة. بل تتحدث عنه في طوره الأول الأبكر — طور ما قبل اكتمال التنزيل الكتابي حين كان الإنسان يصل إلى ربه عبر الوجود المادي المحسوس لا عبر التجريد العقلي الكتابي. وفهم هذا الطور ضروري لمن يريد أن يفهم لماذا جاءت سورة البقرة بما جاءت به — لأن البقرة لا تُنشئ الحج من فراغ بل تبني على جذر كوني أقدم وتُكمله وترفعه إلى طوره الكتابي الكامل.

5.12.2.1 المثنى الوظيفي — الدليل الأول على الطابع الربوبي

أول ما يلفت النظر في آيات سورة الحج سيادة المثنى الوظيفي في أفعالها — بوّأنا وجعلناه وجعلناها وسخّرناها. وقد أسّس هذا الكتاب في فصله الخامس قانوناً لغوياً وجودياً محكماً — أن صيغة نون الجمع في الخطاب الإلهي ليست نون عظمة بلاغية فارغة بل هي المثنى الوظيفي الدال على اجتماع مقامين حقيقيين لذات واحدة في فعل واحد — مقام الله الذات المطلقة المشرّعة خارج الزمان والمكان، ومقام الرب الحضور الكوني المدبّر داخل عالم الخلق. فسيادة هذا المثنى في سورة الحج دليل على أن السورة تتحدث عن الحج في مستوى يجمع الكوني بالتشريعي في آن — لأن الإنسان في هذه المرحلة لا يُفرّق بين التشريع الإلهي المجرد والسنة الكونية المادية بل يُدرك ربه من خلال ما يراه ويلمسه ويذبحه.

غير أن في هذا الاطّراد موضعاً واحداً يأتي بالإفراد لا بالمثنى — وهو ليس استثناءً من القاعدة بل هو أصل الحج وجوهره الذي لا يقوم إلا به. فحين يأتي قوله ﴿أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ﴾ بصيغة الإفراد الخالص كان هذا تحديداً لطبيعة الحج من جذره — الحج لله لا للرب، متعلقه توحيد المرجعية التشريعية والفكرية لا الوصول المادي إلى مكان. فتوحيد المرجعية مسألة تنتمي حصراً إلى مقام الله الذات المطلقة لأن الشرك في أصله شرك في الفكر والعقيدة والتشريع — وهذه معرفية في جوهرها لا مادية، لا حضور لها في عالم الخلق المادي بل حضورها في الوعي والإدراك. وما كان معرفياً فكرياً خالصاً فمرجعه إلى الله حصراً لا يشاركه فيه الرب الكوني.

5.12.2.2 بساطة المناسك — الدليل الثاني

ليس في سورة الحج عرفات ولا مشعر حرام ولا إفاضة من حيث أفاض الناس — هذه التفاصيل ستأتي كلها في سورة البقرة. أما هنا فالمنسك الأساسي بسيط ومحسوس — شعيرة الأنعام والبدن يُذكر عليها اسم الله ويُطعم منها البائس الفقير. وهذه البساطة ليست نقصاً في الدين بل هي ما يناسب مرحلة إنسانية لم تبلغ بعد من النضج المعرفي ما يُتيح لها التكليف الكتابي المفصّل. فالمنسك الواحد البسيط كافٍ لمن يصل إلى ربه عبر المادة المحسوسة لا عبر التجريد الكتابي.

5.12.2.3 الذكر على بهيمة الأنعام — الرزق الكوني ووقود العقل

قوله ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ يحمل طبقتين من المعنى لا طبقة واحدة. الطبقة الظاهرة هي ذكر اسم الله عند الذبح — وهي المنسك المحسوس البسيط الذي يناسب هذه المرحلة. أما الطبقة الأعمق فهي أن الله نفسه هو من رزق الإنسان من بهيمة الأنعام تحديداً دون سواها — واختيار بهيمة الأنعام بالذات ليس عشوائياً بل هو اختيار كوني له حكمة ربوبية عميقة.

فبهيمة الأنعام — الإبل والبقر والغنم والضأن — تحتوي على أحماض دهنية أساسية كـ DHA وEPA لها أثر عضوي حقيقي على بنية الدماغ وتطور قدرته على التفكير والتجريد والإدراك. فالله لم يرزق الإنسان من بهيمة الأنعام لمجرد إشباع الجوع المادي بل لأن في استهلاكها تكاملاً عضوياً يرفع قدرة العقل على الوصول إلى الله بذكر حقيقي لا مجرد ترديد لفظي. وهذا هو الخير الذي أشار إليه القرآن بقوله ﴿لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾ — خير مادي يُقيم الجسد وخير عضوي يُنمّي العقل معاً.

ومن هنا يتضح معنى قوله ﴿كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ﴾ — فالتكبير إدراك عظمة الله إدراكاً حقيقياً لا يكتمل بدون عقل مكتمل البنية، وبهيمة الأنعام جزء من المنظومة الكونية الربوبية التي هيّأها الله لتكامل الإنسان الفكري. فالرزق من بهيمة الأنعام في هذه المرحلة هو وقود العقل الذي يُمكّن الإنسان من الوصول إلى الله بإدراك لا بتقليد — وهو ما يُثبته قوله ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَٰكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ﴾ فالغاية ليست الذبح المادي بل ما يُنتجه من ارتقاء في العقل والوجدان يبلغ به الإنسان التقوى.

ولا تجد في سورة الحج ﴿ فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلۡمَشۡعَرِ ٱلۡحَرَامِۖ وَٱذۡكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمۡ وَإِن كُنتُم مِّن قَبۡلِهِۦ لَمِنَ ٱلضَّآلِّينَ ﴾

ولا ﴿وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيۡرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ — لأن هذا المستوى من الذكر المبني على الهدى الكتابي ثمرة مرحلة لم تكتمل بعد. فالذكر هنا في بدايته — ذكر يرتقي بالعقل من خلال ما سخّره الله كونياً، تمهيداً لذكر أرفع يأتي مع اكتمال التنزيل.

5.12.2.4 النذور بديل التقوى — الدليل الرابع

قوله ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ يكشف عن آلية التقرب إلى الله في هذه المرحلة — النذر بديل التقوى حين لا يكتمل الكتاب بعد. فالإنسان الذي لا يملك كتاباً كاملاً يُرسّخ فيه مفهوم التقوى المبني على المعرفة يتقرب إلى ربه بما ينذره في أحوال الحرج ورفع البلاء وطلب المغفرة. والنذور ليست نقصاً في الدين بل هي أقصى ما يبلغه الإنسان في مرحلته الربوبية من التعبير عن علاقته بربه. ولهذا حين يأتي الكتاب الكامل في سورة البقرة تحلّ التقوى محل النذور — ﴿فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾ — لأن التقوى ثمرة المعرفة والهدى المنزّل لا ثمرة الالتزام المادي بالذبح.

5.12.2.5 طبيعة الإشراك في هذه المرحلة — الدليل الخامس

قوله ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ يكشف عن طبيعة الإشراك في هذه المرحلة — إشراك مادي محسوس بسيط. فالإنسان في الطور الربوبي لا يستطيع تصور الله الخالق المطلق بدون وسيط مادي محسوس، فكان يُجسّد مكان الذبح في أوثان منسوبة لله ويذبح عليها. والكهنة استغلوا هذه الحاجة الإنسانية للمحسوس فصنعوا الأوثان وأوهموا الناس أن الذبح عليها لله — فيصل ثمنه إليهم ويُحرم منه المحتاجون الذين هم أصحاب الشعيرة في الأصل. فجاء التحذير ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ لأن الزور هو هذا الكلام المنحرف الذي يُسوّغ توجيه الذبح إلى الأوثان بدلاً من توجيه منافعه إلى من أمر الله بإطعامهم.

وهذا الإشراك المادي البسيط في الطور الربوبي ليس هو الإشراك الذي تُحذّر منه سورة البقرة — فالإشراك يتطور بتطور مرحلة الإنسان. ففي الطور الربوبي الكوني كان إشراكاً بالأوثان المادية المحسوسة. وفي مرحلة الكتاب الجزئي أصبح إشراكاً بالكهانة والسلطة الدينية المحتكرة للنص. وفي مرحلة الكتاب الكامل أصبح إشراكاً فكرياً معرفياً بالموروث والتقليد والمرجعيات البشرية التي تُنافس ما أنزل الله — وهو أشد خطورة من الأوثان لأنه لا يُرى بالعين ولا يُكسر بالمطرقة.

5.12.2.6 ختام السورة — الجسر نحو الرسالة المحمدية

تختتم سورة الحج بآيات تبدو مفاجئة في سياقها — آيات تتجاوز الطور الإبراهيمي وتخاطب المؤمنين المحمديين مباشرة. فقوله ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا﴾ يُعلن أن منسك بهيمة الأنعام ليس خاصاً بأمة بعينها بل هو منسك كوني لكل أمة — ثم ينتقل فجأة من الخطاب الربوبي الكوني إلى إعلان توحيد الإله ﴿فَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ وهو انتقال من عالم الرب المدبّر إلى مقام الإله المرجعية الفكرية والتشريعية الواحدة.

ثم يأتي وصف المخبتين ﴿الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ وهو وصف يخاطب المؤمنين المحمديين بلغة تتجاوز بساطة الطور الربوبي — فالصلاة والإنفاق من الرزق وخشية الله عند ذكره أوصاف تنتمي إلى مرحلة الكتاب الكامل لا مرحلة المنسك الواحد. فختام سورة الحج بهذه الآيات هو بمثابة فتح نافذة على ما سيأتي — إعلان بأن الطور الربوبي الكوني لم يكن غاية في ذاته بل كان تمهيداً لطور أكمل وأرفع يأتي مع اكتمال التنزيل وبعث الرسول.

وهكذا تكون سورة الحج قد أدّت وظيفتها المعمارية في الفصل — أرست الجذر الكوني الربوبي للحج وأعلنت في ختامها أن هذا الجذر يحتاج إلى كمال لم يأتِ بعد. وهذا الكمال هو ما تبدأ به آيات الجسر في سورة البقرة.

5.12.3 آيات الجسر ـــ من الطور الإبراهيمي إلى الرسالة المحمدية

﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾

﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾

﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾

﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾

هذه الآيات ليست آيات حج تشريعية ـــ لا تصف مناسك ولا تُحدد مواقيت ولا تُفصّل شروطاً. وإنما هي آيات انتقال تُنجز أعمق تحوّل في مسيرة الحج ـــ التحوّل من طور ربوبي كوني قائم على المنسك المادي البسيط إلى طور كتابي كامل قائم على الهدى والكتاب والعقل. وهي بهذا الجسر الذي يربط سورة الحج بآيات الحج في سورة البقرة ـــ لا يُفهم ما في البقرة على وجهه الصحيح إلا بعد استيعاب ما تُنجزه هذه الآيات من تحوّل.

5.12.3.1 الابتلاء بالكلمات ـــ مسيرة الإتمام

﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾

أول ما يلفت النظر في هذه الآية أن المُبتلي هو مقام الربوبية لا ذات الله المطلقة ـــ وهذا دقيق منهجياً لأن الابتلاء يجري في عالم الخلق والوجود الكوني الذي يدبّره مقام الربوبية لا في العالم التشريعي المطلق الصادر عن الذات الإلهية. فالابتلاء سنة ربوبية كونية تجري في الزمان والمكان وتُواجه الإنسان بأنظمة الوجود وقوانينه ـــ لا حكم إلهي مجرد ينزل من خارج الوجود.

والكلمات هي أنظمة الوجود وقوانينه ـــ وجاءت بكلمات لا بالكلمات لأن الوجود أوسع من أن يُحاط به. قال تعالى ﴿لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾ ـــ فكلمات مقام الربوبية قوانين الوجود كله بسعته الهائلة. فابتلاء إبراهيم ببعض هذه الكلمات يعني أن مقام الربوبية وضعه في مواجهة بعض أنظمة الوجود ليرى كيف يتعامل معها ـــ هل يستسلم لما وجد عليه قومه أم يلجأ إلى الحق المتناغم مع الوجود؟

وقد كشف القرآن عن طبيعة هذه الكلمات في مواضع متعددة تُعطي معاً صورة متكاملة عن مسيرة إبراهيم من أولها إلى آخرها. فالكلمات لم تكن نصوصاً مكتوبة تُحفظ بل كانت محطات وجودية متصاعدة تستوفي كل منها بُعداً من أبعاد الإنسان حتى تكتمل جميعها في الامتحان الأخير.

أولى هذه الكلمات كانت اختبار العقل في مواجهة الوجود المادي المحسوس ـــ مشهد إبراهيم يتأمل الكون باحثاً عن ربه. فرأى كوكباً فقال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين، ثم رأى القمر بازغاً فقال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكوننّ من القوم الضالين، ثم رأى الشمس بازغة فقال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون. فإبراهيم لم يُؤتَ الإجابة جاهزة بل سلك طريق العقل المحسوس كاملاً ـــ اختبر الكواكب والقمر والشمس واحداً واحداً وأفل كل منها فأسقطه عقله من مقام الربوبية. وهذا هو جوهر الطور الربوبي الكوني ـــ الإنسان يصل إلى ربه عبر الوجود

المادي المحسوس لا عبر التجريد الكتابي المنزّل. فأتمّ إبراهيم هذه الكلمة حين أعلن براءته مما يشركون وتوجّه إلى الله وجهاً حنيفاً.

ثم جاءت الكلمة الثانية — اختبار الانتماء والجذور. فترك إبراهيم قومه وترك أباه وترك وطنه وذهب إلى ربه وحيداً قائلاً ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ — وهذا أشد من اختبار الكواكب لأنه اختبار الدم والعصب والانتماء الإنساني الفطري. فأتمّ إبراهيم هذه الكلمة حين قدّم الحق على القرابة والهداية على الموروث.

وجاءت الكلمات في تصاعد لا يتوقف — ترك الوطن وبناء البيت وإسكان الذرية في واد غير ذي زرع. كل محطة أعمق من سابقتها وكل إتمام يُهيئ لما بعده.

حتى بلغت الكلمات ذروتها في الامتحان الأخير — اختبار أعمق ما يملكه الإنسان وأعزّه إلى نفسه. فرأى إبراهيم في المنام أنه يذبح ابنه فلما عزم وتلّه للجبين جاء الإعلان الإلهي ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ ثم ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾. وهنا يُغلق القرآن الدائرة بنفسه — فكلمة البلاء من الجذر ذاته الذي جاء منه ابتلى في آية البقرة. فمقام الربوبية يُعلن صراحةً أن الذبح هو ذروة الابتلاء ومنتهاه — هو الكلمة الأخيرة التي أتمّها إبراهيم فاستوفى بها جميع الكلمات كاملة.

وأتمّهن أعلى من أدّاهن — فمن يؤدي شيئاً يفعله ومن يُتمه يستوفيه من كل وجوهه بمسار متصل حتى لا يبقى فيه نقص. فإبراهيم لم يكتفِ بفهم هذه الكلمات نظرياً ولم يمر بها مروراً عابراً بل عاشها كاملة — فكراً وفعلاً وثباتاً حتى آخر لحظة. ولهذا جاء الإعلان عن الإمامة الكونية بعد الإتمام مباشرة لا قبله — لأن الإمامة لا تُمنح لمن أدّى بعض الكلمات بل لمن أتمّها جميعاً حتى آخرها وأعظمها. وبذلك يكون إبراهيم قد انتقل من آخر نقطة في الطور الربوبي الكوني — بعقل اختبر الوجود المادي كله وأسقط كل ما يأفل — إلى عتبة الإمامة الكونية التي تُؤهّله لحمل بشرى الطور الكتابي الكامل الذي طلبه في دعائه.

5.12.3.2 الإمامة الكونية وشرطها الجوهري

ثمرة إتمام الكلمات كانت إعلان الإمامة الكونية — ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾. وهذه الإمامة ليست زعامة قبيلة ولا رئاسة قوم بل إمامة للناس جميعاً في كل زمان — وهو ما يجعل مقام إبراهيم مقاماً كونياً عاماً لا ينتهي بانتهاء شخصه التاريخي. ولهذا حين يأتي الحجاج إلى مقامه فهم لا يأتون إلى مكان جغرافي بل يأتون إلى مقام الإمامة الكونية الذي أُسّس على ملة إبراهيم الحنيف.

غير أن إبراهيم لم يقبل هذه الإمامة بصمت بل سأل فوراً ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ — فكان الجواب الإلهي حاسماً ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾. وهذا الجواب يُقرّر قاعدة جوهرية في طبيعة هذه الإمامة — أنها ليست وراثة نسبية ولا حكراً على ذرية بعينها بل هي عهد مشروط بعدم الظلم. والظلم هنا ظلمات بمعناه الظلام المعرفي،

الذي هو غياب النور المنزّل (ليخرجهم من الظلمات الى النور). فمن حمل الجهل بديلاً عن الهدى أو حمل الهوى بديلاً عن الكتاب فقد ظلم وأُسقط عهد الإمامة عنه مهما كانت نسبته.

5.12.3.3 جعل البيت مثابة — الانتقال من الموضع إلى النظام

﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ — وجاءت بالمثنى الوظيفي جعلنا لأن جعل البيت مثابة فعل يجمع المقامين معاً — قرار تشريعي إلهي بأن هذا النظام للناس جميعاً، وتدبير كوني ربوبي بتهيئة الأسباب الوجودية التي تجعل هذا الفضاء متاحاً

فعلاً. والمثابة من ثاب أي عاد ورجع — فالبيت المرجع الذي يعود إليه الناس كلما احتاجوا قاعدة جامعة. وهذا المعنى يتجاوز الموضع المادي ليصف النظام التشريعي الذي يأوي إليه الناس بكل تنوعاتهم.

ثم يأتي الأمر ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ — وهو انتقال دقيق من الموضع إلى المقام. فمقام إبراهيم ليس الحجر المادي بل مقام الإمامة الكونية الذي أقامه الله لإبراهيم حين أتمّ الكلمات. واتخاذه مُصلّى — أي موضع صلاة واتجاه وقصد — يعني جعله مرجعاً يتوجه إليه الإنسان في مساره المعرفي لا مجرد موقع جغرافي يقف أمامه.

5.12.3.4 دعاء إبراهيم — الطلب الصريح بالانتقال

فإبراهيم وهو يرفع قواعد البيت المادية يدعو بدعاء يتجاوز المادة كلياً — ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾. والإسلام هنا إسلام لمقام الربوبية — استسلام كوني وجودي يطلب فيه إبراهيم أن يكون هو وذريته منسجمين مع أنظمة الوجود وقوانينه التي أتمّها في مسيرة ابتلائه. وهذا الإسلام الربوبي هو أقصى ما يبلغه الإنسان في الطور الكوني — أن ينسجم مع الوجود انسجاماً لا ينقطع ولا يتولى. أما الإسلام الإلهي الكامل الذي يستسلم فيه الإنسان للمرجعية التشريعية الكتابية الكاملة فهو ما طلبه إبراهيم في دعائه الأخير ببعث الرسول — لأنه أدرك أن مسيرته الربوبية بلغت منتهاها وأن ما بعدها يحتاج ما لم ينزل بعد.

ثم يأتي الطلب الذي يكشف عن نضج إبراهيم المعرفي واستيعابه لحدود طوره الربوبي — ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾. فإبراهيم يطلب أن يُرى المناسك — وهذا طلب الرؤية البصرية المحسوسة لأن مرحلته لم تبلغ بعد مرحلة التشريع الكتابي المفصّل. فالمناسك في طوره تُرى لا تُقرأ، تُشاهد لا تُستنبط — وهذا يُثبّت ما قرّرناه عن طبيعة الطور الربوبي الكوني وفارقه الجوهري عن الطور الكتابي الكامل.

وتبلغ هذه الآيات ذروتها في الدعاء الأخير — ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾. وهذا الدعاء هو صريح الطلب بالانتقال من الطور الربوبي إلى الطور الكتابي الكامل — إبراهيم يطلب رسولاً يتلو الآيات ويُعلّم الكتاب والحكمة ويُزكّي. والتزكية ثمرة التعليم الكتابي لا ثمرة المنسك المادي — فالتزكية ارتقاء فكري وأخلاقي ووجداني لا يُنتجه الذبح وحده مهما تكمّل عقل الإنسان ببهيمة الأنعام. فإبراهيم بهذا الدعاء يُعلن صراحةً أن ما أسّسه في طوره الربوبي يحتاج تكملة لم تأتِ بعد — رسول يحمل الكتاب الكامل الذي يرفع الإنسان من مرحلة الرؤية المحسوسة إلى مرحلة الإدراك العقلي الكتابي.

5.12.3.5 من ملة إبراهيم إلى الرسالة المحمدية

وتختم هذه الآيات الجسر بقوله ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ — وهو تقرير جامع يُعلن أن ما أسّسه إبراهيم من ملة هو الأصل الذي لا يرفضه إلا سفيه. وملة إبراهيم ليست طقوساً مادية بل مسار الانتقال من الطور الربوبي إلى الطور الكتابي الكامل — مسار يبدأ بالمنسك المحسوس ولا يتوقف عنده بل يسعى نحو الكمال الكتابي الذي طلبه إبراهيم نفسه في دعائه.

وبهذا تكون آيات الجسر قد أنجزت وظيفتها المعمارية — أخذت الإنسان من نهاية الطور الربوبي الكوني الذي أسّسته سورة الحج، ومرّت به عبر الإمامة الكونية وجعل البيت مثابة ورفع القواعد ودعاء الرسول، وأوصلته إلى عتبة الطور الكتابي الكامل الذي تبدأ به آيات الحج في سورة البقرة. فما يأتي في البقرة ليس انقطاعاً عمّا سبق بل اكتمالاً لما طلبه إبراهيم وأعلنه دعاؤه.

5.12.4 مسار التحوّل — من الحج الإبراهيمي إلى الحج الرسالي المحمدي الكامل

لا تنتقل سورة البقرة من آيات الجسر 124-130 إلى آيات التشريع المنسكي 189-203 انتقالاً مباشراً — بل تقطع بينهما مسافة من ستين آية تُنجز أعمق تحوّل في مفهوم الحج وفي هوية الأمة التي ستحمله. وهذه الآيات ليست استطراداً ولا انقطاعاً عن الموضوع بل هي مسار تحوّل متكامل يسير في خط واحد متصل — كل آية فيه تُنجز خطوة في الانتقال من الحج الربوبي الإبراهيمي إلى الحج الرسالي المحمدي العالمي الكامل. ومن لم يستوعب هذا المسار لم يفهم لماذا جاءت آيات التشريع المنسكي بما جاءت به.

5.12.4.1 الخطوة الأولى — تحديد المرجعية: ملة إبراهيم لا التهود ولا التنصر

بعد أن أنجزت آيات الجسر 124-130 الإعلان عن الإمامة الكونية لإبراهيم وجعل البيت مثابة وطلب بعث الرسول — جاءت الآيات التالية لتُحدد من أين تنطلق هذه الرسالة الجديدة. فقوله ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ يُعلن أن المرجعية الجديدة ليست اليهودية ولا النصرانية بل ملة إبراهيم الحنيف — أي الانتماء إلى الأصل الكوني الذي أتمّ الكلمات وبلغ الإمامة الكونية. والحنيف من حنف أي مال عن الباطل وتوجّه إلى الحق — فالحنيفية توجّه فطري نحو الحق دون تحيّز لطائفة أو موروث. وهذا التحديد للمرجعية ضروري قبل كل شيء — لأن الحج الرسالي الكامل لا يُبنى على موروث طائفي بل على أصل إنساني كوني يسبق كل الطوائف.

5.12.4.2 الخطوة الثانية — تحويل القبلة: إعلان الهوية الرسالية الجديدة

ثم جاء تحويل القبلة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام — وهو ليس مجرد تغيير في اتجاه الصلاة بل إعلان عن هوية رسالية جديدة. فالمسجد الأقصى كان قبلة الطور الكتابي الجزئي — طور التوراة والإنجيل. أما المسجد الحرام فهو قبلة الطور الكتابي الكامل الذي جاء به القرآن. والتحويل جاء بالمثنى الوظيفي ﴿وَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ لأن تحويل القبلة فعل يجمع التشريعي الإلهي بالتدبير الكوني الربوبي في آن — قرار إلهي ثابت يتجسد في عالم الخلق بتوجيه محدد في الزمان والمكان. فالقبلة الجديدة إعلان بأن مرجعية الحج الكامل هي البيت الحرام الذي وُضع للناس جميعاً — لا موضع طائفي يخص أمة دون أمة.

5.12.4.3 الخطوة الثالثة — الأمة الوسط: تعريف حامل الحج الرسالي

وفي قلب هذا المسار تقع الآية 143 ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ — وموضعها في السورة ليس عابراً. فهي الآية 143 من سورة مكوّنة من 286 آية — أي أنها الآية الوسطى بالضبط. وهذا ليس مصادفة بل هو القرآن يُجسّد معناه في موضعه — فكما أن البيت مثابة في وسط الناس سواء العاكف والباد فهذه الآية مثابة في وسط السورة.

والوسط في العربية ليس الاعتدال المزاجي بل الموضع الذي يتساوى بُعده عن كل الأطراف — فهو المرجع الذي يُرجع إليه الجميع. فالأمة الوسط هي الأمة التي تقف في المنتصف بين كل الأطراف لا لأنها تساوم بينها بل لأنها تحمل المرجعية الجامعة التي تتجاوزها جميعاً. ولتكونوا شهداء على الناس — والشهادة هي وظيفة الحاج الذي يطوف بالصفاء الفكري الكوني والمروءة التشريعية الأخلاقية ويُعطي ويُبيّن. فالأمة الوسط هي بالضبط الأمة المؤهّلة لحمل الحج الرسالي الكامل — تحمل صفتي الرسالة وتشهد بهما على الناس.

5.12.4.4 الخطوة الرابعة ـــ الصفا والمروة: تطهير الشعائر وتأسيس مفهوم الحج الفكري

﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾

تقع هذه الآية في موضعها من المسار لتُنجز تطهيراً جوهرياً قبل الدخول في التشريع المنسكي الكامل ـــ تطهير الشعائر من وصمة الجاهلية وتأسيس مفهوم الحج الفكري على أصوله الصحيحة.

والصفا والمروة ليسا حجرين يُطاف حولهما بل هما صفتا الرسالة الكاملة. فالصفا من الصفاء ـــ الصفاء الفكري الكوني الذي يُنتجه التدبر في آيات الخلق والوجود ويُصفّي الذهن من الخرافة والموروث. والمروة من المروءة ـــ الكمال التشريعي الأخلاقي الذي تُنتجه الأحكام والقيم التي تُنظّم المجتمع وتضبطه. وهما معاً صفتا الرسالة الكاملة ـــ كوني تدبري وتشريعي أخلاقي. والطواف بهما لا عندهما ـــ فالسعي بهما يعني حملهما أداةً في المسار لا الوقوف عندهما موضعاً.

والفارق بين الحاج والمعتمر في هذا السياق جوهري. فالحاج يطوف بهما ـــ يحمل كليهما ويُعطي ويُبيّن ويصقل ما عنده بما عند غيره في حركة تبادل متجددة لا تتوقف. أما المعتمر فمن عمّر أي أحيا وأقام ـــ يُحيي الفضاء بحضوره ويدور حول الصفاء الفكري والمروءة الأخلاقية باحثاً ومستفيداً. فالفضاء الجامع يحتاج كليهما ـــ من يُحاجج ومن يُحيي، من يُعطي ومن يستفيد.

وقوله ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ يُغلق هذه الآية بإعلان جامع ـــ من تطوّع بالزيادة في العطاء الفكري والأخلاقي فوق ما هو مطلوب منه فالله شاكر عليم. فالتطوع هنا تطوع بالبيان والعطاء المعرفي لا بالدوران المادي.

5.12.4.5 الخطوة الخامسة ـــ الآيتان 159 و174: شاهدا القرآن على المعنى

ثم يأتي القرآن بشاهدين من داخله يُثبّتان هذا المعنى ويُقرّانه من زاويتين متكاملتين.

الشاهد الأول الآية 159 ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى﴾ ـــ جاءت بالمثنى الوظيفي أنزلنا لأن البيّنات والهدى آيات كونية وجودية لها حضور مادي في الواقع. فهي تحاكي الصفا ـــ الصفاء الفكري الكوني الذي يُصدّقه الواقع ويُكذّبه. وعقوبة كاتمها اللعن لا النار ـــ لأن كتمان الصفاء الفكري الكوني يُفسد الوعي الإنساني ويُعطّل التدبر لكنه لا يهدم المجتمع مباشرة بالقدر ذاته.

والشاهد الثاني الآية 174 ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ﴾ ـــ جاءت بالإفراد أنزل الله لأن الكتاب تشريع إلهي خالص لا حضور له في عالم الخلق المادي بل حضوره في الوعي والإدراك. فهو يحاكي المروة ـــ المروءة التشريعية الأخلاقية التي تضبط المجتمع وتُنظّمه. وعقوبة كاتمه النار والعذاب الأليم وعدم التزكية ـــ لأن كتمان التشريع يهدم المجتمع المدني ويُسقط الضابط الأخلاقي والاجتماعي كله.

فالآيتان معاً تُثبّتان القاعدة التي بنى عليها هذا الكتاب منهجه كله ـــ ما نُسب للمثنى الوظيفي فله حضور كوني مادي في عالم الخلق، وما نُسب لله بالإفراد فهو تشريعي معرفي خالص. وكلتاهما تُمهّدان للحج الرسالي المحمدي من وجهين متكاملين ـــ الصفا كوني تدبري والمروة تشريعي أخلاقي.

5.12.4.6 الخطوة السادسة ـــ آيات التكميل: بناء الأمة قبل المناسك

وتمتد بين الآية 161 والآية 188 آيات تُكمّل البنية الأخلاقية والتشريعية للأمة قبل أن تدخل في تفاصيل المناسك ـــ آيات الإيمان والكفر والحلال والحرام والصيام والجهاد والإنفاق والقصاص والوصية. فهذه الآيات ليست استطراداً عن موضوع

الحج بل هي تأسيس لازم — لا يُبنى الحج الرسالي الكامل على أمة لم تتشكّل بعد في قيمها وأحكامها. فمن لم تتكوّن فيه المروءة التشريعية ولم يتصفَّ بالصفاء الفكري لا يستطيع أن يطوف بهما في الفضاء الجامع.

وبهذه الخطوات الست المتصلة يكون المسار قد أنجز وظيفته كاملة — أخذ الإنسان من نهاية آيات الجسر الإبراهيمي، ومرّ به عبر تحديد المرجعية وتحويل القبلة وتعريف الأمة الوسط وتطهير الشعائر وتأسيس مفهوم الحج الفكري وتكميل البنية الأخلاقية والتشريعية — وأوصله إلى عتبة الآية 189 مؤهَّلاً لاستقبال التشريع المنسكي الكامل الذي يخاطب عقلاً قد تصفّى وأمةً قد تكوّنت وفضاءً قد طُهّر من كل موروث جاهلي.

5.12.5 الطور الكتابيّ الكامل — التشريع المنسكيّ من الأهلّة إلى أيّام التشريق

5.12.5.1 الأهلة — إعلان الوقت وميقات الانعقاد

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾

افتتاح التشريع المنسكي الكامل بسؤال لا بإعلان — وهذا الافتتاح بالسؤال ليس عابراً. فالسائلون المؤمنون والموجَّه إليه السؤال الرسول — وهذه العلاقة بين حاملي الرسالة وصاحبها في هذه اللحظة بالذات تُشير إلى أن السؤال أعمق من استفسار عن التقويم القمري. فالأهلة في بنيتها الكونية ظاهرة الحلول — والسؤال عنها سؤال عن اكتمال الهلال واستيفاء الظرف. كأن المؤمنين يسألون: هل اكتمل الهلال وحلّ الوقت؟ فجاء الجواب — نعم، هي مواقيت للناس والحج. وهذا إعلان عن أن الظرف الإنساني والكوني قد اكتمل ليستقبل أول موسم حج رسالي محمدي كامل للناس جميعاً.

والمواقيت تجمع الزمان والمكان في نقطة التقاء واحدة — فالميقات في العربية ليس توقيتاً زمنياً وحسب بل هو نقطة يلتقي فيها الزمان والمكان والناس في لحظة بعينها. وهذا يُثبّت أن الحج ليس حدثاً زمنياً متكرراً بل لحظة انعقاد تلتقي فيها الأزمنة والأمكنة والناس لغاية واحدة. وضبط هذا الميقات بالأهلة ضبط بميزان كوني مشترك لا يملكه قوم دون قوم ولا يحتكره فريق دون آخر — فالقمر يُرى من كل فج عميق ويُشترك في رصده كل الناس بلا استثناء. وهذا يتسق مع طبيعة الحج كفضاء جامع للناس جميعاً — فميزانه الزمني المكاني كوني مشترك لا طائفي خاص.

ثم يأتي الجزء الثاني من الآية ليُنجز تحذيراً جوهرياً لا يُفصل عما سبق — ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾. والبيوت هنا ليست المباني بل المنظومات الفكرية والعقائدية التي يحملها من يدخلون هذا الفضاء الجامع. فالحج فضاء مفتوح تتقاطع فيه منظومات فكرية وعقائدية كثيرة — منها الظاهر البراق في شعاراته، ومنها ما يتلألأ ويشتد عوده قبل أن يُنقّح ويُتبيّن ما يحمل من حق أو زيف.

فمن يأتيها من ظهورها يدخل عليها من حيث لا تُفتح — يأخذ الشعار دون المحتوى والقشرة دون اللب، يُقبل على الفكر المتألق دون أن يفحص ما يحمله من أفكار هل تحاكي الحق وتتوافق مع ما أنزل الله أم لا. أما من اتقى — أي تنبّه وتحرّز ونقّح وتبيّن — فيأتيها من أبوابها بعد أن فتشها من داخلها وتأمّل ما تحمل قبل أن يُقبل أو يُدبر. فالفضاء الجامع يستقبل كل فكر لكن الحاج الحقيقي لا ينبهر بالظاهر ولا ينجرف مع البريق — يدخل على الأفكار من أبوابها لا من ظهورها حاملاً معياره مما أنزل الله لا مما وجد عليه الناس.

وبهذين المستويين معاً — إعلان انعقاد الوقت وتحذير الدخول على الأفكار من أبوابها — تُؤسّس هذه الآية للتشريع المنسكي الكامل الذي يأتي بعدها. فمن استوعب الميقات واستوعب التحذير دخل الحج بأهبته الكاملة — وقت صحيح ومنهج صحيح.

5.12.5.2 الإتمام والإحصار والهدي

﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾

الأمر بإتمام الحج والعمرة لله أي لما أنزل الله من كتاب ووحي عام وليس لمقام الربوبية أي لما عهد من قرابين ومناسك مادية لا فكر فيها ــ وهذا دقيق منهجياً. فالحج في طوره الكتابي الكامل الذي تتحدث عنه سورة البقرة يُتمّ لله لا لمقام الربوبية الكوني ــ لأن غايته توحيد المرجعية الفكرية والتشريعية لله وحده وهذا مقام الألوهية لا مقام الربوبية. وهذا يختلف عن الطور الربوبي في سورة الحج حيث كان الذكر على الرزق المادي والمنسك الكوني المحسوس. والإتمام من التمام ــ المسار المتصل الذي لا ينقطع في منتصفه. وقد بيّن هذا الكتاب في فصله الخامس الفرق الجوهري بين التمام والكمال ــ فالكمال بلوغ العدد على مراحل كما في قوله ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ والتمام المسار المتصل الذي لا يتولى صاحبه في منتصفه. فمن دخل هذا الفضاء لا يتركه في منتصف مساره لأن التولي يفوّت الغاية كلها.

ثم تنقسم الآية قسمين متمايزين يفصل بينهما قوله ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ﴾.

القسم الأول ــ الإحصار وأحكامه. الإحصار نوعان لا نوع واحد. الإحصار المادي فعل قاهر خارجي يُغلق الطريق ــ سواء أكان قوة طبيعية أم منع من القائمين على البيت أنفسهم حين يُحوّلون الفضاء الجامع إلى فضاء مغلق على فئة. والإحصار المعنوي منع داخلي ــ مرض قلبي أو أذى من رأس يعني انغلاقاً فكرياً أو جهلاً مركباً يحول دون بلوغ الغاية. وفي كلا النوعين يبقى صاحبه مُلزماً بأقصى ما يستطيع ــ فما استيسر من الهدي أي ما استطاع تحصيله بسعيه واجتهاده من الهُدى. وصيغة استيسر لا تيسّر ــ فصيغة استفعل تربط التحصيل بحركة الإنسان وسعيه لا بما هو جاهز. وحرف من للتبعيض ــ أي جزء مما يستطيع تحصيله من الهدى الكبير لا إحاطة به كله.

وقوله ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ ــ التحليق هنا الزهو والارتفاع بما تعلّمه الإنسان قبل أن يمتحنه ويتثبّت منه. فالإنسان حين يتعلّم أموراً جديدة يظن أنه امتلك ذهباً فيفرح ويرتفع بنفسه متفاخراً بما وجد قبل أن يمتحنه ــ وهذا بالضبط ما نهت عنه الآية. فلا تزهوا وترتفعوا بما تعلّمتموه قبل أن تمتحنوه وتُناقشوه وتُطابقوه مع ما أنزل الله فيستقر في محله الصحيح من العقل. ومحل الهدي هو العقل الذي يستوعب ما تلقّاه بعد تمحيصه وتثبّته ــ فالهدي لم يبلغ محله ما دام يسبح فوق الرأس ارتفاعاً وزهواً ولم ينزل بعد إلى داخله استقراراً وتثبّتاً. وهذا النهي يتصل بمنهج قرآني جامع يعبّر عنه قوله ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾ ــ لا تدخل على الفكرة خطفاً من ظهرها قبل فحصها ولا تزهُ بما وجدت قبل أن تمتحنه وتُطابقه مع ما أنزل الله.

وحين يكتمل الامتحان ويبلغ الهدي محله في العقل يحلّ التحليق ــ ففرح المتيقّن مما امتحنه وتثبّت منه فوجده مطابقاً لما أنزل الله هو التحليق المشروع الذي أشار إليه قوله في الفتح ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾. فالمحلّق من امتحن ما تعلّمه وطابقه مع ما أنزل الله فاستقر في محله فأعلن يقينه فرحاً بهدى الله الثمين. والمقصّر من لا يزال في مسار التدبّر والاستكشاف ــ لا يُحلّق بكل الكتاب لأن الله أنزله بعلمه ولا يُحيطون بعلمه إلا بما شاء ــ فيقرأ ما تيسّر له ويستنبط ما أمكنه ويستمر في التلاوة الحقيقية التي هي تفكيك النص واستيعاب مضمونه لا ترديده لفظاً. وكلاهما آمن لأن كليهما دخل من باب البيت لا من ظهره.

ثم تأتي أحكام المريض وصاحب الأذى ــ ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾. والمريض وصاحب الأذى من يعجز عن الاستمرار في مسار التعبئة الفكرية الكاملة بسبب ضعف حقيقي يمنعه من المضي فيها ــ فيكون محصوراً داخلياً عن بلوغ ثواب المعرفة. غير أن الله لا يُريد أن يخرج هذا الإنسان من هذا الفضاء الجامع بلا

فائدة — فأبدله ثواب المعرفة التي عجز عنها بثواب من ثلاثة خيارات متكافئة. فالصيام تزكية داخلية تُهيئ العقل وتُصفّيه. والصدقة إسهام مادي في إقامة هذا الفضاء وإعانة من هو أحوج. والنسك ما يستطيع تقديمه من هدي بقدر طاقته. وكلها مسالك تُبقي صاحبها في دائرة العطاء والانتفاع حتى حين يعجز عن مسار التعبئة الكاملة — لأن الله لا يُكلّف نفساً إلا وسعها ولا يُريد لأحد أن يخرج من المولد بلا حظ.

القسم الثاني — إذا أمنتم أي حين لا إحصار والأمر يسير بشكله الطبيعي. فمن تمتّع بالعمرة إلى الحج هو من جاء مبكراً قبل أوان الحج المعلوم — جاء معتمراً يُحيي الفضاء بحضوره الفردي الحر في غير وقت الأشهر المعلومات. فهذا المعتمر المتمتع جاء بحريته الشخصية خارج الموسم الرسمي للحج — فعليه ما استيسر من الهدي لأن هديه ليس مرتبطاً بوقت الحج الأكبر المعلوم بل بما يستطيع تحصيله في وقته. فإن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج — أي حين يصل إلى موسم الحج الأشهر المعلومات — وسبعة إذا رجع. فتلك عشرة كاملة — مجموع مرحلتين منفصلتين يبلغان عددهما المطلوب وهذا بالضبط معنى الكمال الذي يختلف عن التمام في صدر الآية.

وقوله ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ — فمن كان أهله مقيمين عند المسجد الحرام من القائمين عليه لا يُعدّ متمتعاً لأن حضوره الدائم لا يُشبه حضور القادم من بعيد الذي جاء معتمراً في غير وقت الحج. فالقائم على البيت وجوده دائم لا موسمي — وحكمه مختلف عن حكم من يأتي من كل فج عميق في غير وقته طالباً فضلاً من ربه.

وختام الآية ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ — التقوى ختام لا مقدمة. فالتشريع بدأ بالإتمام لله وانتهى بالتقوى لله — مسار متصل من النية حتى النهاية. والعقاب الشديد ليس وعيداً عاطفياً بل تقرير لقانون — من قطع المسار في منتصفه أو زهى بما تعلّمه قبل أن يمتحنه أو أغلق هذا الفضاء أمام من حقّه الدخول فيه فقد خالف قانوناً كونياً له عواقب حتمية.

5.12.5.3 فرض الحج وعرفات والبيان الجامع

﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

الحج أشهر معلومات — والأشهر المعلومات لها علاماتها الكونية الظاهرة التي تُعرف بالأهلة لا بإعلان سلطة ولا بتقرير فئة. وفي هذه الأشهر يُعلن الإنسان فرضه على نفسه — والفرض التزام طوعي داخلي لا إكراه خارجي. فمن فرض في هذه الأشهر الحج أعلن دخوله في مسار البيان الجامع بكامل استعداده وأهبته ملتزماً بثلاثة نفي مطلق تحكم طبيعة حضوره في هذا الفضاء.

لا رفث — إفحاش القول وتسفيه الآخر وإهانته. فمن جاء ليُقيم الحجة لا يُسقط خصمه بالإهانة بل يُقدّم حجته. والفضاء الجامع يحتاج لغة الاحتجاج لا لغة الإسقاط — فمن رفث في هذا الفضاء أفسد طبيعته وحوّله من منتدى للحجة إلى حلبة للتراشق.

لا فسوق — الخروج عن ضابط الفضاء الجامع بكل تجاوز يُخلّ بطبيعته. فمن دخل هذا الفضاء دخل بعهد ضمني أن يحترم قواعده — أن يُقدّم الصفاء الفكري لا الهوى الفئوي وأن يُقيم الحجة لا أن يفرض الرأي. والفسوق تجاوز هذا العهد بأي صورة كانت.

لا جدال — وهو أدق الثلاثة وأكثرها خطورة في هذا الفضاء. فالجدال ليس الحوار ولا النقاش ولا المحاججة بل الخصومة العقيمة التي غايتها الغلبة لا الحق. فالحاج يأتي ليُحاجج لا ليُجادل — يأتي ليُقيم الحجة ويتلقى الحجة لا ليسحق الخصم ويُثبت تفوقه. والجدال نقيض الحج من جذره — فالحج من الحجة والجدال من الغلبة وبينهما تناقض لا يجتمعان في فضاء واحد.

ثم يأتي ما يجمع هذه الثلاثة في حكم واحد — ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ﴾. فكل ما يُقدّمه الإنسان في هذا الفضاء من صفاء فكري ومروءة أخلاقية وحجة بالغة يعلمه الله — لا يضيع ولا يُهدر حتى حين لا يراه أحد ولا يُقدّره أحد. وهذا الحكم تثبيت لمن يجد نفسه في فضاء يُقابَل فيه بالرفث والفسوق والجدال — فلا يتراجع ولا يستعجل لأن الله يعلم ما يفعل.

وخير الزاد التقوى — وهذا هو الفارق الجوهري الذي يُعلنه هذا الطور الكتابي الكامل عن الطور الربوبي الكوني في سورة الحج. ففي سورة الحج كان الزاد بهيمة الأنعام والرزق المادي المحسوس الذي يُنمّي العقل ويُهيّئه. وهنا في الطور الكتابي الكامل الزاد الحقيقي التقوى — ثمرة الهدى الكتابي الكامل الذي يرفع الإنسان من مرحلة الرزق المادي إلى مرحلة الوعي الكامل والحجة البالغة. فالتقوى ليست خوفاً عاطفياً بل يقظة فكرية وحذر معرفي — أن تتنبّه وتتحرّز وتأتي البيوت من أبوابها لا من ظهورها. ولهذا جاء الخطاب ﴿وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ — خطاب خاص لأصحاب العقول لأن التقوى في هذا المقام تقوى عقلية معرفية لا شعيرة جسدية.

ثم يأتي رفع الجناح عن ابتغاء الفضل من الرب في موسم الحج — والفضل المادي الدنيوي مشروع لا حرج فيه. وهذا الرفع يُقرّر أن الحج فضاء جامع يتسع للمادي والمعرفي معاً ولا يشترط على الحاج أن يُجرّد نفسه من منافعه الدنيوية ليكون حاجاً حقيقياً.

ثم تأتي الآية بأهم مرحلة في التشريع المنسكي كله — ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ﴾. وعرفات من عرف يعرف — وهي الجانب التشريعي الصريح من الكتاب الذي أنزله الله بياناً واضحاً للناس لا لغزاً يحتاج تأويلاً. فهي معرفة لا يُراد لها تعريف لمن أراد — أحكام وضوابط وحدود صريحة أنزلها الله بياناً جامعاً للناس أجمعين. وهي الحج الأكبر — وليس الأكبر وصفاً للحجم أو العدد بل للأهمية التشريعية الاجتماعية المشتركة بين الناس جميعاً. فالتشريع الجامع الضابط للناس أكبر من حيث الشمول والتطبيق والثواب والعقاب من أي جانب آخر. ولهذا كان الأذان الكوني الجامع في يوم الحج الأكبر إلى الناس لا إلى المسلمين — ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ — فالمشرك الذي حددته التوبة 29 بأربع صفات سلوكية متلازمة معيار أخلاقي جامع لا هوية طائفية ضيقة.

والإفاضة من عرفات إحاطة كاملة بهذا الجانب التشريعي الصريح لا أخذ جزء منه. فالتشريع الواضح الصريح يُحاط به كله لأنه منزّل بياناً للناس — بخلاف الجانب الكوني المتشابه من الكتاب الذي فيه ما تيسّر لا الإحاطة الكاملة لأن الله أنزله بعلمه ولا يُحيطون بعلمه إلا بما شاء. وأداة الشرط إذا في قوله ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ﴾ لا أداة الوقت متى — فالإفاضة مشروطة باكتمال الإحاطة التشريعية لا بانتهاء وقت جغرافي محدد.

وحين تكتمل الإفاضة يأتي الذكر عند المشعر الحرام — ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾. وعند ظرف مكان يفيد القرب والمجاورة لا الدخول والاندماج — فأنت مشرف على هذا الموضع من الشعور والإدراك قريب منه لم تندمج فيه بعد. والمشعر من الشعور — موضع تثبيت ما أحطت به من التشريع في عرفات وترسيخه في الشعور والإدراك حتى يتحول من معرفة ذهنية إلى وعي راسخ متجذّر. فالذكر عند المشعر الحرام تثبيت التشريع في الشعور والوعي من موضع القرب والإشراف.

﴿وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ﴾ — أي اذكروه بالتشريع الذي هداكم إليه الآن في عرفات. فكيفية الذكر هي التشريع ذاته — تتلونه وتُطبّقونه وتُبلّغونه وتُقيمون به الحجة على الناس. ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ﴾ — والضلال واضح المرجع — ضلال ما قبل التنزيل الحكيم. فقبل أن يُنزّل الله هذا التشريع الصريح الجامع كان الناس بلا ضابط تشريعي إلهي صريح يحكم حياتهم الجمعية. وهذا الإقرار الجمعي بالضلال السابق جزء جوهري من التثبيت عند المشعر الحرام لأنه يُرسّخ في الوعي أن ما وصلوا إليه ليس موروثاً بشرياً بل هدى إلهي لم يكن متاحاً قبل التنزيل.

ثم يأتي قوله ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ — وثم للتراخي والترتيب. فبعد اكتمال الإحاطة التشريعية في عرفات وتثبيتها عند المشعر جاء الأمر بأن تكون الإفاضة من المنطلق ذاته الذي أفاض منه الناس جميعاً — التشريع الجامع الواحد الذي أنزله الله للناس كلهم لا من منطلق طائفة ولا من موقف مذهب ولا من هوية حزب. فمن أحاط بالتشريع في عرفات ثم أفاض من منطلق فئوي ضيق فقد أبطل ما أحاط به — لأن التشريع الإلهي الجامع لا يتجزأ ولا يُقسَّم ولا يُحتكر لطائفة دون

أخرى. والشاهد القرآني على هذا قوله ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا﴾ — فالتفريق والتشيّع نقيض الإفاضة من حيث أفاض الناس. فمن فرّق دينه وكان شيعاً أفاض من منطلق فئته لا من منطلق التشريع الجامع الذي هو الحج عرفة — وقد خرج من عرفات بغير ما دخل لأجله. والاستغفار الذي يختم الآية ﴿وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ إقرار بأن حتى من بلغ الإحاطة التشريعية الكاملة وأفاض من حيث أفاض الناس يبقى أمام الله محتاجاً للمغفرة — فالاكتمال الإنساني نسبي والكمال المطلق لله وحده.

وما يُثبّت هذا الفهم تثبيتاً تاريخياً حياً خطبة الوداع التي ألقاها النبي في حجة الوداع يوم عرفة على الناس — وهي بعينها الحج الأكبر في واقعه التطبيقي. فلم تكن خطبة الوداع دعاءً ولا ذكراً لفظياً ولا شعيرة جسدية بل كانت بياناً تشريعياً جامعاً للناس — تحريم الدماء والأموال والأعراض، وإلغاء ربا الجاهلية، وحقوق الناس بعضهم على بعض، والمساواة بين البشر لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى، والوصية بكتاب الله التشريع الجامع المرجعي للناس. وختامها السؤال الكبير — ألا هل بلّغت؟ فأجاب الناس نعم. فقال اللهم فاشهد. وهذا السؤال بعينه هو سؤال اكتمال الإفاضة من عرفات — هل أحاط الناس بالجانب التشريعي الصريح من الكتاب كاملاً وقامت عليهم الحجة البالغة؟ وحين أجابوا نعم كانت تلك لحظة الحج الأكبر الكاملة — لحظة قيام الحجة البالغة لله على الناس جميعاً.

ويُكمل هذا الفهم ويُحكمه ما رواه النبي في قوله الجامع المختصر — الحج عرفة. وهذا الحديث لم يُفهم تاريخياً على حقيقته — فالتراث فهمه تأكيداً لأهمية الوقوف الجسدي في موضع جغرافي بين زوال الشمس وغروبها. لكن معناه الحقيقي أن جوهر الحج وركنه الأكبر هو المعرفة — الإحاطة بالجانب التشريعي الصريح من الكتاب الذي أنزله الله بياناً للناس. فمن لم يُحِط بهذا التشريع ولم تقم عليه الحجة البالغة فلم يحج — مهما وقف في أي أرض ومهما طاف بأي بنيان. والنبي لم يقل الحج الوقوف ولم يقل الحج الطواف ولم يقل الحج المبيت — قال الحج عرفة. أي الحج المعرفة. فالنبي ذاته شهد بأن عرفات ليست موضعاً جغرافياً بل حقيقة معرفية تشريعية هي جوهر الحج وغايته.

وليس مصادفة أن تنزل في ذلك اليوم بعينه ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ — فالإكمال جاء لحظة اكتمال الإحاطة التشريعية في عرفات وإعلانها للناس وإجابتهم نعم على سؤال هل بلّغت. وهذا هو الفرق بين الكمال والتمام الذي بيّنه هذا الكتاب — فالتمام كان في مسار الرسالة والكمال تحقق في اللحظة التي قامت فيها الحجة البالغة على الناس جميعاً في يوم الحج الأكبر.

والفهم التراثي لعرفات يكشف عمق الخلل في فهم الحج — فقد حوّل عرفات من موقف الإحاطة بالجانب التشريعي الصريح من الكتاب إلى وقوف جغرافي زمني تكفي فيه الساعات. فعرفات في الواقع اليوم ساعات يقف فيها الملايين في أرض محددة تحت الشمس لا يتداولون التشريع ولا يُحيطون به ولا تُقام فيها الحجة البالغة — ثم يُفيضون بعد الغروب فيحلق بعضهم ويقصّر بعضهم في اليوم التالي دون أن يُسأل أحد هل أحاط بالجانب التشريعي من الكتاب فعلاً وهل بلغ الهدي محله في عقله. فالحج في الفهم التراثي أصبح طقساً جسدياً فقدت فيه عرفات وظيفتها الكبرى كموقف الإحاطة بالتشريع الإلهي الجامع — وهو الحج الأكبر الذي شهد النبي فيه أمام الله أنه بلّغ وأجاب الناس نعم فأنزل الله ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ وأكّده النبي في قوله الجامع الحج عرفة.

5.12.5.4 ما بعد المناسك — الذكر وتقسيم الناس وأيام التشريق

﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾

بعد قضاء المناسك يأتي الأمر بالذكر — لكن بمقياس غير مألوف. فالذكر لا يُقاس بعدد التسبيحات ولا بكثرة الأوراد بل بذكر الآباء أو أشد منه. وهذا المقياس العجيب يحمل دلالة جوهرية — فذكر الآباء كان الانتماء الأصيل الأول والأعمق للإنسان قبل الرسالة. فالإنسان يذكر أباه وقبيلته وموروثه بانتماء فطري راسخ لا يحتاج تذكيراً ولا مجهوداً — يسري في دمه ويحكم تفكيره وينتظم هويته. والأمر بأن يكون ذكر الله كذكر الآباء أو أشد معناه أن الانتماء الجديد للتشريع الجامع الذي أحاط به الحاج في عرفات يجب أن يُساوي أو يتجاوز هذا الانتماء الفطري العميق. فمن خرج من الحج وعاد إلى قبليته الأولى وفئويته الضيقة وموروثه الجاهلي كمن لم يحج — لأنه لم يُحِط بالتشريع الجامع في عرفات إحاطة تجعل انتماءه إليه أقوى من انتمائه إلى آبائه.

ثم تكشف الآيتان 200 و201 شيئاً جوهرياً في طبيعة هذه المرحلة — فالدعاء فيهما جاء بخطاب مقام الربوبية لا مقام الألوهية. فالناس يقولون ربنا لا اللهم — وهذا ليس عابراً بل هو إشارة صريحة إلى أن الإنسان بعد قضاء المناسك يعود إلى علاقته بمقام الربوبية الكوني حاملاً ما أحاط به من التشريع. فمن لم يُحِط بشيء رجع إلى الطور الربوبي الأدنى — يقول ربنا آتنا في الدنيا فقط وليس له في الآخرة من خلاق لأنه لم يحمل من التشريع ما يربط دنياه بغايتها. ومن أحاط بالتشريع وحمله جمع الطورين — يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة لأنه يعلم أن ما أحاط به يمتد من دنياه إلى آخرته ولا يقف عند حدود المصلحة الآنية. وأولئك لهم نصيب مما كسبوا — فالنصيب بقدر الكسب لا بقدر الأمنيات. والله سريع الحساب — لأن سنن الله في الأفعال والنتائج تعمل بدقة لا تخطئ.

والحج مرآة — يظهر فيها ما في الإنسان لا ما يُريد أن يُظهره. فمن جاء بأغراض دنيوية خالصة خرج بأغراض دنيوية خالصة ومن جاء بالصفاء الفكري والمروءة الأخلاقية والتزام التشريع الجامع خرج بحسنتي الدنيا والآخرة معاً.

ثم يأتي الأمر بالذكر في أيام معدودات — وهو ذكر من طبيعة مختلفة جوهرياً عن التشريع المنسكي الذي سبقه. فالآية لم تُحدد كيف تذكر ولا ماذا تقول ولا ما شكل هذا الذكر ونوعه — وهذا العدم في التحديد ليس نقصاً بل هو بالضبط طبيعة هذه المرحلة. فالذكر هنا ذكر ربوبي كوني — تفكر حر في آيات الله الكونية من آيات الخلق والقصص وما أنزل الله من بيّنات وهدى في الوجود. فبعد أن اكتملت الإحاطة بالجانب التشريعي الصريح في عرفات وتثبّت عند المشعر الحرام — جاءت الأيام المعدودات لتُنجز الطور الثاني من هذا الفضاء الجامع وهو التدبر الكوني الذي يُصفّي الذهن ويُرسّخ ما أُحيط به من تشريع في سياقه الكوني الأوسع.

وبهذا يكون الحج قد جمع الصفتين اللتين أسّس عليهما هذا الكتاب مفهوم الرسالة كاملة — الصفا والمروة معاً. فعرفات والمشعر الطواف بالمروة — المروءة التشريعية الأخلاقية التي تضبط المجتمع وتُنظّمه. والأيام المعدودات الطواف بالصفا — الصفاء الفكري الكوني الذي يُنتجه التدبر في آيات الخلق والوجود ويُصفّي الذهن من الخرافة والموروث. فالحج لا يطوف بأحدهما دون الآخر بل يجمعهما في منظومة واحدة متكاملة — تشريع وكون وخطاب ألوهية وخطاب ربوبية في مسار واحد متصل.

وهذه الأيام بعدد مفرد قائم بذاته من واحد إلى تسعة. والمعدود في العربية العدد المفرد القائم بذاته لا المركب — فإذا دخل عليه عدد آخر وأصبح مركباً سقطت عنه صفة المعدود. فالأيام المعدودات أيام محدودة بعدد مفرد لا تمتد إلى ما لا نهاية — وهذا ضبط زمني دقيق يجعل مرحلة التدبر الكوني بعد المناسك مرحلة محكومة بزمن معلوم لا مفتوحة على المجهول. وعدم تحديد الشكل والنوع في هذا الذكر يتسق مع طبيعة الطور الربوبي الكوني — فالتدبر في آيات الله الكونية لا يُلزَم فيه الإنسان بشكل بعينه كما يُلزَم في التشريع بل يُتاح له أن يسير فيه بحسب ما يتيسّر له من القدرة والسعي.

وفي داخل هذه المعدودات يتسع الخيار — ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾. فيومان الحد الأدنى وما بعدهما من المعدودات حتى التسعة للمتأخر — وكلاهما مقبول بلا إثم. فالتعجيل ليس نقصاً والتأخير ليس فضلاً وكلاهما مقبول بشرط واحد.

وذلك الشرط هو قيد ﴿لِمَنِ اتَّقَى﴾ — وهو القيد الذي يُحكم الحالتين معاً. فمن تعجّل بيومين بتقوى — أي لحاجة حقيقية وقد أخذ من التدبر الكوني ما تيسّر له — فلا إثم عليه. ومن تأخر بتقوى — أي بقي يتعمّق في آيات الله الكونية ويستزيد منها — فلا إثم عليه. أما من تعجّل هرباً من الالتزام أو تأخر تسويفاً لا تعمّقاً فليس من اتقى ولا يُرفع عنه الإثم.

وختام هذه الآيات كلها ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ — ختام يجمع الخطاب كله في حقيقة واحدة. فالتقوى التي بدأت بها الأشهر المعلومات وحكمت الفرض والمناسك والذكر التشريعي والذكر الكوني تختم بها هذه المرحلة كلها. والحشر إليه ليس وعيداً عاطفياً بل تقرير لقانون — كل ما أحاط به الحاج في عرفات من تشريع وما تدبّره في الأيام المعدودات من آيات كونية وما أفاض به في الناس سيُحشر إلى الله صاحبه بنتائجه وعواقبه. فالحج لا ينتهي بانتهاء الأيام المعدودات بل يستمر في الحياة بعد الخروج منه — فمن اتقى حمل التشريع الجامع وحمل معه الصفاء الفكري الكوني وأفاض بهما معاً من حيث أفاض الناس ومن لم يتقِ لم يحج وإن أتم شعائره المادية كاملة.

5.12.6 التعقيبات السياقية — التأطير والحماية والتطبيق

إذا كانت سورة الحج قد أرست الجذر الكوني الربوبي وآيات البقرة شرّعت الطور الكتابي الكامل فإن ما جاء في آل عمران والمائدة والتوبة والبقرة 190-195 والفتح يُنجز وظيفة مختلفة — وظيفة التأطير والحماية والتطبيق. فهذه الآيات لا تُؤسس للحج من جديد ولا تُفصّل مناسكه بل تحمي نظامه من كل ما يُهدد انعقاده وتُطبّق مبادئه على الواقع التاريخي المحدد وتُغلق الباب على كل قراءة تُحوّله من فضاء جامع للناس إلى ملكية فئة.

5.12.6.1 آل عمران 95-97 — الأصل والمقام والسبيل

﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾

هذه الآيات هي الإعلان الجامع المكثّف عن حقيقة البيت في القرآن — جاءت في سورة آل عمران منفصلة عن آيات الحج في البقرة والحج لأنها تؤدي وظيفة التأطير الكلي لا التفصيل الجزئي.

أول بيت وُضع للناس — لا لأمة ولا لطائفة ولا لمذهب. وللناس هنا أوسع كلمة في العربية تشمل كل إنسان بغض النظر عن دينه وعرقه وثقافته. وهذا التقرير يسبق كل تشريع وكل تفصيل — فهو الأصل الذي يُحكَم به على كل ما يأتي بعده. فأي قراءة للحج تُضيّق هذا الإطار الإنساني الجامع قراءة تُخالف الأصل الذي قرّره القرآن في أول جملة وصف بها البيت.

وهُدى للعالمين — لا للمسلمين ولا للعرب بل للعالمين بكل ما في هذه الكلمة من سعة. فالبيت مصدر هدى لكل من وصل إليه بصفاء فكري ومروءة أخلاقية — وهذا يقتضي بالضرورة أن يكون الوصول ممكناً لكل أحد. فكيف يكون هدى للعالمين وهو مُغلق في وجه أكثر أهل العالمين؟

ومقام إبراهيم مقام الإمامة الكونية التي أُسست على ملة إبراهيم الحنيف — الذي لم يكن يهودياً ولا نصرانياً ولا مسلماً بالمفهوم الطائفي الضيق بل كان حنيفاً مائلاً عن الباطل متوجهاً إلى الحق بعقله قبل أي كتاب. ومن دخله كان آمناً — الأمن هنا مطلق لا مشروط بالانتماء ولا مقيّد بالهوية. فالبيت ملاذ آمن لكل داخل بصرف النظر عن هويته — وهذا الأمن المطلق شرط انعقاد الفضاء الجامع لأن الفضاء الذي يخشى فيه أحد على نفسه لا يكون فضاءً جامعاً.

وللناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً — والاستطاعة معرفية قبل أن تكون مادية. فمن بلغ من الصفاء الفكري والنضج المعرفي ما يُؤهله للدخول في هذا الفضاء الجامع والإحاطة بتشريعه الجامع في عرفات فقد استطاع إليه سبيلاً. ومن أُغلق الباب في وجهه قهراً فالمانع هو المُلحد بظلم لا الممنوع.

5.12.6.2 المائدة 2 — الدستور الحمائي للهويات

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا﴾

هذه الآية دستور حماية شامل لكل عناصر النظام الجامع — خمسة عناصر لا تُحلّ ولا تُستباح ولا تُعطَّل.

شعائر الله — التشريع الجامع الكامل كما حدده الله لا كما قرره البشر. وتحليلها استبدالها بشعائر بشرية أو تحويلها من نظام للناس إلى طقس لفئة — وهذا ما يحدث حين يُختصر الحج في مناسك جسدية فاقدة لمحتواها التشريعي.

الشهر الحرام — الوقت المحمي الذي يُتيح للناس التقارب والتداول بأمان. وتحليله تحويله إلى وقت احتكار وإقصاء وفرض للرأي.

الهدي — ما يُقدَّم في هذا الفضاء من علم وتشريع وهدى يُقيم الناس ويُديم حضورهم ويُغذّي وعيهم. واحتكاره أو اشتراط مذهب بعينه فيمن يُقدّمه تحليل له.

القلائد — الهوية الجماعية الظاهرة لكل فوج وثقافته المميزة التي يحضر بها. وتحليلها قمع هذه الهويات والاشتراط على الناس أن يخلعوا انتماءاتهم الفكرية والثقافية على عتبة الفضاء الجامع.

آمّو البيت الحرام — القائمون على هذا النظام التشريعي الجامع الذين يبتغون فضلاً من ربهم ورضواناً. وتحليلهم استبدالهم بقائمين على هوى أنفسهم لا على ما أنزل الله أو مطاردتهم بسبب انتمائهم لا بسبب أفعالهم.

فهذه الآية تحمي النظام من الداخل والخارج — تحمي محتواه التشريعي وتحمي وقته وتحمي مقدّماته وتحمي هويات أصحابه وتحمي القائمين عليه. وأي خلل في أي عنصر من هذه العناصر الخمسة إحلال لما حرّم الله.

5.12.6.3 التوبة 28-29 — تعريف المشرك وشرط دخول المسجد الحرام

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾

هذه الآية من أكثر الآيات التي أُسيء فهمها وأُسيء توظيفها في تاريخ الفكر الإسلامي. فقد فُهمت على أنها حظر ديني طائفي يمنع غير المسلم من دخول مكة — وهذا الفهم يتناقض مع الأصل الذي قرّره القرآن وهو أن البيت وُضع للناس جميعاً هدى للعالمين.

والمشرك في هذه الآية ليس كل من يختلف في العقيدة — بل حدّدته الآية التالية مباشرة بأربع صفات سلوكية متلازمة — ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ﴾. فالمعيار قيمي أخلاقي سلوكي لا عقدي طائفي — من لا يُؤمن بأن للوجود غاية وأن للفعل حساباً ومن لا يلتزم بالضابط الأخلاقي الجامع ومن لا يعيش وفق منهج الحق في سلوكه. وهذه الصفات قد تجتمع في مسلم بالهوية كما تنتفي في غير مسلم بالانتماء.

فالآية لا تمنع اليهودي والمسيحي وصاحب الديانة السماوية الذي يحمل معه صفاءه الفكري ومروءته الأخلاقية ويأتي باحثاً عن الحق مستعداً للتداول والإحاطة بالتشريع الجامع. بل تمنع من يأتي بنجاسة الإشراك — أي بإرادة تحويل هذا الفضاء الجامع إلى ملكية فئة وإغلاقه أمام الناس. وهذا قد يكون مسلماً بالهوية قبل أن يكون غير مسلم.

والدليل القاطع على هذا أن الآية جاءت في سياق تاريخي محدد — ﴿بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾. فهي حكم ظرفي تاريخي تعلّق بمشركي مكة الذين ثبت فعلياً أنهم يُفسدون النظام الجامع لا من كل من يختلف في العقيدة.

والواقع اليوم يكشف عن مفارقة مؤلمة — فالممنوعون من دخول مكة هم اليهود والمسيحيون وأصحاب الديانات السماوية الذين يُؤمنون بالله واليوم الآخر ويلتزمون بضابط أخلاقي ويبحثون عن الحق. بينما يُسمح بالدخول لمن قد تنطبق عليه صفات المشرك القرآني من داخل الهوية الإسلامية الرسمية — من لا يُحرّم ما حرّم الله ولا يدين دين الحق في سلوكه. فالمعيار انقلب رأساً على عقب — من مضمون أخلاقي سلوكي حقيقي إلى هوية دينية معلنة.

5.12.6.4 البقرة 190-195 — تطهير الفضاء الجامع وشروطه

﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾

هذه الآيات نزلت في لحظة تاريخية محددة — لحظة إعادة فتح المسجد الحرام للناس بعد أن أغلقه المشركون وحوّلوه من فضاء جامع للناس إلى حكر لأصنامهم وسلطتهم. فهي ليست حكماً عاماً للعلاقة مع غير المسلمين بل قانون تطهير الفضاء الجامع حين يُغلق — وهذا القانون لا ينتهي بانتهاء تلك اللحظة التاريخية بل يبقى حياً كلما تكرر الإغلاق بأشكاله المختلفة.

والمبدأ الجوهري الذي تُؤسسه هذه الآيات هو أن البيت جُعل للناس — فمن يُغلقه فتنته أشد من القتل. ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ — القتل يُزيل حياة فرد والفتنة تُزيل إدراك أمة. فمن يُغلق الفضاء الجامع ويُحوّل الحج من منتدى تشريعي إنساني إلى طقس طائفي جامد يرتكب من الفساد ما هو أشد خطراً من القتل المادي — لأنه يقتل السؤال ويُميت العقل ويُحيل البيت من مرجعية كونية جامعة إلى أداة هيمنة فئوية.

وشروط التطهير التي وضعتها الآيات صارمة لا تقبل المزايدة — لا ابتداء بالعدوان ولا تجاوز في الرد ولا تحويل المسجد الحرام إلى ساحة معركة ولا توسع في الغاية. فالغاية الوحيدة المشروعة هي ﴿حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ — أن يعود البيت لله ولناس الله جميعاً. وحين يتحقق هذا تنتهي كل الأحكام الاستثنائية ﴿فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

والواقع اليوم يُجسّد ما حذّرت منه هذه الآيات بصورة لا تحتاج إلى تأويل. فالبيت الذي وُضع للناس جميعاً أصبح مغلقاً في وجه أكثر أهل العالمين — اليهود والمسيحيون وأصحاب الديانات والباحثون عن الحق من كل ملة ممنوعون من دخوله بقانون صريح. والشيعة يُسمح لهم بدخوله تحت رقابة مُحكمة وبشروط ضمنية. والحوار الفكري وتداول التشريع وتبادل الحجج ممنوعة داخله. والحج تحوّل إلى طواف مادي وسعي جسدي ووقوف بعرفة بلا إحاطة بالتشريع الجامع — دون أي فضاء حقيقي لعرفات الكبرى التي هي جوهر الحج وغايته.

فأصنام اليوم ليست حجارة منحوتة على الصفا والمروة بل قوانين تمنع غير المسلم من دخول مكة وأجهزة تُراقب من يُسمح لهم وأيديولوجية تجعل البيت حكراً على هوية بعينها. وجوهر الإشراك واحد عبر الزمن — احتكار الفضاء الجامع وإغلاقه أمام الناس — وإن تبدلت أصنامه من حجارة في زمن إبراهيم إلى سيوف في زمن النبي إلى مذاهب ومؤسسات وقوانين في زماننا.

5.12.6.5 الفتح 27 — صبر الهدي حتى يبلغ محله

﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَٰلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾

هذه الآية شاهد على قانون لا يتبدل — أن الهدي يحتاج وقته ليبلغ محله وأن الفتح يأتي حين يكتمل المسار لا حين يستعجله الإنسان. فالنبي رأى في منامه أنه دخل المسجد الحرام مع أصحابه محلقين رؤوسهم ومقصّرين — والرؤيا حق. لكن الدخول لم يكن في العام الذي رأى فيه الرؤيا بل جاء فتح الحديبية أولاً ثم جاء الدخول الكامل بعده. فالله يعلم ما لم يعلمه الناس — أن الهدي يحتاج أن يستقر في محله في النفوس والمجتمعات قبل أن يُحلَّق الرأس ويُعلَن الاكتمال.

والمحلّق في هذه الآية من امتحن ما تعلّمه من التشريع الجامع وطابقه مع ما أنزل الله فاستقر في محله من عقله فأعلن يقينه فرحاً بهدى الله الثمين. والمقصّر من لا يزال في مسار التدبر والاستكشاف — لا يُحلّق بكل الكتاب لأن الله أنزله بعلمه ولا يُحيطون بعلمه إلا بما شاء — فيقرأ ما تيسّر له ويستنبط ما أمكنه. وكلاهما آمن لأن كليهما دخل من باب البيت لا من ظهره. وفتح الحديبية الذي جاء قبل الدخول الكامل — وكان ظاهره هزيمة وباطنه نصراً — هو النموذج الجامع على أن الأسباب الكونية تعمل بحكمة لا تُدرك لحظتها بل تتبيّن بعدها. فالصبر على اكتمال مسار الهدي قبل الإعلان عن الفتح ليس ضعفاً بل وعي بأن الله يعلم ما لم تعلموا.

5.12.7 الخاتمة الجامعة — الدائرة المكتملة

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾

حين نقف أمام هذه الآية في سياق ما بنيناه في هذا الفصل كله ندرك أنها ليست مجرد إعلان ختامي بل هي الحجر الذي يُغلق القوس — القوس الذي بدأ بإبراهيم وانتهى بالنبي في يوم عرفة.

5.12.7.1 من إبراهيم إلى عرفات — مسيرة واحدة

بدأت المسيرة حين ابتلى الرب إبراهيم بكلمات فأتمّهن — رجل يخرج وحيداً من قومه وأبيه ووطنه يبحث عن ربه بعقله قبل أي كتاب. مسيرة طويلة من الكواكب إلى القمر إلى الشمس إلى ترك الوطن إلى إسكان الذرية في واد غير ذي زرع إلى الامتحان الأخير بالذبح — كل محطة أتمّها إبراهيم حتى استوفى الكلمات كلها. فجاء الإعلان ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ ثم الدعاء الصريح ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا﴾.

وجاء الرسول. فأنزل الله الكتاب الكامل وأرسى التشريع الجامع وأقام الحجة البالغة — وبلغ المسار ذروته يوم عرفة حين وقف النبي بين الناس وألقى خطبة الوداع بياناً تشريعياً جامعاً ثم سأل — ألا هل بلّغت؟ فأجاب الناس نعم. فقال اللهم فاشهد.

وفي تلك اللحظة بالذات نزلت ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ — لأن الكمال لا يتحقق بإنزال الكتاب وحده بل بقيام الحجة البالغة على الناس حين يُجيبون نعم ويشهدون.

5.12.7.2 الفرق بين التمام والكمال في هذه الآية

وقد بيّن هذا الكتاب في فصله الخامس الفرق الجوهري بين التمام والكمال ـــ فالتمام المسار المتصل الذي لا ينقطع، والكمال بلوغ العدد على مراحل حتى يستوفي مجموعه المطلوب.

وهذه الآية تجمع الاثنين في جملة واحدة ـــ ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾. فالدين أُكمل ـــ بلغ عدده المطلوب من التشريع والهدى والحجة البالغة يوم عرفة. والنعمة أُتمّت ـــ المسار المتصل من إبراهيم إلى النبي بلغ نهايته دون انقطاع. فالإكمال للدين والإتمام للنعمة ـــ وكل كلمة في موضعها الصحيح الذي لا تُحل محله غيرها

5.12.7.3 الحج عرفة ـــ الخلاصة الجامعة

وقول النبي الحج عرفة ليس حديثاً فقهياً عن ركن من أركان الحج بل هو الخلاصة الجامعة لكل ما بنيناه في هذا الفصل ـــ الحج هو المعرفة. معرفة التشريع الجامع الذي أنزله الله بياناً للناس والإحاطة به كاملاً والوقوف عليه في عرفات حتى تقوم الحجة البالغة.

ومن لم يعرف لم يحج ـــ مهما طاف بالبيت المادي ومهما وقف في أرض عرفات الجغرافية ومهما رمى الجمرات وحلق رأسه. لأن الحج البيان الجامع الختامي الذي تُقام فيه الحجة البالغة لله على الناس جميعاً ـــ ولله الحجة البالغة لا لفئة ولا لطائفة ولا لمن يدّعي احتكار البيت لنفسه.

5.12.7.4 الدائرة المكتملة

بدأ الفصل بإشكالية الفهم المادي ـــ البيت الذي فُهم حجارة والحج الذي فُهم رحلة. وانتهى بالدائرة المكتملة ـــ البيت نظام تشريعي جامع وُضع للناس والحج منتدى المعرفة الذي تُقام فيه الحجة البالغة لله على الناس جميعاً.

وبين البداية والنهاية مسيرة طويلة ـــ من الطور الربوبي الكوني في سورة الحج حيث كان الذكر على الرزق المادي والمنسك البسيط، إلى آيات الجسر التي أنجزت الانتقال وأعلنت الإمامة الكونية لإبراهيم وطلبت بعث الرسول، إلى مسار التحوّل الذي هيّأ الأمة الوسط وطهّر الشعائر وأسّس مفهوم الحج الفكري، إلى التشريع المنسكي الكامل الذي أعلن الميقات وشرّع الإتمام لله وأقام عرفات موقف الإحاطة التشريعية الكاملة، إلى التعقيبات السياقية التي حمت هذا الفضاء وكشفت الانقلاب الجوهري في الواقع المعاصر.

وتقف هذه الخاتمة عند عتبة السؤال الذي لا مفر منه ـــ أين الحج اليوم؟

البيت مغلق أمام أكثر الناس. وعرفات أصبحت وقوفاً جسدياً بلا تشريع. والحجة البالغة لا تُقام فيه بل تُمنع. والمشرك الذي حدّده القرآن بأربع صفات سلوكية أخلاقية أصبح من يختلف في العقيدة لا من يغلق الفضاء ويُفسد النظام. والبيت الذي وُضع للناس صار حكراً على هوية وملكاً لسلطة.

فالحج اليوم محصور لا يُتمّ ـــ والإحصار أشد نوعيه المعنوي لأنه إحصار جماعي يُغلق على الناس التشريع الجامع ويُحيل الحج من منتدى فكري إلى طقس مادي أجوف. وما استيسر من الهدي هو ما يستطيع كل إنسان تحصيله بسعيه واجتهاده من الكتاب الذي أنزله الله بياناً للناس ـــ يقرأه ويتدبره ويُطابق ما فيه مع الحق والمنطق ويُقيم حجته ويصبر على بلوغ الهدي محله في العقل دون أن يزهو قبل الامتحان.

وحين يعود البيت للناس ــــ حين يُفتح أمام كل باحث عن الحق بصرف النظر عن هويته وطائفته، وحين تعود عرفات موقف الإحاطة بالتشريع الجامع وإقامة الحجة البالغة، وحين يُسأل الناس فيها ألا هل بلّغت فيجيبون نعم ــــ حينها يُكمل الله دينه من جديد ويُتمّ نعمته ويرضى للناس الإسلام ديناً.

وذلك يوم لا يملكه أحد سواه ــــ ﴿فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَٰلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾.

5.13 الصيام ــــ موسم الفرقان الكوني

5.13.1 تمهيد ــــ الصيام بين الطقس والكتاب

الصيام في الفكر الإسلامي السائد غالباً ما اختُزل وضُيِّق حتى تحوّل إلى طقس سنوي يقوم على الامتناع عن الطعام والشراب والمعاشرة من الفجر إلى المغرب طوال ثلاثين يوماً ثم يُختم بعيد وفرح. وضاع في هذا الاختزال الجوهر الكامل الذي أشارت إليه الآيات وغابت الغاية الكبرى التي من أجلها كُتب الصيام ابتداءً.

والقرآن حين يعرض الصيام لا يعرضه أمراً بسيطاً من أوامر كثيرة بل يعرضه كتاباً ــــ منظومة متكاملة ذات أبعاد متعددة لا يدخل المرء في تلبية أمرها إلا بفهم مكوناتها جميعاً. وهذا الفصل يعتمد منهجاً واحداً جوهرياً هو أن النص القرآني يُفسَّر من داخله لا من خارجه ــــ فالمحكِّم هو النص ذاته بلغته وسياقاته الداخلية وتضافر آياته لا الموروث التفسيري ولا الإجماع التاريخي ولا الروايات الخارجية. وبهذا المنهج يسعى الفصل إلى استعادة كتاب الصيام من الاختزال الطقسي وإعادته إلى سياقه القرآني الأصيل.

5.13.2 التمييز الأول ــــ الصيام والصوم

قبل الدخول في تحليل آيات الصيام لا بد من تمييز لغوي جوهري يغفله كثيرون ــــ الفرق بين الصيام والصوم.

الصيام من صام بمعنى امتنع عن الطعام والشراب والمعاشرة ــــ وهو المذكور في آيات البقرة المتعلقة بفريضة هذا الشهر.

الصوم من صام بمعنى امتنع عن الكلام ــــ وهو المذكور في موضعين قرآنيين متسقين. الأول قوله تعالى على لسان مريم إني نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسياً ــــ فمريم لم تمتنع عن الطعام بل عن الكلام وسمّى القرآن ذلك صوماً لا صياماً. والثاني قوله لزكريا آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزاً ــــ وزكريا أُمر بالامتناع عن الكلام وهو بالضبط ما سمّته آية مريم صوماً فالسياقان متطابقان في المضمون ومتسقان في المعنى.

وهذا التمييز مبني على استقراء قرآني داخلي من موضعين لا على مثال واحد ــــ فالقرآن حين فرض على المؤمنين الصيام اختار الكلمة الدالة على الامتناع الجسدي المادي عن الطعام والشراب والمعاشرة تحديداً لا الصمت الكلامي. فالامتناع المطلوب جسدي ومادي لغاية معرفية وجودية كما سيتضح.

5.13.3 كُتب ــــ الصيام منظومة لا بنداً واحداً

يفتتح القرآن موضوع الصيام بصيغة لافتة:

يا أيها الذين آمنوا كُتب عليكم الصيام [البقرة: 183]

والملاحظة التي لا يجوز تجاوزها هي اختيار كلمة كُتب دون سواها.

وهنا يجب التنبّه إلى فارق جوهري بين كُتب وفُرض — فهما جذران مختلفان بمعنيين مختلفين.

فرض من الجذر ف-ر-ض ويعني التحديد والتعيين والقطع — فرض الشيء أي حدّده وعيّنه وقطعه. ومنه الفريضة أي الحصة المحددة المعيّنة كفرائض الإرث التي لكل وارث نصيب محدد لا يزيد ولا ينقص.

«ثمّ إنّ في اختيار لفظ ﴿كُتب﴾ دون ﴿فُرض﴾ لفتةً لا يجوز تجاوزها. فالجذران مختلفان معنىً: ﴿فرض﴾ من التحديد والتعيين والقطع، ومنه الفريضة أي الحصّة المحدّدة كفرائض الإرث التي لكلّ وارثٍ فيها نصيبٌ لا يزيد ولا ينقص؛ وأمّا ﴿كتب﴾ فمن الضمّ والجمع المنظَّم، ومنه الكتاب لأنّه يجمع الحروف والكلمات، والكتيبة لأنّها جماعةٌ منظَّمةٌ منضبطة. فمجيء الصيام بصيغة ﴿كُتب عليكم﴾ يُثبت أنّه أمرٌ مقرَّرٌ ملزِمٌ من فوق المؤمن، لا مندوبٌ يُترك لتقديره.

على أنّ وصف الصيام بأنّه منظومةٌ متكاملةٌ من المواضيع لا يؤخذ من لفظ ﴿كُتب﴾ وحده، فإنّ الفعل قد يرد للأمر المفرد كما يرد للمركَّب؛ وإنّما يؤخذ من امتداد سياقه التشريعيّ التالي، إذ لم تأتِ آية الصيام حكماً واحداً معزولاً، بل تتابعت أحكامه في منظومةٍ تضمّ بدأه ومنتهاه، ومن يُعفى منه، وكيف يُقضى، وحدوده وآدابه. فبهذا الامتداد صار الصيام كتاباً في ذاته، أي منظومةً داخليةً وجب فهم مواضعها مجتمعةً لا مفرَّقة، وهذا الفهم هو مفتاح ما يأتي بعده.

والصيام في هذا لا ينفرد، بل له ثلاثُ أخواتٍ خوطب بهنّ المؤمنون بصيغة ﴿كُتب عليكم﴾: القصاص والقتال والوصية. فهذه الأربع من ثوابت الإيمان بالرسالة المحمدية، خُصّ بها أتباعها المنتمون إليها، وكلٌّ منها كتابٌ في ذاته يضمّ منظومة معطياته الداخلية. فهي توصف بوصفين مجتمعين لا متعارضين: انتماءً، هي أبوابٌ من ثوابت الإيمان المحمديّ الخاصّ؛ وبنيةً، كلٌّ منها منظومةٌ مكتملةٌ بموضوعها.

وتفارق الصلاةُ هؤلاء الأربعَ في مناطها، وإن شاركتهنّ في كونها كتاباً ذا منظومةٍ داخلية. فهي أوسع مناطاً من أن تُختزل في المؤمنين بالرسالة المحمدية، إذ هي عبادةٌ جامعةٌ عابرةٌ للرسالات، أقامتها الملل قبل الرسالة المحمدية، ومطلوبةٌ من عموم من ينطوي تحت سقف المجتمع في وجهها المعرفيّ الاجتماعيّ الجامع في طرفي النهار الموقوت نصاً. وتفصيل ذلك وشواهده في موضعه من مبحث الصلاة (5.5)، فلا نطيل به هنا.

5.13.4 كما كُتب — الصيام كتاب إنساني مشترك

ثم تأتي الإضافة الثانية التي لا تقل أهمية:

كما كُتب على الذين من قبلكم

والكاف هنا للتشبيه لا للمماثلة التامة — أي أن الصيام مشترك بين الرسالات في جوهره ومنظومته الكلية مع تغيير في الجزئيات من رسالة إلى أخرى.

وهذا التمييز مهم لأن القرآن كتب على المؤمنين كتباً أخرى — كتاب القتال وكتاب الوصية وكتاب القصاص — لكن أياً منها لم يأتِ بهذه الصيغة المزدوجة كما كُتب على الذين من قبلكم. فالصيام وحده هو الكتاب الوجودي الإنساني الكوني المشترك عبر كل الرسالات وليس تشريعاً ظرفياً خاصاً بأمة دون أخرى.

5.13.5 لعلكم تتقون — وظيفة الصيام لا غايته

ثم تأتي الغاية المعلنة:

لعلكم تتقون

والتقوى من وَقى ـــ يقظة وانتباه وحذر واعٍ. وهي ليست خشية عاطفية من العقاب ولا طاعة عمياء بل تنبيه وإيقاظ.

والفهم الدقيق هنا أن التقوى ليست نتيجة الصيام بل هي وظيفته ـــ أي أن الصيام الجسدي بامتناعه عن الطعام والشراب والمعاشرة هو محل التقوى الذي يُنبّه الإنسان ويوقظه ويُذكّره بالغاية الكبرى.

فالتسلسل الصحيح: الصيام الجسدي يُحدث تقوى أي يقظة وتنبّه وتذكّر تدفع إلى الغاية الكبرى وهي العمل بما أُنزل من هدى وبينات وفرقان.

5.13.6 أياماً معدودات ـــ الصيام أيام لا شهر

ثم يأتي التحديد الزمني:

أياماً معدودات

وقبل الدخول في التحليل اللغوي لا بد من الوقوف عند دليل نصي داخلي ـــ فالقرآن لم يقل ولتكملوا الشهر بل قال ولتكملوا العدة. والعدة من جذر عدد أي عدد محدد ثابت مستقل عن الإطار الحاوي. فلو كان الصيام هو الشهر كله لقال ولتكملوا الشهر ببساطة ـــ لكنه آثر لفظ العدة لأن المطلوب عدد محدد من الأيام ضمن الشهر لا الشهر بأكمله. وهذا الدليل النصي الداخلي هو الأساس الذي يُبنى عليه ما يأتي بعده من التحليل اللغوي.

ويدعم هذا الدليل النصي ثلاثة مستويات لغوية ونحوية متضافرة.

الدليل الأول ـــ أيام جمع قلة: في العربية جموع القلة تدل على العدد من ثلاثة إلى عشرة فأيام بذاتها قبل أي وصف تدل على قلة لا كثرة.

الدليل الثاني ـــ معدودات معدود بسيط: الأعداد في العربية نوعان ـــ معدود بسيط من واحد إلى عشرة وهو معدود بذاته مستقل لا يحتاج قرينة مفردة توضح المعنى ومعدود مركب من عشرة فصاعداً لا يقوم بذاته بل يحتاج مفرداً يوضحه كأحد عشر يوماً وثلاثون يوماً. فمعدودات أي قابلة للعد بذاتها دون قرينة لا تنطبق إلا على الأعداد البسيطة. وتجدر الإشارة إلى أن معدودات ليست مجرد وصف بل صيغة تفيد الحصر والمحدودية ـــ أي أيام محصورة لا لبس فيها ولا توسع.

الدليل الثالث ـــ التمييز جمع أياماً: الأعداد من ثلاثة إلى عشرة تمييزها جمع كثلاثة أيام وسبعة أيام. والأعداد من أحد عشر فصاعداً تمييزها مفرد كأحد عشر يوماً وثلاثون يوماً. فأياماً معدودات بتمييزها الجمع لا يمكن نحوياً أن تتجاوز العشرة. وهذه قاعدة نحوية صارمة لا تقبل الاستثناء ـــ فثلاثون يوماً لا ثلاثون أياماً.

فالدليل النصي الداخلي والمستويات اللغوية الثلاثة مجتمعة تجعل دلالة أياماً معدودات على عدد لا يتجاوز التسعة دلالة محكمة. وخلاصة التحليل النحوي في جملة واحدة ـــ أياماً جمع قلة منصوب ومعدودات صفة محكمة تطابقه في النصب والتأنيث والجمع وتفيد الحصر والمحدودية لا مجرد الوصف. والتركيب النحوي بمجمله لا يحتمل إلا عدداً لا يتجاوز العشرة إذ لو أريد الشهر كله لقال القرآن الشهر مباشرة أو لقال ثلاثين يوماً التي تمييزها في العربية مفرد لا جمع ـــ فثلاثون يوماً لا ثلاثون أياماً.

فيتبيّن من هذا أنّ المفروض عدّةٌ من الأيام لا الشهر كلّه، وهو ما تشهد له دلالة اللسان وسياق النصّ معاً، فيترجّح رجحاناً قوياً يطمئنّ إليه المتدبّر. وأمّا تعيين هذه العدّة في عددٍ بذاته وموضعٍ بذاته من الشهر، فأمرٌ أدنى في الرجحان، تسنده القرائن ولا يبلغ مبلغ القطع، فيُعرض عرض المرجَّح المحتمل لا المقرَّر. ويترجّح أنّها الأيام الأولى من الشهر، من اليوم الأول إلى التاسع أو العاشر، لأنّ هذه الأيام هي التي تحمل أسماء عددية بسيطة مستقلّة ـــ الأول والثاني والثالث إلى التاسع ـــ فلا

تحتاج إلى تقويمٍ ولا حسابٍ ولا سلطةٍ مركزية تحدّدها؛ فكلّ من رأى الهلال وعرف دخول الشهر أدرك تلقائياً متى تبدأ هذه الأيام ومتى تنتهي دون وسيط. وهذا ممّا تحتمله القرائن ويميل إليه النظر، فمن أخذ به فله وجهه، ومن احتاط فزاد في صيامه فحسنٌ، إذ الزيادة في العبادة لا تُنقص المطلوب بل تحتاطه، والاحتياط في مثل هذا المقام أبرأ للذمّة، ويبقى الأمر موقوفاً على مزيد تبيّنٍ حتى يتّضح وجهه اتّضاحاً لا يحتمل غيره.

5.13.7 شهر رمضان ــــ الإطار لا المحتوى

وإذا كانت الأيام المعدودات عدّةً ضمن الشهر لا الشهر كلّه فشهر رمضان بكامله ليس محتوى الصيام بل إطاره الزمني.

وكيف يُجمع بين أياماً معدودات وشهر رمضان؟ الجواب في قاعدة لغوية واضحة ــــ حين نقول وقعت موقعة بدر في شهر رمضان لا نعني أن المعركة استمرت ثلاثين يوماً بل أن الشهر هو الإطار الزمني الذي وقعت فيه المعركة في أيام محددة منه. وبالمنطق ذاته شهر رمضان هو الإطار الزمني الذي تقع فيه الأيام المعدودات لا المحتوى الذي يجب أن يملأه الصيام كله.

وثمة دليل إضافي يُعزز هذا الفهم من زاوية مختلفة ــــ فشهر رمضان ليس على عدد ثابت بل يتفاوت بين 29 و30 يوماً أحياناً. فلو كان الصيام هو الشهر كله لتغير العدد الواجب من سنة إلى أخرى مرة 29 ومرة 30 وهذا يتعارض مع قوله ولتكملوا العدة لأن العدة تفيد عدداً ثابتاً محدداً مستقلاً عن تغير طول الشهر. وهذا دليل إضافي على أن الصيام عدد محدد من الأيام ضمن الشهر لا الشهر بأكمله.

وقياس الحج يُعضد ذلك ــــ الحج أشهر معلومات لا يعني أن الحاج يحج أشهراً كاملة بل أن الحج يقع ضمن هذه الأشهر في أيام محددة منها. فالمنطق اللغوي ذاته ينطبق على أياماً معدودات ضمن شهر رمضان.

5.13.8 ستة أدلة على أن الصيام أيام لا شهر

توصّل البحث إلى ستة أدلة متضافرة تثبت أن الصيام المكتوب أيام معدودة لا شهر كامل.

الدليل الأول ــــ النصي الداخلي الأساسي: ولتكملوا العدة لا ولتكملوا الشهر، فالمطلوب إكمال الأيام المعدودة لا الشهر كله.

الدليل الثاني ــــ النحوي: أياماً معدودات بتمييزها الجمع وجذرها البسيط لا تتجاوز العشرة نحوياً.

الدليل الثالث ــــ ثبات العدة وتغير الشهر: شهر رمضان يتفاوت بين 29 و30 يوماً، فلو كان الصيام الشهر كله لتغير العدد الواجب من سنة إلى أخرى، وهذا يتعارض مع دلالة العدة التي تفيد عدداً ثابتاً.

الدليل الرابع ــــ القياس القرآني: الحج أشهر معلومات لا يستغرق الأشهر كلها، فبالمنطق ذاته الصيام لا يستغرق الشهر كله.

الدليل الخامس ــــ ترتيب الآيات: آية إباحة المباشرة ليلة الصيام جاءت متأخرة في آية 187 بعد آيات الأحكام كلها. ولو كانت الإباحة حكماً أصلياً لجاءت في بداية آيات الصيام، فتأخرها دليل على أنها تخفيف طارئ لا حكم أصلي مقرر من البداية.

الدليل السادس ــــ الربط بين يُطيقونه ومنكم: آية 184 كشفت أن المؤمنين متفاوتون في القدرة على الصيام، فمنهم من يُطيق ومنهم من لا يُطيق. ثم جاءت آية 185 فمن شهد منكم الشهر فليصمه، فكلمة منكم استأنفت هذا التمييز الذي أسسته آية يُطيقونه مباشرة ــــ أي من بين القادرين المستعدين لا من بين الجميع على إطلاقهم. فالصيام مرتبط بالقدرة والإرادة والشهادة الواعية لا بمجرد وجود الشهر.

5.13.9 من شهِد منكم ــــ التبعيض والشهادة الواعية

وقوله فمن شهِد منكم الشهر فليصمه يحمل دلالتين لغويتين متكاملتين.

الأولى ــــ منكم تؤدي وظيفتين في آن واحد:

التبعيض — من المؤمنين المخاطبين ليس كلهم مطالبون بالصيام بل بعضهم. والدليل في الآية ذاتها فمن المؤمنين من يُطيق لكن يفدي بطعام مسكين ولا يصوم. فالمؤمنون ثلاثة أصناف: من شهِد فليصم ومن عجز لعذر فعدة من أيام أخر ومن أطاق لكن لم يشهد فالفدية.

البيان — بيان من هو هذا البعض تحديداً — ليس الميت ولا غير المكلف ولا الغافل بل المؤمن الواعي الذي أراد الشهر واستعد له وانتظره وطلبه.

الثانية — شهِد من الشهادة والحضور لا من المشاهدة فقط:

فشهِد الشهر تعني حضره بوعي وإدراك وترقب واستعداد كان منتظراً له طالباً إياه مهيئاً نفسه للدخول فيه. وهذا يجعل الصيام فعلاً إرادياً واعياً لا التزاماً آلياً — فمن شهِد الشهر هو من أقبل عليه بوعي واستعداد وإدراك لما يحمله لا من صادفه وهو غافل.

والضمير في فليصمه يعود على الشهر — لكن الشهر في مقصده هو الحدث العظيم الذي وقع فيه وهو إنزال القرآن وإشهاره. فصيام الشهر يعني صون ذلك الحدث العظيم وحفظه وعدم إهماله والالتزام بما أُنزل وعدم هجره.

5.13.10 القرآن الكوني — ما أُنزل في رمضان

ثم يكشف القرآن عن السر الأعمق لهذا الشهر:

شهر رمضان الذي أُنزل فيه القرآن هدىً للناس وبيّنات من الهدى والفرقان

وأُنزل هنا لا تعني نزولاً من أعلى إلى أسفل بل تعني الإشهار والإدراك أي جعل القرآن واضحاً قابلاً للفهم والاستيعاب في هذا الشهر. فشهر رمضان هو شهر إشهار القرآن وجعله قابلاً للقراءة — والقراءة هي تفكيك النص وفهم المحتوى لا مجرد التلاوة الصوتية.

وما هو هذا القرآن المُشهَر؟ القرآن والكتاب ليسا مترادفين — الكتاب هو التشريع والأحكام الموجّهة للمؤمنين خاصة. أما القرآن فهو الآيات الكونية الموجّهة للناس جميعاً — وهو ما يتسق مع قوله هدىً للناس لا هدىً للمؤمنين. فالتشريع خاص بالمؤمنين أما الهداية الكونية فللناس جميعاً.

وقد كشف القرآن عن هجر هذا البُعد بقوله وقال الرسول يا رب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً — قال القرآن لا الكتاب أي هجروا الآيات الكونية وانصرفوا للتشريع فقط. وهذا يفسر واقعة مذهلة أن غير المسلمين اليوم يدرسون الكون ويتدبرون آياته ويستخرجون قوانينه فكانوا أكثر تفاعلاً مع القرآن الكوني من كثير من المسلمين.

5.13.11 البنية الثلاثية لآية 185 — هدى وبينات وفرقان

هدىً للناس وبيّنات من الهدى والفرقان

هذه البنية الثلاثية ليست تكراراً بل تصاعد في الدلالة.

هدىً للناس = الآيات الكونية الدالة على الحق لكل الناس — سنن الوجود ونظمه وقوانينه التي تحاكي الواقع وتعيشه الناس جميعاً.

بيّنات من الهدى = وبيّنات هنا نكرة تفيد التبعيض والتمثيل لا الاستيعاب الكلي — أي بعض الآيات البيّنة المادية الظاهرة من ذلك الهدى. كما قال تعالى قد جئتكم ببينة من ربكم حين كانت ناقة صالح آية مادية واحدة محددة تُجسّد الحق أمام العيان.

وبالمنطق ذاته فبيّنات من الهدى في شهر رمضان هي الآيات المادية الكونية الظاهرة التي أنزلها الله في هذا الشهر وجسّدت الحق على أرض الواقع — كالآيات الكونية المادية التي أنزلها الله يوم بدر من مطر ورياح ورعب في قلوب الكافرين ونعاس وماء ثبّت أقدام المؤمنين.

والفرقان = التمييز الحاسم بين الحق والباطل وهو بُعدان متلازمان لا بُعد واحد. البُعد الفكري المعرفي هو القرآن الكوني الذي أُشهر في رمضان وكشف الحق ومايزه من الباطل. والبُعد المادي الواقعي هو الآيات البيّنة التي جسّدت ذلك الفرقان على أرض الواقع كما في بدر. فالفرقان الحقيقي هو تغيير فكري معرفي يُجسَّد بتغيير مادي على الأرض — ولا يُسمى فرقاناً حقيقياً ما بقي في حدود الفكر دون أن يُترجم إلى واقع ولا ما بقي في حدود الواقع دون أن يستند إلى فكر.

وهذا النمط يتكرر عبر الرسالات — مع موسى كان الكتاب الذي أُنزل عليه فكراً ومنهجاً وكان انفلاق البحر آية مادية بيّنة على أرض الواقع. ومع محمد كان القرآن الكوني فكراً ومنهجاً وكانت بدر آيات مادية بيّنة جسّدت الفرقان في الميدان. والفرقان في كلتا الحالتين نقطة تحول إنسانية من وضع سابق إلى عهد جديد يُكتب به التاريخ بالحق.

وبدر ليست السبب الوحيد للفرقان ولا الحادثة التي بسببها كان رمضان شهر الفرقان — بل هي نموذج تاريخي على ما يحمله رمضان من طاقة الفرقان الكونية. فالفرقان سابق لبدر في القرآن الكوني الذي أُشهر في هذا الشهر وبدر تجلٍّ عملي له على أرض الواقع لا أصل له.

5.13.12 اليسر البنيوي في التشريع

يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر

اليسر هنا ليس مجرد رخصة للمريض والمسافر بل هو بنيوي في التشريع نفسه. فالله لم يُحدد الأيام المعدودة بتواريخ صارمة بل جعلها مرنة ضمن إطار الشهر كله فمن أفطر لعذر عوّض ضمن الشهر. وهذه المرونة في حد ذاتها يسر — فالصيام واجب لكن ظرفه الزمني مرن يراعي أحوال الناس.

ومعنى علم الله في الآية لا يعني أن الله اكتشف أمراً لم يكن يعلمه — فالله عليم بكل شيء أزلاً وأبداً ولا يسبقه جهل ولا يلحقه نسيان. بل المعنى الدقيق هو توجيه الخطاب إلينا نحن أي إعلامنا بأن الله يعلم ما فينا من ضعف وطبيعة وحاجة. فهو بيان لنا عن علمه فينا وإثبات لماهيتنا البشرية — كأنه يقول لكم أنا عالم بطبيعتكم وبما تحملون من ضعف وهذا التشريع جاء بناءً على هذا العلم الكامل بكم.

5.13.13 فإني قريب — الكون يجيب من يسأله

ثم تأتي آية وسط آيات الصيام تبدو منقطعة عن السياق لكنها في الحقيقة قلب المنظومة كلها:

وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون

وإذا سألك عبادي عني — السؤال هنا تلمّس للقرآن الكوني — من يدرس سنن الوجود ونظمه وقوانينه فهو يسأل عن الله.

فإني قريب — الله ليس بعيداً غامضاً — آياته الكونية واضحة قريبة من الفهم لمن له عقل — الوجود نفسه بين يديك وفيه الإجابة وليس به صعوبة لمن له عقل وفهم.

والصيام بامتناعه عن الطعام والشراب والمعاشرة يُفرغ العقل والقلب من ضجيج الغرائز اليومية التي تشغل الإنسان عن الإصغاء إلى الكون من حوله. فهو تصفية لجهاز الاستقبال البشري — من أخلى عقله من ضجيج الحاجة اليومية أصبح قادراً على سماع ما يقوله الوجود وإدراك ما تكشفه الآيات الكونية. فالقريب موجود دائماً لكن الغرائز والشهوات تُعيق الإصغاء إليه والصيام يرفع هذه الإعاقة مؤقتاً ليتجلى القرب لمن يطلبه.

أجيب دعوة الداع إذا دعان — من تلمّس القرآن الكوني وتدبّر فيه بجد وفهم وجد الإجابة في الآيات ذاتها.

فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي — الاستجابة هي العمل بما فُهم من السنن والنظم. والإيمان هو تصديق ما كشفته الآيات وتوظيفه لا مجرد إقرار لفظي.

لعلهم يرشدون — والرشد ثمرة مسار كامل. فالهداية من الله ابتداءً أنزل الآيات وأشهر القرآن. والرشد فعل الإنسان بعد أن هُدي — تلمّس وفهم وعمل. فمن فهم وعمل رشد ورُفع مقامه ومن هجر وأهمل ضلّ وبقي في الجهل والخرافة.

5.13.14 أحكام الصيام التطبيقية — الاعتكاف وحدود الله

الصيام مرحلة كاملة لا وقت امتناع فقط

الصيام ليس مجرد ساعات الامتناع عن الطعام في النهار بل هو مرحلة كاملة تشمل النهار والليل معاً. والدليل أن القرآن قال ليلة الصيام فنسب الليل إلى الصيام — أي أن الليل جزء من مرحلة الصيام لا خارج عنها. فاليوم في الصيام وحدة متكاملة بنهارها وليلها لا تنقسم.

الاعتكاف — التعريف الحقيقي

الاعتكاف في القرآن لا يعني الإقامة في مبنى بعينه كما فهم التراث بل هو الانصراف الإرادي الكامل عن أمر معتاد أو فطري والإقبال الكامل على أمر آخر.

والدليل من القرآن نفسه في موضعين متقابلين.

الوجه الأول سلبي ضار: ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون — انصراف عن الفطرة السليمة والإقبال على الأصنام أي اعتكاف على الباطل.

الوجه الثاني إيجابي نافع: ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد — انصراف إرادي عن الفطري المعتاد من طعام وشراب ومعاشرة والإقبال الكامل على أمر الله أي اعتكاف على الحق.

والجامع بينهما أن الاعتكاف دائماً يعني ترك شيء والإقبال على غيره والفرق فيما تعكف عليه لا في الاعتكاف نفسه. فالمؤمن في نهار الصيام ينصرف إرادياً عن الطعام والشراب والمعاشرة وهي أمور فطرية مباحة،

ويُقبل كلياً على أمر الله — وهذا الانصراف الإرادي عن الفطري هو جوهر الاعتكاف ومحل التقوى الذي يوقظ الوعي ويُذكّر بالغاية الكبرى.

والمسجد هنا ليس المبنى المكاني فقط بل هو اجتماع المؤمنين على أمر واحد جامع ملزم من الله. وسُمّي مسجداً لأنه يجمع الناس على السجود والخضوع لله لا لأن حجارته وجدرانه هي المقصود. فالمبنى وعاء للوظيفة — وحيثما اجتمع المؤمنون على أمر واحد جامع ملزم من الله كانوا في حالة المسجد وظيفياً وإن تعددت أماكنهم. ولهذا قال تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد أي عند كل اجتماع جماعي على أمر الله والزينة هنا دلالة احتفال وبهجة كما في قوله إن موعدكم يوم الزينة. ومن هنا يكون للمؤمنين مسجدان كبيران — مسجد الصيام وثمرته عيد الفطر ومسجد الحج وثمرته عيد الأضحى.

التسلسل التشريعي للمباشرة في الصيام

أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم

أحلَّ إباحة بعد منع — وهذا يكشف أن أصل التشريع كان منع المباشرة كاملاً في أيام الصيام نهاراً وليلاً معاً. ويُثبت هذا المنع السابق ثلاث قرائن نصية متتالية لا يمكن تفسيرها مجتمعة بغير وجود منع سابق.

القرينة الأولى — كنتم تختانون أنفسكم — وكلمة كنتم تفيد الاستمرار في الماضي أي أن هذا الفعل كان واقعاً متكرراً. ولا خيانة للنفس في فعل مباح فوجود الاختيانة دليل على وجود المنع السابق.

القرينة الثانية — فتاب عليكم وعفا عنكم — والتوبة والعفو لا يكونان إلا على ذنب أو مخالفة. فلو كانت المباشرة مباحة أصلاً ما احتاجت توبة ولا عفواً.

القرينة الثالثة — فالآن باشروهن — وفالآن تفيد التحوّل من حال إلى حال أي من الآن فصاعداً أُبيح ما لم يكن مباحاً. فلو كانت المباشرة مباحة أصلاً لما كان لفالآن معنى لأن الآن لا تُنشئ إباحة جديدة بل ترفع منعاً قائماً.

وبنية اليوم الكامل في الصيام تصبح بعد التخفيف:

الليل — ليلة الصيام — مباح فيه الأكل والشرب والمباشرة.

النهار — الاعتكاف — ممنوع فيه الطعام والشراب والمباشرة من الفجر إلى الليل.

وكلوا واشربوا حتى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر — وحتى للغاية تفيد المرونة في الوقت السابق للفجر فالأكل والشرب والمباشرة مباحة إلى أن يتبيّن الفجر بوضوح.

ثم أتمّوا الصيام إلى الليل — وأتمّوا من التمام لا الكمال. فالتمام يعني الاستمرارية والاتصال أي بلا انقطاع ولا تجزئة. فيوم الصيام يُؤدّى متصلاً مستمراً من الفجر إلى الليل دون توقف.

تلك حدود الله فلا تقربوها — والفارق الحاسم أن القرآن قال فلا تقربوها لا فلا تعتدوها. فحتى ما يُفضي إلى الشهوة من غزل أو لمس ممنوع لأنه اقتراب من الحد لا اعتداء عليه. وختمت الآية بلعلهم يتقون عائدةً إلى الوظيفة ذاتها التي افتتحت بها آيات الصيام — التنبيه واليقظة والحذر الواعي.

آلية التغيير التشريعي في النص القرآني

وهذه الآية تكشف عن آلية التغيير التشريعي في النص القرآني — فليس كما يزعم بعضهم من نسخ بلا قرينة نصية واضحة. بل التغيير التشريعي الحقيقي في القرآن له ثلاث علامات متوفرة جميعاً في آيات الصيام.

الأولى — وجود الحكم الأول صراحةً أو سياقاً: المنع الكامل عن المباشرة في أيام الصيام كان قائماً وتثبته القرائن الثلاث المذكورة.

الثانية — وجود قرينة تكشف الواقع الذي استدعى التغيير: علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم أي الله نفسه يُصرّح بأن هناك حالاً واقعة استدعت التخفيف.

الثالثة — الحكم الجديد يأتي صريحاً بلفظ الإباحة: فالآن باشروهن وفالآن تشير إلى لحظة التحوّل التشريعي بوضوح.

فمن ادّعى نسخاً بلا هذه العلامات الثلاث فهو يتحكّم في النص لا يفسّره.

5.13.15 الثمرة الحضارية ـــ ختام آيات الصيام

ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتُدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون

تأتي هذه الآية ختاماً لآيات الصيام وليست منقطعة عنها بل هي ثمرتها الحضارية الكبرى.

فالجريمة المركّبة فيها ثلاثة مستويات ـــ أكل الأموال بالباطل بعمليات تبدو قانونية ظاهرياً لكنها باطلة في جوهرها ثم توظيف المال رشوةً لإفساد مسار العدالة ثم سرقة حقوق العامة بغطاء قانوني لا يستطيع القضاء تقفّيه أو استرجاعه. وكل ذلك يستغل جهل العامة ـــ وهو ما يشير إليه وأنتم تعلمون ـــ فالجاني عارف حنيك يستغل جهل الضحية.

والربط مع الصيام عميق ـــ فالصيام يوقظ التقوى والتقوى تدفع إلى فهم القرآن الكوني وفهم القرآن الكوني يُنتج معرفة بسنن الوجود ونظمه. وهذه المعرفة تضع للعامة صداً مانعاً من الاحتيال والنصب مهما تعقّدت أساليبه ـــ فمن فهم سنن الوجود وقوانينه لا يُخدع ولا يَخدع.

فآية الأموال هي أول اختبار حضاري حقيقي للتقوى في الواقع الاجتماعي ـــ فمن ادّعى التقوى ثم أكل أموال الناس بالباطل أو سكت عمّن يفعل فتقواه كاذبة.

5.13.16 الخاتمة ـــ المنظومة الكاملة

الصيام في فهمه القرآني الأصيل منظومة متكاملة تعمل على مستويين لا مستوى واحد.

المستوى الأول ـــ الشكل: الامتناع عن الطعام والشراب والمعاشرة في نهار أيام معدودة ضمن شهر رمضان ـــ وهذا ثابت وحقيقي ولا خلاف فيه.

ويترجّح أنّها الأيام الأولى المعلومة من الشهر، من اليوم الأول إلى التاسع أو العاشر ـــ أيامٌ لها أسماء عددية بسيطة مستقلّة لا تحتاج تقويماً ولا سلطة مركزية تحدّدها، فكلّ من رأى الهلال يعرف تلقائياً متى تبدأ ومتى تنتهي ـــ وهو ترجيحٌ يميل إليه النظر لا حكمٌ مقطوعٌ به، على ما فُصّل في موضعه

والصيام مرحلة كاملة بنهارها وليلها فالليل جزء من مرحلة الصيام مباح فيه ما حُرِّم في النهار.

وهذا الصيام كتاب جماعي مشترك لا ممارسة فردية متفرقة ـــ فالأيام الأولى المعلومة تجعله موسماً يجتمع عليه المؤمنون معاً في وقت واحد وهو ما يجعله موسم الفرقان الكوني لا مجرد طقس فردي.

المستوى الثاني ـــ المقصد: هذا الامتناع وسيلة لا غاية ـــ غايته أن يوقظ التقوى ويُفرغ العقل من ضجيج الغرائز ليصبح قادراً على الإصغاء إلى الكون وما يحمله من آيات. فالصيام تصفية لجهاز الاستقبال البشري يُذكّر بما أُنزل في هذا الشهر العظيم من قرآن كوني لنشكر الله بالعمل به والتمسك به وعدم هجره.

والخلل الحضاري الكبير أن الأمة اكتفت بالمستوى الأول وأهملت المستوى الثاني فأدّت الشكل وهجرت المقصد. صامت عن الطعام ولم تصن ما أُنزل. وأدّت الطقس الفردي ولم تُدرك أنه كتاب جماعي كوني يشهده المؤمنون معاً ليجتمعوا على الفرقان لا ليفترقوا في الغفلة.

والمسار الكامل للمنظومة:

الصيام الجسدي في الأيام الأولى المعلومة من الشهر يوقظ التقوى أي يقظة وتنبّه وتذكّر بما أُنزل في شهر رمضان من قرآن كوني فيدفع إلى التلمّس والسؤال ـــ فإني قريب ـــ فيُصفّي جهاز الاستقبال البشري ويُفرغه من ضجيج الغرائز ـــ فيُفضي إلى الفهم والتدبر ـــ أجيب دعوة الداع ـــ فيُنتج العمل بما فُهم ـــ فليستجيبوا لي ـــ والتصديق والتوظيف ـــ وليؤمنوا بي

—— فتأتي الهداية الإلهية ثم الرشد البشري ثم التقوى الدائمة التي تكون صداً مانعاً من الاحتيال وحماية للعامة وبناء لمجتمع عادل.

ولتكملوا العدة ولتكبّروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون

فالتكبير رؤية للعظمة الكونية في آيات الله المنزّلة والشكر عمل بما أُعطيت وتمسّك بما أُنزل وبناء على ما فُهم وكلاهما ثمرة من شهِد الشهر بوعيه الحقيقي وشهده مع إخوته المؤمنين في وقت واحد على أمر واحد جامع —— لا بطقسه الشكلي الفردي المنفصل عن غايته الكبرى.

النسخ في الكتاب

5.14 النسخ ـ نسخ المستجدّ التشريعيّ بين الرسالات

5.14.1 —— تمهيد: الإشكالية وجذرها

أفضت دعوى النسخ بمعنى إلغاء آيات التشريع بعضها ببعض في التنزيل ذاته إلى واحدة من أخطر الإشكاليات في تاريخ الفهم القرآني، إذ جعلت من التنزيل نصاً متناقضاً تُبطل آياته بعضها بعضاً، وهو ما يتعارض صراحةً مع وصف النصّ لنفسه ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: 1] وقوله ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2]، فالكتاب الذي نفى النصّ الريب عنه نفياً قاطعاً لا يستقيم أن تُبطل آياتُه التشريعية بعضها بعضاً، إذ لو أبطل بعضُه بعضاً لكان ذلك عين الريب الذي نفاه عن ذاته، ولو كان فيه إلغاءٌ داخليّ لانتقض وصفه بالإحكام في هود 1، فكيف يجتمع نفيُ الريب وإحكامُ الآيات مع دعوى أنّ آيات التشريع يَنسخ بعضها بعضاً؟

وقد نشأت هذه الدعوى في أطوار متأخّرة عن عصر التنزيل، حين تشكّل علم أصول الفقه ودُوّنت قواعده، فاتُّخذت أداةً لتعطيل أحكام الكتاب وإحلال الاجتهادات الفقهية والأحاديث المخترعة محلّها، حتى بلغ الأمر أن ادّعى بعضهم نسخ خمسمائة آية أو يزيد، وهو رقمٌ يتجاوز مجموع آيات التشريع في الكتاب كلّه ربما.

ولا يعني هذا أنّ لفظ «النسخ» لم يَرِد على ألسنة المتقدّمين، فقد نُسب إلى عددٍ منهم كلامٌ فيه، غير أنّ التحقيق يكشف أمرين. الأول أنّ أكثر ما نُسب إليهم محمولٌ في معناه الواسع من التخصيص والتقييد والبيان ورفع حكم الشريعة السابقة، لا في المعنى الاصطلاحيّ الضيّق الذي استقرّ لاحقاً وهو إبطال حكم آيةٍ تشريعية بآيةٍ تشريعية أخرى في التنزيل الواحد. والثاني أنّ هذا المعنى الإبطاليّ الداخليّ إنّما تحرّر وتقعّد في طور التدوين الأصوليّ المتأخّر لا في عصر التنزيل، فبُني عليه ما بُني من دعاوى هدمت مئات الآيات. فالخلاف ليس في ورود اللفظ بل في المعنى الذي حُمّل عليه، وبين المعنيين بونٌ شاسع، إذ النسخ بمعناه الواسع متّسق مع ما يُقرّره هذا الفصل من نسخ المستجدّ التشريعيّ الظرفيّ بين الرسالات، أمّا الإبطال الداخليّ فهو الدعوى الدخيلة التي يُبطلها الاستقراء.

والاستقراء الداخلي يكشف أن هذه الدعوى لا أساس لها من النص، وأن النسخ الحقيقي الذي يتحدث عنه الكتاب هو نسخ المستجدّ التشريعيّ الخاصّ بين الرسالات لا نسخٌ لآيات التشريع بعضها ببعض في التنزيل الواحد، وأن ما يُظن أنه تعارض بين آيتين هو في الحقيقة تكامل وتفصيل لا إلغاء.

5.14.2 — آية البقرة 106 في سياقها الكامل

يستدل أصحاب دعوى النسخ الداخلي بآية واحدة يعزلونها عن سياقها ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 106]، غير أن النصّ لا يُفهم إلا بسياقه الداخلي، والآيات التي سبقت هذه الآية مباشرة تُحدّد معناها تحديداً قاطعاً، إذ يقول الله تعالى قبلها ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ خَيْرٌ ۖ لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 103]، ثم ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا ۗ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: 104]، ثم ﴿مَّا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۗ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [البقرة: 105].

والآية الأخيرة (105) مفتاحٌ بنيويّ بالغ الدقّة في تحديد طبيعة ما يُنسَخ، فقد جاء فيها تعبيران متلازمان يكشفان ماهيّة هذا «الخير» المنزَّل. الأول قوله ﴿أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾، فنُسب الخير «من ربّكم» نسبةً ربوبية، لأنه تشريعٌ مُسقَطٌ بما يحاكي زمن الرسالة الخاتمة وأحوال أمّتها، والإسقاط المحاكي للزمن صفةٌ ربوبية كما تأسّس في فصل الكتاب. والثاني ختام الآية ﴿وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾، فردّ الاختصاص والفضل إلى الله تعبيراً عن أنّ مصدر هذا الخير إلهيّ في أصله لأنه تشريع ليس له حضور كوني. فاجتمع في الآية الواحدة وجها هذا «الخير»: تشريعٌ مصدره الله، مُسقَطٌ ربوبياً بما يحاكي زمن الرسالة الخاتمة، وهذا هو وصف المستجدّ التشريعيّ الخاصّ لا الكليّات الثابتة المشتركة.

والسياق بهذا واضح، فالحديث يدور عن أهل الكتاب والمشركين الذين لا يودّون أن يُنزَّل على المؤمنين خيرٌ من ربهم، والخير الذي تذكره الآيات هو تشريع الرسالة الخاتمة الذي جاء خيراً مما لديهم في صورته المستجدّة الخاصّة. فآية 106 جاءت استكمالاً لهذا السياق، ردّاً على اعتراض أهل الكتاب والمشركين، كأنّها تقول: ما ننسخ من تشريعٍ خاصٍّ بشريعةٍ سابقة نأتِ بخير منها أو مثلها في الرسالة الخاتمة، فلا يحزنوا على ما أُزيل ولا يتعجّبوا من التجديد.

وها هنا يتقرّر التمييز الحاسم: النسخ في الآية يقع على المستجدّ التشريعيّ الخاصّ بكلّ رسالة، أي ما كان طابعه زمنياً ظرفياً يحاكي زمن رسالته فيفقد خصوصيته بانقضائه، لا على الكليّات الثابتة المشتركة بين الرسالات. فتحريم القتل والزنا والسرقة والعدوان والربا، وصون نقل الثروة عبر الأجيال، والعدل والإحسان والاشراك والبغي وسائر المحرّمات الكبرى، ثوابت كليّة مشتركة لا تدخل النسخ بحال، لأنها لا تفقد خصوصيتها بتغيّر الزمن. والنسخ إنّما يجري في الصورة المستجدّة الظرفيّة التي تخصّ رسالةً دون أخرى.

وممّا يدقّق مدار الخطاب أنّ النصّ خصّ صنفين بأعيانهما ﴿مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ﴾، ولم يذكر «الذين أوتوا الكتاب»، وهذا اختيارٌ بنيويّ متعيّنٌ لاستقامة المقصد لا انتقاءٌ عابر. فأهل الكتاب هم أتباع رسالة موسى أصحاب الأهلية الأصلية كما تأسّس في فصل الكتاب (3.3.2.9)، وهم أصحاب الشريعة السابقة الأصيلة. وعيسى لم يأتِ بكتابٍ جامعٍ جديد، بل نزل على كتاب موسى نفسه فلم يُبدِّله ولم يُنزَّل عليه جامعٌ بديل، إذ الكتاب الجامع نزل مرّتين فقط في تاريخ الرسالات، على موسى ثم على محمد، وأتباع عيسى أخذوه إرثاً من قوم موسى. ولذلك بقي النصارى يعتمدون في تشريعاتهم كتاب موسى نفسه. فالشريعة السابقة التي مسّها النسخ بمجيء القرآن هي شريعة موسى، وأصحابها الأصليون أهل الكتاب.

ومن هنا يتعيّن وصفهم بـ«أهل الكتاب» دون «الذين أوتوا الكتاب»، إذ الاستنكار على نسخ الشريعة لا يستقيم إلا ممّن الشريعةُ شريعتُه أصالةً، فهم أصحاب الأهلية الذين يرون مستجدّ شريعتهم يُنسَخ فيمتعضون. ولو قيل «الذين أوتوا الكتاب» لتعارض المقصد، إذ أتباع عيسى فرعٌ أُوتي الكتاب إيتاءً تابعاً لا أصحاب كتابٍ أصيل حتى يستنكروا نسخ مستجدّه. والمشركون هم قوم النبي ممن لم يؤمن به، عارضوا أصل التنزيل. فاجتمع الصنفان المعترضان: أصحاب الشريعة الأقدم التي مسّها النسخ، وقومُ النبي الرافضون له ابتداءً.

5.14.3 — محاولة الفتنة عن الوحي دليل على نسخ المستجدّ بين الرسالات

وممّا يُعضّد هذا الفهم أنّ أهل الكتاب لم يكتفوا بالرفض، بل ذهبوا إلى محاولة إقناع النبي بأنّ ما لديهم من شريعةٍ سابقة أحقّ بالاتباع ممّا أُنزل إليه، وكادوا يُوقعون في نفسه شيئاً من الميل إلى قولهم رغم بهتانه، حتى احتاج الأمر إلى تثبيت إلهيّ مباشر، يقول الله تعالى ﴿وَإِن كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ ۖ وَإِذًا لَّاتَّخَذُوكَ خَلِيلًا﴾ [الإسراء: 73]، ثم ﴿وَلَوْلَا أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 74]، ثم ﴿إِذًا لَّأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾ [الإسراء: 75].

وهذه الآيات تكشف حقيقتين متلازمتين. الأولى أنّ أهل الكتاب كانوا يُنكرون أن يكون ما أُنزل على النبي خيراً ممّا لديهم، وهو بعينه ما أشارت إليه الآيتان 103 و105 من البقرة في السياق الذي أعقبته آية النسخ. والثانية أنّ الله ثبّت النبي على ما أُوحي إليه، وهذا التثبيت نفسه دليلٌ على أنّ ما أُنزل عليه هو الأحسن والأحكم، وأنّ نسخ المستجدّ التشريعيّ بين الرسالات لا يعني خطأً فيما سبقه، بل يعني الإتيان بمستجدٍّ خيرٍ منه أو مثله يحاكي زمن الرسالة الخاتمة وأحوال أمّتها.

فأهل الكتاب الذين امتعضوا من قوله تعالى ﴿مَّا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ هم أنفسهم الذين حاولوا فتنة النبي عن وحيه، وجاء ردّ الله عليهم في الموضعين معاً: بالتثبيت في الإسراء، وبإعلان نسخ المستجدّ بين الرسالات في البقرة.

5.14.4 — الكتاب مكتمل لا نسخ فيه لآيات التشريع داخلاً

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 3]. الإكمال والإتمام يعنيان أنّ التنزيل وصل إلى نهاية مساره كوحيٍ منزَّل، فكيف تَنسخ آياتُه التشريعية بعضها بعضاً وقد أُكمل وأُتمّ؟ ولو صحّت دعوى النسخ الداخليّ لكان معناها أنّ التشريع جاء ناقصاً في أجزائه ثمّ اكتمل بنسخ بعضها، وهذا يتعارض مع وصف الله لكتابه بالإحكام والإتمام.

﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [يونس: 37]. فالقرآن تصديقٌ للمستجد التشريعي الذي بين يديه الخاص بالرسالة المحمدية وتفصيلٌ الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين، أي بيانٌ لأمّ الكتاب يحاكي زمن الرسالة في تفصيله، لا نصٌّ مرحليّ تُلغى أجزاؤه بمرور الزمن.

وأخطر من دعوى نسخ الحكم دعوى ابتدعها التراث سمّاها «نسخ التلاوة»، وهي زعمُ أنّ نصوصاً كانت قرآناً يُتلى ثمّ رُفع لفظها من المصحف وبقي حكمها، كرواية «عشر رضعات» ثمّ «خمس»، وما رُوي في «الشيخ والشيخة». ومعناها لو صحّت أنّ المصحف الذي بين أيدينا ناقصٌ عمّا أُنزل، وأنّ من القرآن ما ضاع ورُفع، وهي أخطر من نسخ الحكم لأنّها تطعن في تمام النصّ لا في أحكامه فحسب.

وهذه الدعوى تنهار من أساسها، لأنّها تستدلّ على نقصٍ في النصّ بروايةٍ من خارجه، والدليل الوحيد المقبول على قرآنيّة نصٍّ هو ثبوته في المصحف الذي أجمعت عليه الأمّة، وهذه النصوص المزعومة لا أثر لها فيه. فالرواية تزعم قرآناً لا وجود له في القرآن، وتشهد لنفسها بنفسها، والمتّهم لا يشهد لبراءته بشهادته.

ثمّ إنّ النصّ نفسه قد أرانا كيف يكون النسخ الحقيقيّ بآليةٍ مبيَّنة لا لبس فيها، كقوله ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ﴾ [آل عمران: 93]، وقوله في وصف الرسالة الخاتمة ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: 157]، فهذا رفعُ مستجدٍّ ظرفيٍّ سابق مذكورٌ نصّاً مكشوفُ الآلية داخل النصّ. فهكذا يُعلّمنا النصّ النسخ، داخل النصّ بالنصّ، لا برواية من خارجه.

وفوق ذلك فإنّ النصّ نفى الريب عن ذاته نصّاً ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: 2]، وما نفاه النصّ عن نفسه لا يُدخَل عليه من خارجه، فإثبات نقصٍ في النصّ المعصوم برواية ظنّية إدخالٌ للريب الذي نفاه النصّ عن ذاته، والنصّ أولى بنفسه وأصدق من روايةٍ تشهد عليه بما نفاه عن نفسه.

ولا يقف ردّ هذه الدعوى عند انتفاء الدليل، بل إنّ متون هذه الروايات نفسها تشهد ببُعدها عن نظم القرآن وإحكامه. فرواية «عشر رضعات يُحرّمن» ثمّ «خمس» تُعلّق التحريم على عددٍ مجرّد لا علّة جامعة فيه، فما الذي يجعل العاشرة تُحرّم ثمّ تُرفع لتُحرّم الخامسة؟ وهل تبدّلت طبيعة اللبن حتى يتبدّل العدد؟ والقرآن إنّما ربط الرضاع بالعلاقة والحَولين ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ [النساء: 23] لا بعدٍّ يُحصى ويُنسخ.

ورواية «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما» تُعلّق حدّاً خطيراً على وصفٍ لا ينضبط، فمتى يصير المرء شيخاً؟ وما حال من دونه سنّاً، أيُرجم أم لا؟ وكيف يُعلم أنّ هذا شيخٌ وتلك شيخة؟ والقرآن لا يعرف «الشيخة» وصفاً للمرأة أصلاً، إنّما العجوز والمرأة، فحدٌّ بهذه الخطورة معلّقٌ على وصفٍ غامض يناقض دقّة القرآن في حدوده وضبطه لها.

وأمّا ما رُوي في «قرّاء بئر معونة» من نصٍّ يُتلى عنهم، فالقرآن يهدمه من وجوه. أوّلها أنّ شهداء بدرٍ وأُحُدٍ والأحزاب أولى بالذكر وأعظم أثراً، فتخصيص واقعةٍ بعينها بنصٍّ متلوٍّ دون من هم أولى تخصيصٌ بلا مخصِّص. وثانيها أنّ القرآن أدّى هذا المعنى بنظمه المحكم فأغنى عن كلّ منحول ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ۝ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ﴾ [آل عمران: 169-170]، فهذه حياة من قتل في سبيل الله وفرحهم واستبشارهم بمن خلفهم، بنظمٍ معجز يُغني عن كلّ ما نُسب إليهم زوراً. وثالثها أنّ «عند ربّهم» لا تفيد مكاناً ولا رؤيةً، بل تفيد أنّهم لم يخرجوا من نسيج الوجود الذي يدبّره الرب، على ما يتبيّن في موضعه من الفرق بين ما هو «عند الرب» مدرَجاً في النسيج وما هو «عند الله» متجاوزاً له. ورابعها أنّ القرآن قطع بأنّنا لا نشعر بحياتهم ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَن يُقۡتَلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتُۢ بَلۡ أَحۡيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشۡعُرُونَ ﴾ [البقرة: 154]، فلو كانوا يُبلّغوننا فنتلو تبليغهم نصّاً لشعرنا بهم، فنفيُ الشعور عنّا ينقض زعمَ أنّهم خاطبونا بنصٍّ مقروء.

فهذه المتون التي يُعجز أصغرُ نظمٍ في القرآن أعتى المتكلّمين عن محاكاته، تنحدر إلى ما لا ينتمي إلى كلام الله بنيةً ولا معنى. فإذا اجتمع انتفاءُ الدليل على قرآنيّتها إلى شهادة متنها على نفسه، تبيّن أنّ دعوى نسخ التلاوة افتراءٌ على القرآن لا نسخ فيه.

5.14.5 — آية الرعد: مفتاح الثابت والمتغيّر

﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: 39]. هذه الآية مفتاحٌ جامع لفهم النسخ، وهي تكشف عن مستويين متمايزين لا يختلطان.

المستوى الأول أمّ الكتاب، وهي الكليّات التشريعية الإلهية الثابتة التي لا تتغيّر ولا تُمحى عبر الرسالات، فالله ثابت مطلق فما يصدر عن ذاته المطلقة بمصدرية أمرية ثابتٌ لا يُنسَخ. وقد أجمل النصّ هذه الثوابت في آية جامعة ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90]، فالعدل والإحسان وتحريم الفحشاء والمنكر والبغي لم تتغيّر من نوح إلى محمد ولن تتغيّر، لأنها من أمّ الكتاب.

والمستوى الثاني ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾، وهو المستجدّ التشريعيّ الظرفيّ الذي يُسقَط ربوبياً ليحاكي زمن كلّ رسالة، فهذا هو محلّ المحو والإثبات، يُمحى منه ما انقضى زمنه ويُثبَت ما يحاكي الزمن الجديد، دون أن تُمَسّ أمّ الكتاب الثابتة عنده.

وها هنا يجب ضبطُ تمييزٍ بالغ الدقّة لئلا يقع الخلط. فالكليّات الثابتة لها تفصيلٌ ربوبيّ يحاكي زمن كلّ رسالة كما تأسّس في فصل الكتاب (3.3.2.6)، بنصّ ﴿وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ ... مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [يونس: 37]. وهذا التفصيل المتجدّد ليس نسخاً ولا محواً، بل بيانٌ متجدّد للكليّ الثابت يحاكي تطوّر الناس وأحوالهم، فلكلّ رسالةٍ تفصيلُها الذي يخصّ زمنها، وتفصيلُ الرسالة السابقة لم يكن باطلاً ثمّ أُبطل، بل كان حقّاً في زمنه. فالمحو والإثبات في الرعد لا يقع على الكليّ ولا على تفصيله المتجدّد، بل على المستجدّ التشريعيّ الظرفيّ وحده، الذي يفقد خصوصيته بانقضاء زمن رسالته.

5.14.6 — النسخ الحقيقي: نسخ المستجدّ الظرفيّ بين الرسالات

النسخ الحقيقيّ الذي يتحدّث عنه النصّ لا يقع على الكليّات الإلهية الثابتة، ولا على تفصيلها الربوبيّ المتجدّد، بل يقع على المستجدّ التشريعيّ الظرفيّ الذي تختصّ به كلّ رسالة. وهذا تمييزٌ بنيويّ بالغ الدقّة يجب ضبطه قبل كلّ شيء، لئلا يُظنّ أنّ المنسوخ هو جوهر التشريع أو كلياته الكبرى.

فالكليّات المشتركة، من تحريم القتل والزنا والسرقة والعدوان والربا، وصون نقل الثروة عبر الأجيال، والعدل والإحسان وتحريم الفحشاء والمنكر والبغي، ثوابت أزلية من أمّ الكتاب، تنسب لله بمصدرية أمرية، لا تُمَسّ ولا تُنسَخ ولا تتبدّل من نوح إلى محمد. وهذه ليست محلّ النسخ بحال، لأنّها لا تفقد خصوصيتها بتغيّر الزمن، بل تبقى عابرةً لكلّ الأمم والعصور.

وأمّا الذي يُنسَخ فهو ما كان طابعه زمنياً ظرفياً لا كلياً ثابتاً، أي المستجدّ التشريعيّ الذي خُصّت به رسالةٌ بعينها ليحاكي زمنها وأحوال أمّتها. وهذا المستجدّ تشريعٌ مصدره الله في أصله، لكنّه أُسقِط ربوبياً في الرسالة ليناسب ظرفها، فإذا انقضى زمن تلك الرسالة وجاءت الرسالة التالية نُسِخ هذا المستجدّ وجاء خيرٌ منه أو مثله بما يحاكي الزمن الجديد، وهذا عين ما تكشفه آية البقرة 106 ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾، فالبديل إمّا أحسن ممّا قبله في نتائجه، أو مثله في جوهره وإن تغيّرت صورته بما يناسب المرحلة الجديدة.

ولأنّ النصّ لم يُسمِّ على وجه التحديد ما نُسِخ من المستجدّات الخاصّة بالرسالات السابقة، فإنّ المنهج البنيويّ يقف عند ما وقف عنده النصّ، فلا يخترع أمثلةً لمنسوخٍ لم يكشفه القرآن، ويكفي أن يتقرّر أنّ النسخ واقعٌ على هذا الصنف الظرفيّ وحده، دون الجزم بتفاصيل ما لم يُبَيِّنه النصّ.

وللنسخ في هذا الصنف الظرفيّ صورتان يكشفهما لفظ الآية. الصورة الأولى النسخ، وهو إزالة مستجدٍّ ظرفيّ سابق واستبداله بما هو خير منه في نتائجه. والصورة الثانية الإنساء بنصّ ﴿أَوْ نُنسِهَا﴾، وهو إزالةٌ تدريجية ديناميكية يُترَك فيها الحكم حتى يُنسى في الواقع الاجتماعيّ ليحل محله مستجد خير منه، لأنّ الإلغاء الفوريّ لأمرٍ متجذّر في بنية المجتمع يُخلّ بالنظام، فيجري الرفع تدرّجاً صوناً للنسيج الاجتماعيّ من صدمة القطع المفاجئ.

5.14.7 — المستجدّ التشريعيّ المحمدي - سورتا النساء والنور نموذجاً

لمّا كان النسخ واقعاً على المستجدّ التشريعيّ الظرفيّ لا على الكليّات الثابتة، حَسُن أن يُستجلى هذا المستجدّ في أوضح صوره، حيث تتجلّى سورتا النساء والنور نموذجين للتشريع المستجدّ الذي اختُصّت به الرسالة الخاتمة. وترتيلُ تشريعات النساء يكشف بنيةً من المستجدّ، منها ما هو إنشاءٌ جديد، ومنها ما هو رفعٌ لحكمٍ سابق، ومنها ما جاء خيراً ممّا قبله أو مثله. وكلّ هذا المستجدّ وتفصيلُه ينسب لله بمصدرية أمرية لا لرب العالمين، لأنه نزل محكماً ومفصّلاً في زمن الرسالة الواحد، لم يطرأ عليه تدرّجٌ زمنيّ بين رسالتين حتى يكون تفصيله ربوبياً محاكياً لزمنٍ لاحق، بخلاف تفصيل المحكمات الأزلية المنسوب لرب العالمين كما تأسّس في فصل الكتاب (3.3.2.6 و3.3.2.7).

فمن مستجدّ النساء أمرُ اليتامى والقسط لهم، حيث فُتح بابٌ كان محكماً في الرسالات السابقة بحرمة الارتباط بامرأةٍ غير الزوجة، ففُتح بالارتباط بعقد نكاحٍ من امرأةٍ خصيصةٍ بيتيمها قسطاً لليتيم ليكون له أب، لا للشهوة ولا للتعدّد، بنصّ ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾، وما اتّصل بذلك من معاملة اليتامى بالقسط فيما أوردته الآيات قبلاً وتباعاً، فالقسط لليتيم أن يكون له أب، والارتباط بأمّه يحقّق له هذا القسط.

ومنه التشريع المستجدّ في الوصية وحيثياتها وتفاصيل نقل الثروة، الذي جاء بتفصيلٍ جديد ربما لم يكن مماثلاً لما سبق من الرسالات، وقد فُصّل ذلك في موضعه (5.9 الميراث والوصية ونقل الثروة).

ومنه الحدّ المترتّب على المثلية الأنثوية والمثلية الذكورية وما يترتّب عليهما من حكمٍ مذكورٍ نصاً، وفيه فصلٌ تفصيليّ (5.7 الزانية والزاني والفاحشة)، وربما يكون فيه تغييرٌ في الحدود والعقوبات عمّا سبق.

ومنه تحريم أن تكون المرأة محلّ توارثٍ بين أبناء الميت، وليس الحديث عن الأمّ بل عن حالات النكاح بعقودٍ غير الأزواج، بنصّ ﴿لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا﴾، فحُرّم أن تكون تلك المرأة محلّ إرثٍ للأبناء، وربما كان هذا متاحاً فيما مضى فحُرّم.

ومنه فتح باب استبدال الزوجة عند تعسّر البقاء والخلاف بينهما، لكن بشروطٍ واضحة بنصّ ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا ۚ أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ۝ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا﴾، ضمن شروط الطلاق المنصوص عليها في سورة البقرة وأحكامها المفصّلة، وربما لم يكن ذلك مسموحاً فيما مضى.

ومنه تحريم نكاح ما نكح الآباء من عقود الارتباط في النكاح، وليس الحديث عن الأزواج لأن الأزواج هم الأمهات، بنصّ ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾، وربما كان هذا متاحاً فيما مضى فحُرّم في رسالة النبي محمد.

ومنه المحرمات في النكاح، وهي تحريمٌ شموليّ أبديّ، بنصّ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾. وهذا الأصل تحريمٌ كليّ، لكنّ ما يتجلّى فيه من المستجدّ هو ما ربما ناسب إعادةَ ترتيب المحرمات لِما شملها من تعديلات، والأغلب إضافةٌ عليها كالجمع بين الأختين وحلائل الأبناء، ثم أُضيف بآيةٍ خاصة تحريمُ المحصَنات من النساء، وهو موضع دقيق، إذ المحصَنة هي البنت العفيفة البكر التي تريد زوجاً لا عقد نكاح، وتفصيل ذلك في الفرق بين الزواج والنكاح، وربما تلك الإضافات لم تكن فيما مضى من الرسالات. ويتأكّد أن هذا المستجدّ وتفصيله ينسب لله لا لرب العالمين، إذ نزل تحريم المحصَنات وتفصيلُه متزامنين في زمن الرسالة الواحد، فجاء تفصيله في الآية التالية له مباشرةً، لا في زمنٍ لاحق يحاكيه ربوبياً.

ومنه التيمّم رخصةً عند تعذّر الماء، بنصّ ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾.

ومن أهمّ ما استجدّ في الرسالة المحمدية الإنزالُ التشريعيّ لبناء المجتمع المدنيّ، بناءِ دولةٍ جامعة لكلّ الطوائف، بنصّ ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾، وبيانُه تفصيلاً في فصل مراتب الطاعة (5.5)، وهو إعلانٌ لمجتمعٍ مدنيّ لم يعهده عهدٌ مضى.

ومنه القتال، فقد كان فيما سبق لا يكون بدون إذنٍ من الله، أمّا في الرسالة المحمدية فوُضعت له نُظُمه وقوانينه وصار أمراً سارياً للدفاع عن النفس والعرض والأرض، بنصّ ﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ ۚ وَمَن يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾، وقوانينه مفصّلة في نصّ السورة. وممّا يكشف إحكام البناء أنّ منظومة القتال جاءت في السورة تاليةً لمنظومة بناء المجتمع والدولة، إشارةً إلى أنّ كلّ دولةٍ تبني مجتمعاً مدنياً يلزمها نظامُ دفاعٍ عامّ مؤسَّسٌ منظَّم يصونه، فجاء الترتيب منظَّماً: نظامُ بناء الدولة أولاً، ثم نظامُ القتال الدفاعيّ بمنظومته كاملاً.

وتشاركها سورة النور في غزارة المستجدّ التشريعيّ، فمنها حدّ الزانية والزاني بنصّ ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾، وحدّ القذف بنصّ ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾، واللعان بين الزوجين عند الرمي بنصّ ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ﴾، وآدابُ الاستئذان ودخولِ البيوت بنصّ ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا﴾، وغضُّ البصر وحفظُ الفرج بنصّ ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾، وأدبُ الاستئذان في العورات الثلاث، وأدبُ الجماعة مع وليّ الأمر في الأمر الجامع بنصّ ﴿وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ﴾، فيتأكّد أنّ طاعة الله ورسوله خيطٌ مستجدّ ممتدّ عبر سور الرسالة الخاتمة.

وكلّ هذه المستجدّات من النساء والنور تشريعٌ خاصّ بالرسالة المحمدية، نزل محكماً ومفصّلاً في زمنها، ينسب لله بمصدرية أمرية. وهي الصنف الذي يقع عليه النسخ بين الرسالات، إذ منها ما هو رفعٌ لمستجدٍّ ظرفيّ سابق، ومنها ما جاء خيراً ممّا قبله أو مثله بما يحاكي زمن الرسالة الخاتمة. ولا يدخل في هذا النسخ شيءٌ من الكليّات الثابتة التي تعبر الرسالات، بل المستجدّ الظرفيّ وحده.

5.14.8 ـــ النماذج التطبيقية: افتراء النسخ الداخلي وإبطاله من داخل النصّ

استقرّ في الفهم المتأخّر نسخ كثيرٍ من أحكام التشريع داخل التنزيل ذاته، وكلّ دعوى من هذه الدعاوى تصطدم بأدلّة نصّية داخلية لا يمكن تجاوزها حين يُعاد الاستقراء الداخليّ بمنهج النصّ يفسّر نفسه. وفيما يلي خمسة نماذج من أشهر هذه الدعاوى وأخطرها.

النموذج الأول ـ الوصية: افتراء النسخ وإبطاله

من أشهر استقرّ في الفهم المتأخّر القولُ نسخه آيةُ الوصية ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 180]، وقال الفقهاء إنها نُسخت بآيات الفرائض في النساء وبحديث «لا وصية لوارث»، وهذا الادّعاء يصطدم بأدلّة قرآنية داخلية لا يمكن تجاوزها.

الدليل الأول أنّ الآيات التالية مباشرةً تفترض بقاء الوصية ﴿فَمَن بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾ [البقرة: 181] و﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: 182]، فالتحذير من تبديل الوصية بعد سماعها يفترض قطعاً أنها قائمة واجبة النفاذ، ولا يُحذَّر من تبديل شيء مُلغى، فهاتان الآيتان وحدهما تُبطلان دعوى النسخ من داخل النصّ ذاته.

الدليل الثاني أنّ المائدة شرّعت نظاماً كاملاً لتوثيق الوصية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: 106]، والمائدة من أواخر ما نزل، ولا يُشرَّع نظام توثيق لحكم منسوخ، وافتتاحُها بنفس التركيب ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ﴾ تأكيدٌ صريح على استمرار الخطاب ذاته من البقرة إلى المائدة.

الدليل الثالث أنّ الفرائض لا تجتمع مع الوصية بل تسدّ غيابها، فدعوى النسخ نشأت من خلطٍ بين مستويين، والمنظومة القرآنية الحقيقية ثلاث حالات متكاملة لا يُلغي بعضها بعضاً. فمن أدرك أجله وأنشأ وصيته الشاملة الموثّقة ﴿الْوَصِيَّةُ﴾ بالتعريف في البقرة 180 تُنفَّذ وصيته كاملةً ولا فرائض على ما أوصى به. ومن فاجأه الموت فأوصى بأمرٍ محدّد بعينه ﴿وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا﴾ بالتنكير مع الضمير في آيات النساء، والضمير «بها» يُفيد أنها وصية بشيء محدّد بعينه كقوله البيت للأمّ أو لفلانٍ عليّ دَينُ كذا، فتُنفَّذ هذه الوصية المحددة أولاً ثم تأتي الفرائض على ما تبقى. ومن مات فجأةً دون أيّ وصية لا شاملة ولا محددة فتدخّل الله ليُوصي عنه ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ فتُطبَّق الفرائض على كامل التركة. فآيات النساء لا تُلغي آية البقرة ولا تجتمع معها، بل كلّ واحدة منها تعالج حالةً مختلفة في منظومة تشريعية متكاملة تستوعب الإنسان في كلّ أحواله عند الموت.

الدليل الرابع أنّ الصيغة التشريعية تستحيل معها دعوى النسخ، فقد جاءت الوصية بصيغة ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ﴾ وهي ذات الصيغة التي فُرض بها الصيام ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ والقصاص ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾، فإذا كان الصيام والقصاص محكمين فكيف يُنسَخ ما جاء بنفس الصيغة ونفس المستوى؟

وأمّا حديث «لا وصية لوارث» فلا يعارض الآية، فاللام في ﴿الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ ليست لام تمليك بل لام اختصاص بحقّ الإيصاء، أي أنّ حقّ هندسة الوصية مخصوصٌ بالموصي نفسه لا بالوارث. فالآية تقول إنّ حقّ الإيصاء للموصي، والحديث يقول إنّ الوارث لا يحقّ له إملاء وصية لنفسه، وكلاهما يحمي إرادة المحتضِر من التلاعب ولا يتعارضان. فدعوى النسخ هنا نشأت من سوء فهم اللام، أنتج سوء فهم الحديث، أنتج دعوى النسخ، وكلّ هذا البناء يسقط حين يُعاد الاستقراء الداخليّ بأدواته الصحيحة.

النموذج الثاني ـ آية السيف: افتراء النسخ وإبطاله

ذهب جمعٌ من الفقهاء أنّ آية واحدة من سورة التوبة نسخت ما يزيد على مئتي آية من آيات الصبر والعفو والسلم، وهو أشدّ ادّعاءات النسخ خطورةً وأبعدها عن منهج الاستقراء الداخليّ، والآية المدّعى بها ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾

[التوبة: 5].

الدليل الأول أنّ البراءة في مطلع التوبة مدنية اجتماعية لا عقدية، فالمفتاح الذي يُفتح به فهم هذه الآية هو فهم معنى البراءة من الله ورسوله في مطلع السورة. فصيغة ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ بهاء التبعية وسمٌ إيمانيٌّ للملّة المحمدية يجمع الكلّيات الثابتة الجامعة والمستجدّ المحمديّ، لا الإيمان العقديّ الفكريّ الخاصّ. والبراءة في مطلعها لم تقع على مخالفةٍ في الإيمان العقديّ، بل على نقض الكلّيات الإنسانية المشتركة التي يقوم عليها العقد المدنيّ، من عدلٍ وأمانة وصونٍ للحقوق وحفظٍ للعهد وسلمٍ أهليّ، وهي الثوابت الجامعة العابرة للملل كما تأسّس في فصل مراتب الطاعة (5.5.4.1 وما يليها). وعليه فالبراءة في مطلع التوبة ليست براءة من الإيمان العقديّ، بل براءة من العهد المدنيّ المنقوض، والمشركون الذين تبرّأ منهم الله ورسوله هم فئة بعينها نقضت عهدها الاجتماعيّ مع المجتمع المسلم وأبت الاستقامة فيه، لا كلّ مشركٍ في كلّ زمان ومكان.

الدليل الثاني أنّ السياق يُحدّد الفئة المقصودة تحديداً قاطعاً، فالآية مقيّدة بشرطٍ زمنيّ محدّد ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ﴾، وهذه الأشهر مهلةُ أربعة أشهر مُنحت لمشركين بعينهم نقضوا عهدهم، فالأمر بالقتال مشروطٌ بانتهاء هذه المهلة في حقّ هؤلاء الناقضين المحدّدين لا في حقّ كلّ مشرك. وقد كشفت الآيتان التاليتان طبيعة هؤلاء ﴿كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً﴾ [التوبة: 8] و﴿لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ﴾ [التوبة: 10]، فكفرهم هو نقض الذمة والإلّ وعدم احترام العهد والاعتداء على المجتمع، وهو كفرٌ مدنيّ اجتماعيّ لا عقديّ، ووصفهم بالمعتدين لا بالكافرين بالعقيدة هو الدليل القاطع.

الدليل الثالث أنّ الآية التالية مباشرةً تُبطل دعوى النسخ من أساسها ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ [التوبة: 6]، فالآية التي تلي آية السيف مباشرةً تأمر بإجارة المشرك وإيصاله إلى مأمنه، فكيف تنسخ آيةٌ ما يليها مباشرةً؟ ولو كان الأمر بقتل المشركين عاماً مطلقاً لما كان للإجارة معنى، فوجود الآية 6 دليلٌ قاطع على أنّ الآية 5 تتحدّث عن فئة محددة في ظرفٍ محدّد لا عن حكمٍ مطلق ناسخ.

الدليل الرابع أنّ الأصل السلم لا القتال ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾ [التوبة: 4]، فمن أوفى بعهده من المشركين يجب الوفاء بعهده، فالأصل السلم والعهد لا القتال، والقتال استثناءٌ مشروط بالنقض والاعتداء لا قاعدة عامة ناسخة.

الدليل الخامس أنّ النسخ مستحيلٌ زمنياً، فالقاعدة المتّفق عليها عند القائلين بالنسخ أنّ الناسخ لا بدّ أن يأتي متأخّراً زمناً عن المنسوخ، وهذا الشرط منتفٍ من وجهين قاطعين. الأول آية الأنفال ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [الأنفال: 61]، وهي مدنية نزلت في سياق الحرب ذاته وتأمر بقبول السلم متى عُرض، فلو كان القتال واجباً مطلقاً بآية السيف لما كان لهذا الأمر معنى، بل وجودها دليلٌ قاطع على أنّ القتال مشروطٌ بالاعتداء لا مطلق. والثاني آية الممتحنة ﴿لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾ [الممتحنة: 8]، وهي نزلت في نفس المرحلة التي نزلت فيها التوبة أو بعدها، وتأمر صراحةً بالبرّ والقسط مع كلّ من لم يُقاتل المسلمين ولم يُخرجهم من ديارهم، فكيف تنسخ آيةُ التوبة هذه الآية وهي معاصرة لها أو متأخّرة عنها؟ فدعوى النسخ تسقط من أساسها الزمنيّ قبل أن تُناقش من جهة المعنى والسياق.

والأثر الوجوديّ والحضاريّ لافتراء النسخ في آية السيف لم يكن مجرّد خطأ فقهيّ في فهم آية، بل كان انقلاباً كاملاً في طبيعة علاقة الأمة بمحيطها الإنسانيّ وبمبدأ العدل الإلهيّ ذاته. فحين فُهم الإيمان بالله ورسوله على أنه إيمان عقديّ فكريّ خاصّ لا التزامٌ بالكلّيات الإنسانية الجامعة والسلم الأهليّ المشترك، انقلب مفهوم الكفر معه انقلاباً خطيراً، فأصبح الكافر في الفهم التراثيّ هو كلّ من لم يشارك المسلمين منظومتهم العقدية الخاصة لا من نقض العهد واعتدى وأبى الاستقامة في المجتمع. وبهذا الانقلاب انتقلت الأمة من أمّةٍ تُقاتل الاعتداء إلى أمّةٍ تُعادي الاختلاف، ومن أمّةٍ دعوتها العدل والإحسان إلى أمّةٍ حدّها العقيدة لا الأخلاق.

وترتّب على هذا الفهم المنقلب أثران حضاريان بالغا الخطورة. الأول عزل الأمة عن محيطها الإنسانيّ، فحين جُعل كلّ غير مؤمنٍ بالمنظومة العقدية في دائرة العداء الافتراضيّ انقطعت الأمة عن إنسانيتها المشتركة مع بقية البشر، وهذا يناقض صريح القرآن الذي جعل الوصايا الأخلاقية الجوهرية ثوابت إلهية موجّهة للإنسان بوصفه إنساناً لا بوصفه مؤمناً بشريعة بعينها، فالعدل واجبٌ مع كلّ أحد ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: 90] بلا استثناء ولا قيدٍ بعقيدة. والثاني وهو أشدّ خطورةً تقييد حرية الفكر والعقيدة، فحين أصبح الكفر الموجب للعداء هو الاختلاف العقديّ لا الاعتداء المدنيّ تحوّل الدين من منهج للعدل والتعايش إلى سلطة إكراهٍ على الضمير، وهذا يناقض ما أسّسه القرآن صراحةً ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256] و﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [النور: 54] و﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99]. فالإيمان العقديّ حرية مطلقة لا يملك أحدٌ انتزاعها من أحد، والعلاقة بين الناس تُبنى على الكلّيات الإنسانية المشتركة

لا على توافق العقائد الخاصة، ومن جعل آية السيف ناسخةً لمئتي آية لم يخطئ في الفقه وحده، بل أسقط من التشريع القرآنيّ أهمّ ثوابته الإنسانية، وهي أنّ العدل والإحسان واجبان مع كلّ الناس وأنّ حرية الفكر والعقيدة مصونة بنصّ القرآن.

النموذج الثالث ـ آيات الصبر والعفو المكية: القول بالنسخ ومراجعته

ذهب جمعٌ من الفقهاء إلى أنّ آيات الصبر والعفو التي نزلت في مكة نُسخت بآيات القتال التي نزلت في المدينة، ويتبيّن بالاستقراء وجهٌ أدقّ يتّسق مع السياق القرآنيّ. فآيات الصبر والعفو لم تنزل في فراغ، بل نزلت في سياقٍ محدّد هو حال المسلمين المستضعفين في مكة الذين لا طاقة لهم بالقتال، والصبر في ذلك السياق ليس ضعفاً بل هو الحكمة التشريعية الربوبية التي تُناسب الواقع ﴿وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ [المزمل: 10].

ثم لمّا تغيّر السياق وقامت للمسلمين دولة ونُقضت عهودهم جاء تشريع القتال الدفاعيّ في موضعه، وهذا ليس نسخاً للصبر بل تجلٍّ ربوبيّ يُناسب الواقع الجديد، وقد بقي الصبر مأموراً به حتى في المدينة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 200]. فالصبر لم يُنسَخ في المدينة بل بقي مأموراً به في سياقه، والقتال جاء في سياقه، ولكلّ منهما موضعه ومقامه. والجامع بين الحالين ثابتٌ إلهيّ واحد لم يتغيّر وهو حفظ الحقّ ودفع الظلم، غير أنّ التجلي الربوبيّ لهذا الثابت تكشّف بحسب ما يناسب كلّ مرحلة، الصبر حين تكون القوة للظالم، والقتال الدفاعيّ حين تكون للمظلوم قدرة على ردّ الاعتداء. فهذا هو النسخ الحقيقيّ، لا إلغاء الصبر بالقتال، بل تجلٍّ ربوبيّ مرنٌ لثابتٍ إلهيّ واحد.

النموذج الرابع ـ عدة المتوفّى عنها والمتعة: القول بالنسخ ومراجعته

ذهب جمعٌ من الفقهاء إلى أنّ آية البقرة التي تُقرّر للمرأة حقّ السكن والمعيشة حولاً كاملاً بعد وفاة زوجها قد نُسخت بالآية التي تُحدّد عدتها بأربعة أشهر وعشر، ويتبيّن بالاستقراء أنّ الأمر قام على خلطٍ بين موضوعين مختلفين، فالآيتان تعالجان أمرين متمايزين لا يتعارضان.

فالآية الأولى موضوعها العدة وشرط الارتباط ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [البقرة: 234]. فموضوعها مدة العدة، أي انتظار المرأة قبل أن تُقدِم على الارتباط بآخر، وقوله ﴿فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ بالباء للإلصاق والتحديد، أي إذنٌ بأمرٍ واحدٍ محدّد مشروطٍ بانقضاء العدة وهو الارتباط بآخر بالطريقة المعروفة عرفاً وأدباً. والدليل القاطع على أنّ

الموضوع هو الارتباط والنكاح الآيةُ التي تليها مباشرةً ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ ۚ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَن تَقُولُوا قَوْلًا مَّعْرُوفًا ۚ وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾ [البقرة: 235]، فالآية تتحدّث مباشرةً عن الخطبة والتلميح والتواعد وعقد النكاح، فما الذي يجعل الكلام ينتقل فجأةً إلى هذه المواضيع إلا أنّ الآية السابقة كانت تتحدّث عن الإذن بالارتباط بعد انقضاء العدة؟ فالسياق يُثبت أنّ موضوعها العدة والارتباط لا السكن والمعيشة.

والآية الثانية موضوعها المتعة والسكن ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ۚ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: 240]. فموضوعها حقّ المرأة في السكن والمعيشة في بيت زوجها المتوفّى حولاً كاملاً، حتى لو كان البيت مأجوراً أو ليس ملكاً لها، فيثبت لها حقّ المتاع أي النفقة والإقامة سنةً كاملة، وقوله ﴿فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ﴾ بـ«من» التبعيضية، أي خروجٌ متعدّد متكرّر لقضاء الحاجات اليومية والأمور المعيشية لا أمرٌ واحد محدّد، فإن هي خرجت من المنزل لقضاء شؤونها فلا حرج. والدليل القاطع على أنّ الموضوع هو المتاع والمعيشة الآيةُ التي تليها مباشرةً ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 241]، فالموضوع واحدٌ ممتدّ هو حقّ المتعة والمعيشة، مرةً للمتوفّى عنها ومرةً للمطلقة، وهذا يُثبت أنّ الآية السابقة لم تكن تتحدّث عن العدة أصلاً بل عن حقّ السكن والمعيشة.

والفرق اللغويّ الفاصل بين الآيتين دقيق، ففي الأولى ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ بالباء للإلصاق والتحديد، أمرٌ واحدٌ محدّد هو الارتباط بآخر بعد انقضاء العدة، وفي الثانية ﴿مِن مَّعْرُوفٍ﴾ بـ«من» للتبعيض، أفعالٌ متعددة متكررة هي الخروج لقضاء الحاجات المعيشية، فحرفٌ واحد يُثبت أنّ الآيتين تتحدّثان عن موضوعين مختلفين لا يلتقيان. فالآيتان تتعاضدان في منظومة تشريعية متكاملة تعالج وضع المرأة بعد فراق الزوج من جوانب مختلفة، العدة مدةُ الانتظار قبل الارتباط، والمتعة حقُّ السكن والمعيشة حولاً كاملاً، وما بينهما تفصيلُ أحكام الخطبة والنكاح، ثم امتدادُ حقّ المتاع ليشمل المطلقة، فلا يُلغي بعضها بعضاً بل يكمّل بعضها بعضاً.

النموذج الخامس ـ النجوى وعدد المقاتلين: حكمٌ قرآنيّ ثمّ تخفيفه لا نسخ

وأدقّ ما يُستأنس به للقول بالنسخ الداخليّ موضعان قرآنيّان صريحان لا روائيّان، لأنّ النصّ فيهما يُقرّر حكماً ثمّ يُخفّفه في الآية التالية. الأول آية النجوى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: 12] ثمّ الآية التالية ﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ ۚ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ [المجادلة: 13]. والثاني آية القتال ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: 65] ثمّ الآية التالية ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: 66].

غير أنّ هذين الموضعين ليسا نسخاً إبطالياً بل تغييرٌ تشريعيّ مُعلَّل، تنطبق عليه العلامات الثلاث التي تكشفها آيات الصيام، وجودُ الحكم الأول صراحةً، ووجودُ قرينة تكشف الواقع الذي استدعى التغيير، ومجيءُ الحكم الجديد بلفظ التخفيف الصريح. ففي النجوى جاءت القرينة ﴿أَأَشْفَقْتُمْ﴾ كاشفةً عن الواقع الذي استدعى الرفع، كما كشفت ﴿عَلِمَ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ واقعَ الصيام، وفي القتال جاء لفظ التخفيف ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ﴾ صريحاً كما جاء ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ في الصيام، و«الآن» في الموضعين تُعلن لحظة التحوّل التشريعيّ لا إلغاء نصٍّ سابق. فالحكم الأول لم يُبطَل عبثاً ولا تناقض النصّ مع نفسه، بل قرّر الله الأشدّ أولاً ليكشف معدن الاستجابة ثمّ خفّف لعلمه بما في النفوس من ضعف، وهذا عين ما تقرّر في آلية التغيير التشريعيّ، فمن رأى فيهما نسخاً بلا هذه العلامات حمل النصّ ما لا يلزم منه.

الخلاصة الجامعة للنماذج الخمسة

يتبيّن من هذه النماذج الخمسة وما يجري مجراها أنّ ما يُظنّ تعارضاً بين آيتين هو في الحقيقة إمّا تكاملٌ بين سياقين مختلفين، أو تفصيلٌ لجوانب متكاملة من حكمٍ واحد، أو تمييزٌ بين موضوعين مستقلّين في السورة ذاتها لم يُفرَّق بينهما بالتدبّر اللغويّ الدقيق. ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]، فانتفاء الاختلاف دليلٌ على

أنه من عند الله، وما يُظنّ اختلافاً هو قصورٌ في التدبّر لا خللٌ في النصّ، وإعادةُ الاستقراء الداخليّ تكشف في كلّ موضعٍ وجهاً أوفق لإحكام التنزيل.

5.14.9 — الخلاصة الجامعة: النسخ في الكتاب

ينتهي الاستقراء الداخليّ في هذا الفصل إلى أنّ النسخ الذي يتحدّث عنه التنزيل ليس إلغاءً لآيات التشريع بعضها ببعض في الكتاب الواحد، بل هو نسخُ المستجدّ التشريعيّ الظرفيّ بين الرسالات، وأنّ آية البقرة 106 إنّما تتحدّث عن هذا الصنف وحده، يكشفه سياقها المتّصل في الآيات التي سبقتها، حيث الخيرُ المنزَّل تشريعٌ مصدره الله مُسقَطٌ ربوبياً ليحاكي زمن الرسالة الخاتمة وأحوال أمّتها.

وتتجلّى المنظومة في ثلاثة مستويات متمايزة لا يقع النسخ إلا على آخرها. فالكليّات الإلهية الثابتة، من العدل والإحسان وتحريم القتل والزنا والسرقة والعدوان والربا والبغي والإشراك وصون نقل الثروة عبر الأجيال، محفوظةٌ في أمّ الكتاب لا تُمَسّ ولا تُنسَخ ولا تتبدّل من نوح إلى محمد، تنسب لله بمصدرية أمرية. وتفصيلُ هذه الكليّات الربوبيّ يتجدّد لكلّ رسالةٍ بما يحاكي زمنها وأحوال أمّتها، وهو بيانٌ متجدّد لا نسخٌ ولا محو، إذ لكلّ رسالةٍ تفصيلُها الذي كان حقّاً في زمنه. والمستجدّ التشريعيّ الظرفيّ الذي تختصّ به كلّ رسالة هو وحده محلّ النسخ، يُمحى منه ما انقضى زمنه، ويأتي خيرٌ منه أو مثله بما يحاكي الزمن الجديد، إمّا نسخاً بالاستبدال أو إنساءً بالرفع التدريجيّ صوناً للنسيج الاجتماعيّ من صدمة القطع.

ولا نسخ في الكتاب لآيات التشريع بعضها ببعض، لأنّ الكتاب أُكمل وأُتمّ، وآياته تتكامل لا تتعارض، ولا نقصَ في نصّه المحفوظ كما ظُنّ في «نسخ التلاوة»، فما لم يثبت في المصحف المُجمَع عليه ليس قرآناً رُفع، بل النصّ نفى الريب عن ذاته فلا يُدخَل عليه من خارجه. وما ظُنّ نسخاً داخلياً في آحاد المواضع يتبيّن بالاستقراء أنه تكاملٌ بين سياقين، أو تفصيلٌ لحكمٍ واحد، أو تمييزٌ بين موضوعين لم يُفرَّق بينهما بالتدبّر اللغويّ الدقيق.

وبهذا يتّضح أنّ التنزيل لا عوج فيه ولا اختلاف، وأنّ القول بالنسخ الداخليّ إنّما نشأ من قراءةٍ يترجّح بالاستقراء خلافُها، وأنّ ما يحفظ إحكام النصّ هو ردُّه إلى نفسه، فالثابت الإلهيّ محفوظٌ في أمّ الكتاب، والتفصيل الربوبيّ متجدّد بحسب الأمم وأزمانها، والمستجدّ الظرفيّ هو وحده الذي يتعاقب بين الرسالات بخيرٍ منه أو مثله، في منظومةٍ محكمة تجمع الثابت والمتجدّد دون أن يمسّ أحدُهما الآخر.

5.15 ما ملكت أيمانكم

5.15.1 تمهيد منهجي

يُعَدّ مصطلح ﴿ما ملكت أيمانكم﴾ من أكثر المصطلحات القرآنية التي تعرّضت لانزياحٍ دلاليّ حادّ بين النصّ القرآني وفهمه التاريخيّ اللاحق، حتى غلب عليه تصوّرٌ فقهيّ واجتماعيّ جاهز لا ينبع من بنيته القرآنية الداخلية، بل من إسقاطات الواقع السياسيّ والاقتصاديّ للعصور الأولى، ثمّ من تراكمات التفسير والتقنين التي ثبّتت هذا الفهم بوصفه المعنى الوحيد الممكن.

وقد أدّى هذا الانزياح إلى اختزال المصطلح في صورة الرقّ أو السبي، مع أنّ النصّ القرآني نفسه لا يصرّح بملكية الرقاب، ولا يستخدم مصطلحاً اسمياً ثابتاً يدلّ على حالةٍ وجودية دائمة، ولا يؤسّس منظومةً تشريعية قائمة على استعباد الإنسان للإنسان. ومن هنا، فإنّ إعادة قراءة ﴿ما ملكت أيمانكم﴾ لا يمكن أن تتمّ من خارج القرآن ولا عبر تكرار التفسيرات الفقهية الموروثة، بل تنطلق من التحليل اللسانيّ الدقيق لدلالة «اليمين» في الخطاب القرآني، وتتبّع الصيغة التي ورد بها المصطلح فعليةً لا اسمية، وقراءة السياقات التي ورد فيها ضمن منظومة الإحصان والعدل والسلطة والمساءلة.

فالمسألة هنا ليست دفاعاً عن ممارسةٍ تاريخية، ولا تبريراً لواقعٍ اجتماعيّ مضى، بل محاولة لضبط المفهوم كما أراده النصّ القرآنيّ نفسه — بوصفه توصيفاً لحالة سلطانٍ بشريّ مؤقتة، خاضعة للاختبار الأخلاقيّ، لا ترخيصاً دائماً بالامتلاك. وعليه

يأتي هذا الفصل لتفكيك المصطلح من داخله وإعادة بنائه ضمن تصوّرٍ قرآنيّ أشمل للإنسان والحرية والمسؤولية والسلطة، بعيداً عن القراءة التبريرية والإسقاطات التراثية، وبما ينسجم مع المنهج الذي اعتمده هذا الكتاب في قراءة المفاهيم من داخل النصّ لا من خارجه.

5.15.2 التعريف اللغوي والبياني لعبارة ﴿ما ملكت أيمانكم﴾

تتركّب عبارة ﴿ما ملكت أيمانكم﴾ تركيباً لغوياً وبيانياً بالغ الدقة، لا يجوز تفكيكه أو تأويله جزئياً دون الإخلال بدلالته القرآنية الكلية، فهي ليست اسماً لمؤسسةٍ اجتماعية ولا توصيفاً لحالةٍ قانونية ثابتة، بل بنيةٌ فعلية وصفية متحركة. فأمّا من حيث التركيب فهي ثلاثة عناصر: «ما» اسمٌ موصول عامّ لا يدلّ بذاته على قيمةٍ إنسانية أو نزعها، بل على الحالة التي سيُبيّنها الفعل اللاحق؛ و«ملكت» فعلٌ ماضٍ من مادّة الملك يدلّ على حدوث الفعل واكتسابه لا على ثبوت حالةٍ دائمة أو طبيعةٍ أصلية؛ و«أيمانكم» جهةُ الإسناد الوظيفيّ للفعل، لا يُراد بها العضو الجسديّ بل مجال القدرة والفعل والسلطان الذي يمارسه الإنسان. فالقرآن لا يستعمل الألفاظ على سبيل المجاز الشعريّ،

بل يُسند الفعل إلى ما يقوم بوظيفته حقيقةً في نظام الوجود — فاليمين هنا موضع القوة والتنفيذ والتأثير، لا اليد الحسية بوصفها عضواً، بل بما تمثّله من قدرةٍ عاملة وسلطانٍ مسؤول.

ومن هنا فإنّ العبارة بأكملها جملةٌ فعلية لا اسمية، وهذا فارقٌ منهجيّ حاسم؛ فالجملة الفعلية في العربية تفيد الحدوث والتغيّر والتجدّد، بينما الجملة الاسمية تفيد الثبوت والاستقرار والديمومة. ولهذا لم يرد في القرآن قطّ تعبير «ملك يمين» بصيغةٍ اسمية، لأنّ وروده كان سيعني تثبيت حالةٍ وجودية دائمة، وهو ما يتناقض مع منطق القرآن في تعامله مع العلاقات البشرية بوصفها أفعالاً مكتسبة تُسأل عنها لا أوصافاً فطرية أو حقوقاً مطلقة.

ولا تُختزل «اليمين» في القرآن في الجهة الحسية، بل تأتي رمزاً للقوة والقدرة والسلطان ومجال الفعل المؤثّر، كما في قوله ﴿يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ حيث لا يُراد بها جهةٌ مكانية بل ما بذله الإنسان من قوةٍ معرفية وأخلاقية في الدنيا فتحوّل نوراً يسعى معه في الآخرة، وكما في قوله ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ حيث لا تعني الأيدي بل أقصى درجات القوة النفسية والاجتماعية التي يستحضرها الإنسان لتوكيد قوله حين يغيب الدليل المادّيّ فيستعيض عنه بسلطةٍ أعلى. فاليمين في البيان القرآنيّ مجال الفعل الإنسانيّ: اليد التي تعمل، والعقل الذي يخطّط، والإرادة التي تنفّذ، والسلطان الذي يؤثّر.

وبناءً على ذلك فإنّ معنى العبارة لغوياً هو ما آل إلى سلطانكم بفعلٍ من أفعالكم وبما تملكونه من قدرةٍ أو نفوذٍ أو موقع — ولا تعني بحالٍ تملّك الذوات ولا امتلاك الرقاب ولا نزع الإنسانية عن الطرف الأضعف، بل تصف علاقةً نشأت بفعلٍ اجتماعيّ أو اقتصاديّ أو سياسيّ يكون فيها طرفٌ في موضع قوة وطرفٌ آخر في موضع ضعف، فتقع تحت المساءلة الأخلاقية لا تحت ترخيص الامتلاك. فالقرآن يفرّق ضمناً بين الملك بوصفه ادّعاء امتلاك والسلطان بوصفه قدرةً وتأثيراً ومسؤولية، واختياره التعبير الفعليّ ﴿ما ملكت أيمانكم﴾ يدلّ على أنّ النصّ لا يمنح حقّ التملّك بل يصف واقع سلطانٍ قائم ليُخضعه للضبط والتهذيب لا ليُقرّه قيمةً أخلاقية.

وفائدة هذا الضبط اللغويّ أنّه يمنع منذ البداية ثلاث انزلاقاتٍ شائعة: الخلط بين الوصف القرآنيّ والتنظيم الفقهيّ اللاحق، وتحويل العلاقة المؤقتة إلى حالةٍ وجودية دائمة، وإسقاط مفاهيم الرقّ التاريخية على نصٍّ لم يؤسّس لها لا لفظاً ولا بناءً. وبهذا يصير مفهوم ﴿ما ملكت أيمانكم﴾ مدخلاً لفهم ابتلاء السلطة في القرآن، لا تشريعاً لاستعباد الإنسان.

5.15.3 من النسيج الاجتماعيّ نفسه

من الأخطاء المنهجية الشائعة في قراءة ﴿ما ملكت أيمانكم﴾ فصلُ المصطلح عن السياق الإنسانيّ العامّ الذي يضعه فيه القرآن. فالنصّ لا يتحدث عن فئةٍ خارجة عن المجتمع ولا عن كائناتٍ من مرتبةٍ وجودية أدنى، بل يؤكّد صراحةً أنّ الجميع من أصلٍ

واحد ونسيجٍ واحد، في قوله ﴿فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُم بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾. فهذه العبارة المفصلية ﴿بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾ تنسف أيّ تصوّرٍ عن تفوّقٍ خلقيّ أو دونيةٍ فطرية لمن شملهم الوصف، إذ تُثبت أنّ العلاقة ليست علاقة جوهرٍ بغير جوهر، بل علاقة بشرٍ ببشر، نشأت داخل المجتمع نفسه وفي شروطه الواقعية.

فما ملكت أيمانكم ليست حالة استعبادٍ وجوديّ ولا فئةً مخلوقة للخدمة ولا وضعاً طبيعياً دائماً، بل هم من النسيج المجتمعيّ نفسه ـــ علاقةٌ اجتماعية مؤقتة نشأت بسبب تفاوتٍ اقتصاديّ أو ضعفٍ اجتماعيّ أو اختلالٍ في ميزان القوة أو ظرفٍ قهريّ أو حاجةٍ ضاغطة. ولهذا يضع القرآن هذا الوصف في مقابل المحصنات، لا بوصفهما طبقتين خلقيتين كما في الموروث، بل بوصفهما درجتين من الاستقرار والاختيار: فالمحصنة من اختارت ميثاقاً تأسيسياً كاملاً قائماً على الاستقلال والقدرة والرضا التامّ، ومن شملها وصف ﴿ما ملكت أيمانكم﴾ من دخلت علاقةً غير متكافئة لم تُبنَ على ميثاقٍ تأسيسيّ بل على واقعٍ مفروض أو قبولٍ اضطراريّ. وهذا يفسّر لماذا لم يُعامل القرآن هذه العلاقة بوصفها مثالية ولا قدّمها نموذجاً أعلى، بل نظّمها ضمن ضوابط صارمة وفتح في مقابلها أبواب التحرّر والانتقال إلى الإحصان الكامل.

5.15.4 الإكراه المقنّع: الفاحشة المبطنة

من أهمّ المفاتيح التي تُضيء معنى ﴿ما ملكت أيمانكم﴾ إدراكُ أنّ الإكراه في التصوّر القرآنيّ لا يُختزل في العنف الجسديّ المباشر، بل يشمل كلّ ضغطٍ يُفسد حرية الاختيار ولو وقع في صورة قبولٍ ظاهريّ أو موافقةٍ اجتماعية. ولهذا يحذّر القرآن تحذيراً مباشراً من صورةٍ خطيرة من الإكراه سمّاها النصّ ضمناً فاحشةً مبطنة، في قوله ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾.

فقوله ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ مفتاحٌ دلاليّ بالغ الأهمية، إذ يدلّ على أنّ الأصل في إرادة الفتاة هو الإحصان ـــ الاستقرار وبناء الأسرة والدخول في علاقةٍ زوجية قائمة على الرضا والتكافؤ وتأسيس بيتٍ ومعنى. غير أنّ هذه الإرادة قد تُجهَض لا بالسوط ولا بالقيد، بل بوسائل اجتماعية أكثر خفاءً ـــ كالضغط الأسريّ لإجبار الفتاة على القبول بزواجٍ لا تريده، والإغراء الماليّ بالثروة أو الجاه أو النسب، والتهديد غير المباشر بالحرمان أو العار أو النبذ، وتضييق الخيارات حتى لا يبقى أمامها إلا القبول بما لا تطمح إليه. فقد تُدفَع الفتاة ـــ وهي تريد تحصّناً وبناء أسرةٍ حقيقية ـــ إلى القبول برجلٍ لا تراه شريكاً في مشروع حياة بل مفروضاً عليها بفعل سلطة المال أو الجاه أو العرف. وفي هذه الحال، وإن تمّ الارتباط في صورةٍ شرعية ظاهراً، فإنّ العلاقة في جوهرها مختلّةٌ في ميزان الإرادة، تقوم على سلطانٍ من طرفٍ وخضوعٍ من طرف.

وهنا تتجلّى دقّة القرآن: فالمرأة قد تقبل شكلاً، لكنّها في الحقيقة مُكرهةٌ ظرفياً لا مختارةٌ اختياراً حراً. وهذا بعينه ما يجعل العلاقة ـــ في ميزان القرآن ـــ قريبةً من معنى البغاء، لا لأنّ الفعل فاحشةٌ في ذاته، بل لأنّ الإرادة أُفرغت من مضمونها فتحوّلت العلاقة إلى تبادل منفعةٍ قسريّة تحت غطاءٍ اجتماعيّ. ومن هذا المنطلق يصير وصف ﴿ما ملكت أيمانكم﴾ توصيفاً لعلاقةٍ مختلّة في ميزان القوة لا علاقةً زوجية مكتملة الشروط. ولهذا شدّد القرآن على منع الإكراه، لا لأنّه أمرٌ نادر، بل لأنّه آليةٌ شائعة كلّما اجتمع سلطانٌ من جهةٍ وضعفٌ من جهة أخرى.

فالقرآن لا يقف عند ظاهر العقود بل ينفذ إلى باطن الإرادة، ولا يحاكم الأشكال بل يزن الحرية الحقيقية التي قامت عليها العلاقة. ومن هنا نفهم لماذا لا يتعامل مع هذه العلاقات بمنطق الشكل والعقد فحسب، بل بمنطق ميزان الإرادة والوسع: أكان الاختيار حراً أم مقيّداً؟ وأكانت القدرة متكافئة أم مختلّة؟ وعلى هذا الميزان تحديداً يُبنى ما يلي من الحديث عن العذاب بوصفه جزاءً أخروياً يراعي اختلاف الموقع والمسؤولية والضغط، لا حدّاً دنيوياً يُجزّأ أو يُضاعف.

5.15.5 ميزان العذاب: نصف وضعف — وفصل حدود الأرض عن موازين السماء

وممّا يُعضّد أنّ ﴿ما ملكت أيمانكم﴾ حالةٌ مكتسبة بفعل التفاوت لا وضعٌ فطريّ ثابت، تمييزٌ بنيويّ دقيق في قوله تعالى ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾. فقد جاءت «الأيامى منكم» دون ضمير الملكية، لأنّ الأيّم حالةٌ إنسانية طبيعية في المجتمع لا يصنعها أحد، بينما جاءت «عبادكم وإمائكم» مقترنةً بضمير الملكية «كم» لأنّهما حالتان من صنع الإنسان لا من أصل الخلق. فالتمييز في موضع الضمير وحده يكشف أنّ هذه العلاقة نشأت ضمن تفاوتٍ اجتماعيّ أو اقتصاديّ طارئ، لا بوصفها صنفاً وجودياً قائماً بذاته — وهو ما يتّسق مع كلّ ما تقدّم من أنّ الصيغة فعلية متحركة لا اسمية ثابتة.

وعلى هذا الميزان — ميزان الإرادة والوسع لا الفعل المجرّد — يُفهم ما قرّره القرآن في باب العذاب. فحين تكون الفتاة قد دخلت العلاقة تحت ضغطٍ أو حاجةٍ أو إكراهٍ مبطّن، كانت إرادتها أضعف وخياراتها أضيق وظرفها أقسى — فخفّف الله عنها في الجزاء الأخرويّ، فقال ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾. وهذا «النصف» ليس تقسيماً رياضياً لعقوبةٍ دنيوية تُجزّأ، بل تخفيفٌ إلهيّ في الحساب لأنّ الوزر الأخلاقيّ أخفّ والمسؤولية أضيق والظرف أضغط. والقرينة الحاسمة أنّ الآية لم تقل «نصف العذاب» مطلقاً، بل قالت ﴿نِصْفَ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ — فجعلت عذاب المحصنات هو الأصل المرجعيّ الذي يُقاس عليه، ثمّ جاء «النصف» انحرافاً نسبياً عنه بحسب نقص الاختيار.

ويقابل هذا التخفيفَ في الطرف الأدنى تغليظٌ في الطرف الأعلى من السلّم الأخلاقيّ، في قوله ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾. فنساء النبيّ في أعلى درجات الإحصان اجتماعاً ومكانةً ومسؤولية قدوة، فكان الجزاء عليهنّ أعظم لأنّ المسؤولية أوسع والأثر أبعد ومقام القدوة أخطر. فالطرفان معاً — النصف والضعف — يكشفان أنّ القرآن لا يقيس الذنب بالفعل وحده، بل بمجموع الحرية والوعي والموقع الذي صدر عنه.

والحاسم في هذا كلّه أنّ القرآن نسب هذا الميزان إلى الله وحده صراحةً — ﴿وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ — فأخرجه من سلطة البشر جملةً. فهذا العذاب ليس حدّاً دنيوياً ولا عقوبةً قضائية قابلةً للتنفيذ، ولا مجالاً يُفوَّض فيه الناس بالتخفيف أو المضاعفة، بل ميزانٌ أخرويّ خالص يزن ما لا يبلغه القضاء من النية والظرف واتّساع الحرية ومقدار المسؤولية. أمّا البشر فلا يملكون إلا حدوداً دنيوية محدّدةً بنصوصٍ صريحة لضبط الفعل الظاهر — كقوله ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾، و﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾، و﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ — لا لمحاسبة الضمائر ولا لوزن النيات. وبهذا يفصل القرآن فصلاً قاطعاً بين عدالة الأرض التي تضبط الفعل بحدودها المعلومة، وعدالة السماء التي تزن النية والظرف والضمير بموازين الله وحده — فالعذاب لله وحده، وللبشر من الحدود ما نصّ عليه النصّ لا غير.

5.15.6 الخلاصة النهائية: من الامتلاك إلى الابتلاء

يتبيّن من مجمل البناء القرآني أنّ عبارة ﴿ما ملكت أيمانكم﴾ لا تؤسّس لمفهوم الملكية البشرية للإنسان، ولا تُقِرّ نظاماً قائماً على استعباد الرقاب، بل تصف واقعَ سلطانٍ بشريّ نشأ بفعل تفاوتٍ اقتصاديّ أو اجتماعيّ أو ظرفٍ قهري، ثمّ أخضعه القرآن لضوابط أخلاقية صارمة — لا ليشرعنه، بل ليحوّله من امتيازٍ متوهَّم إلى ابتلاءٍ ومسؤولية.

فاليمين في الخطاب القرآني ليست يداً حسية، بل مجال الفعل المؤثّر من قدرةٍ ونفوذٍ وسلطانٍ وعهد. وما «ملكت» هذه اليمين ليس ذاتاً إنسانية تُسلب إنسانيتها، بل علاقةٌ نتجت عن فعلٍ بشريّ داخل المجتمع — ولهذا جاءت الصيغة فعلية لا اسمية، متحركة لا ثابتة، توصيفية لا تأسيسية. ومن هنا لم يرد في القرآن مصطلح «ملك يمين» قطّ، لأنّ النصّ لا يعترف بحالةٍ وجودية ثابتة يُستباح فيها الإنسان، بل يتعامل مع علاقاتٍ بشرية متغيرة تُسأل أخلاقياً وتُحاسب.

وقد أكّد القرآن أنّ من شملهم هذا الوصف هم من النسيج الاجتماعيّ نفسه، لا طبقةً دونية ولا جنساً مغايراً، بل ﴿بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾. وإنّما دخلت العلاقة حيّز ﴿ما ملكت أيمانكم﴾ حين اختلّ ميزان القوة، فصار طرفٌ في موضع سلطان وطرفٌ في موضع ضعف. ولهذا لم يُقدَّم هذا الوضع مثالاً أعلى، بل قُرن بالتخفيف والحثّ على الإحصان وفتح أبواب التحرّر والتحذير

من الإكراه الظاهر والمبطّن — لأنّ السلطة هنا ليست حقاً بل موضع مساءلة. ويبلغ هذا المعنى ذروته في باب العذاب، حيث لا يُقاس الذنب بالفعل المجرّد بل بمجموع الحرية والقدرة والموقع، وحيث يُنسب الميزان كلّه إلى الله وحده فيُخرَج من سلطان البشر إلى محكمة العدل الإلهيّ.

وعليه، فإنّ القراءة التي حوّلت ﴿ما ملكت أيمانكم﴾ إلى رخصة استعباد أو امتيازٍ جنسيّ أو نظامٍ اجتماعيّ دائم، قراءةٌ أسقطت التاريخ على النصّ لا استخرجت المعنى من بنيته. أمّا القراءة المنضبطة بالخطاب القرآنيّ فتُظهر أنّ النصّ لم يشرعن الهيمنة، بل فضحها وقيّدها وحمّل صاحبها وزرها، وجعل من السلطان امتحاناً أخلاقياً لا حقاً مكتسباً. وهكذا ينتقل المفهوم من توصيفٍ مشوَّه في الوعي الموروث إلى شاهدٍ قرآنيّ على مركزية الحرية والمسؤولية والعدل: لا يُملَك الإنسان، بل يُمتحَن من يملك عليه سلطاناً — فمن فهم اليمين سلطاناً وعهداً فهم المسؤولية، ومن جعلها ملكاً فقد أضاع جوهر الخطاب القرآنيّ كلّه.

خاتمة الباب الخامس

بَلَغَ البابُ غايتَه التي انطَلَقَ إليها: أَن تَستَبين المنظومةُ التشريعيةُ والاجتماعيةُ التي يَنتَظِم بها اجتماعُ الناس، استقراءً من النصّ لا إسقاطاً عَليه. وقد تَكَشَّفَ ـ في مَجموع فُصوله ـ أَن التشريعَ القرآنيَّ ليس قوائمَ أحكامٍ جامدة، ولا عقوباتٍ تُنزَل بالأفراد، بَل منظومةٌ متماسكةٌ تَصون الفَردَ والمجتمعَ معاً، تَدور كلُّها على تمييز مَقامَي الله والرَّبّ: ما كان كلياً ثابتاً نُسِبَ إلى الله، وما كان تدبيراً مُراعياً للحال نُسِبَ إلى الرَّبّ.

فالإيمانُ ـ في حَصاد الفصول الأُولى ـ مَسارُ ارتقاءٍ واعٍ يَنتَهي إلى طمأنينة، والإسلامُ موقفٌ جازمٌ بالاستسلام للحَقّ، يُقابِلهما الإجرامُ قَطعاً للصِلة والإشراكُ فقداناً للأمن الفَردي والمجتمعي. وتَبَيَّنَ أَن مَقامات التبليغ ثلاثةٌ مُتَمايزة ـ النبيُّ والرسولُ والمبعوث ـ بها تَنفَصِل السنّةُ الرسالية الخالدة عن الظَّرفي المرحلي، وأَن العبادَ أصحابُ مشيئةٍ ووعيٍ خِلافَ العبيد المُسَيَّرين، وأَن الطاعةَ تَنتَظِم في خَمس صِيَغٍ بنيوية تَبني المجتمعَ المَدَني الجامع.

وامتَدَّ النظرُ إلى التطبيقات التي تَصون النسيجَ الاجتماعي: فالحدودُ في السرقة والزنا تَدبيرٌ رادعٌ يَدرَأ الإفسادَ لا انتقامٌ من الأفراد، والقضاءُ والقدرُ يَكشفان الإنسانَ خليفةً تُنتِج معرفتُه قضاءَه ويُنتِج قضاؤه قَدَرَه، لا مقهوراً مَسلوبَ الإرادة، والوصيةُ أصلٌ مُحكَمٌ في نَقل الثروة لا منسوخٌ بالفرائض. ثُمَّ تَبَيَّنَ أَن الشعائرَ الكُبرى مَشاريعُ ارتقاءٍ لا طقوسٌ صامتة: الصلوةُ صِلةٌ دائمةٌ ومجالسُ وعيٍ وشورى، والزكاةُ حالُ نماءٍ مُلازمةٌ للتزكية بالمعرفة، والحجُّ مسيرةٌ واحدةٌ من إبراهيمَ إلى عرفات، والصيامُ موسمُ فُرقانٍ كونيٍّ أياماً معدوداتٍ لا طقساً مُفرَغاً.

وخُتِمَ البابُ بحَسم التباسَين: فالنسخُ ليس إبطالاً لآيٍ داخل القرآن المكتمل الذي «لا ريب فيه»، بَل تَجَلّي الثابت الإلهي عَبر الرسالات المتعاقبة؛ و«ما ملكت أيمانكم» ليست رخصةَ استعبادٍ ولا امتيازاً، بَل علاقةُ سلطانٍ مُتَغَيّرةٌ دَخَلَت حيزَ المساءلة حين اختَلَّ ميزانُ القوة، قُرِنَت بالتخفيف وفتح أبواب التحرُّر، ونُسِبَ ميزانُها كلُّه إلى الله وحده. فلم يُشَرعِن النصُّ الهيمنةَ، بَل فَضَحَها وقَيَّدها وحَمَّلَ صاحبَها وِزرَها.

وبهذا يَتِمّ تصوُّرُ المنظومة التشريعية والاجتماعية قائمةً على تمييز مَقامَي الله والرَّبّ، صائنةً للأمن والعَدل، مُحَرَّرةً من إسقاطات التراث على النصّ. وإذا كان الباب الرابع قد أَسَّسَ فِعلَ الفَرد وقِيَمه، فقد أَسَّسَ هذا البابُ ما يَنتَظِم به اجتماعُ الأفراد وتشريعُ عَلاقاتهم. وما استَقَرَّ هنا يُمَهّد لما يَلي من أَبوابٍ تَتَناوَل مَدارات أوسعَ في منظومة الوجود، قائماً على هذا الأَساس الذي تَحَرَّرَ من النصّ، لا من سِواه.

الباب السادس

المصير الإنسانيّ

بين يدي الباب السادس

من أين جاء الإنسان وإلى أين يصير؟ سؤالٌ أقدمُ من كلّ فلسفةٍ وأعمقُ من كلّ علم، طاف به الفكر البشريّ دهراً دون أن يظفر بجوابٍ متماسكٍ لا تنقضه أوّله آخرَه. وهذا الباب يتتبّع جواب القرآن عنه، لا بوصف الموت والبعث حدثين غيبيين يُصدَّق بهما تعبّداً، بل بوصفهما مرحلتين في معادلةٍ وجوديةٍ محكمةٍ تنسجم مع المنهج الذي قام عليه الكتاب كلّه؛ القرآن يفسّر نفسه من داخله، لا مترادف فيه، وكلّ لفظٍ في موضعه الدقيق.

ولا تبدأ هذه المعادلة بالميلاد ولا تنتهي بالموت، بل تمتدّ من حالٍ سابقةٍ على الوجود الدنيويّ إلى ما بعد فناء الكون ذاته؛ فتعرض النفس في أطوارها من المستقرّ إلى المستودَع إلى البعث، ثم تنكشف مراتب الناس في المصير الأخير. وكلّ مرحلةٍ في هذا المسار تتّكئ على ما تأسّس في الأبواب السابقة؛ من التمييز بين الله والرب، إلى مفهوم الزمكان وتبدّله، إلى طبيعة الإنزال، إلى حدود المعرفة الإنسانية. فالباب السادس ثمرةٌ تتجمّع فيها خيوط المنظومة كلّها، إذ يعود بالإنسان إلى مصيره بعد أن عرّفه الكتابُ أصلَه ومكلَّفَه ومداه.

ويقتضي هذا المسار أن يُنظر في مسألتين طال فيهما الخلاف ولم يُفصَل فيهما بالنصّ وحده: ما يقع بين انقضاء المستقرّ وقيام الساعة، وما يُلتمس من شفاعةٍ عند من يُظنّ أنّ بيده مفتاح المآل. وموضع النظر فيهما ليس استئنافاً على المسار، بل لازمٌ يقتضيه؛ فمن تبيّن له أنّ النفس تخرج من الزمن إلى حفظ الله، وأنّ الجزاء فرعُ الحساب والحساب بعد الإياب، لزمه أن يعلم أين يقع العذاب وأين تقع الشفاعة من هذا الترتيب.

ينتظم الباب في ثلاثة فصول؛ يرسم أوّلها المسار الكامل للنفس من المستقرّ إلى الخلود، وفيه تحرير طور ما بين التوفّي والبعث؛ ويكشف ثانيها مراتب الناس يوم الحساب من يقف منهم على الميزان ومن لا يقف؛ ويحرّر ثالثها مسألة الشفاعة وموضعها من هذا الميزان.

6.1 — المسار الكامل للنفس: من المستقرّ إلى الخلود

6.1.1 — النفس في الوجود الدنيوي

أوّل ما يَزِلّ فيه القارئ حين يتناول مسألة الإنسان أن يَحسب الجسمَ هو الإنسان، وأن النفس إضافة روحانية طارئة عليه؛ والقرآن يقلب هذا التصوّر من جذره. يقول الله تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الزمر: 6]. والترتيب في الآية صريح لا لبس فيه؛ النفس أوّلاً والجسم زوجٌ لها، لا العكس. فالنفس هي الأصل في الكائن الإنساني، الوعاء الفكريّ المعنويّ الذي يحمل التكليف والحساب والهوية الحقيقية؛ والجسم بما فيه من جسامة وحيوية وقدرة على التفاعل زوجها المادّيّ المخلوق من خواصّ الأرض، يُمكّنها من الدخول في الحيّز الزمكانيّ والتفاعل معه. وهذا متّسق مع ما تأسّس في فصل النفس (3.1.2) من أن النفس جوهر معنويّ لا مادّيّ، وما تبيّن في فصل الإنس والجنّ (3.2) من أن المراحل التكوينية صفاتٌ وظائفية لا أطواراً مادّية متعاقبة.

ويُميّز القرآن بدقّةٍ بين ثلاثة ألفاظٍ يُساء استعمالها كثيراً فتُحسب مترادفة وليست كذلك. فالجسم هو الكيان الحيّ ذو الجسامة والحيوية والتفاعل، وهو زوج النفس في الحياة الدنيا. والجسد هو المادّيّ بلا نفس، أي الميت أو ما لا حياة فيه، ومن ثَمّ وَصف الله العجل بقوله ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ﴾ لأنه شكلٌ بلا روح. والبدن هو المظهر الخارجيّ وحده دون إشارة

إلى الحيوية أو الحياة الداخلية. ولهذا التمييز أثره فيما يلي، إذ نلتزم في هذا الفصل لفظ الجسم لا الجسد متى تحدّثنا عن الإنسان الحيّ، لأن الجسد في القرآن هو المادّيّ المنفصل عن النفس.

ومن دقّة القرآن أن لفظ ﴿نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ لا يُراد به أن البشر جميعاً صدروا عن نفسٍ واحدةٍ عدداً، بل وحدة المبدأ والخواصّ؛ فكلّ النفوس البشرية من طبيعةٍ واحدةٍ ومبدأٍ واحدٍ وخواصّ واحدة، وهذا ما يجعل التكليف والحساب عادلاً على الجميع، إذ يُحاسَب الكلّ بميزانٍ واحدٍ لأنهم من معدنٍ واحد.

6.1.2 — الموت السابق: ما قبل المستقرّ

يقول الله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: 28]. والتسلسل في الآية محكمٌ لا اضطراب فيه؛ موتٌ سابقٌ، ثم حياةٌ دنيويةٌ، ثم موتُ توفٍّ إلى الله، ثم حياةُ بعثٍ ورجوعٍ للحساب، ثم الرجوع إليه. وهو يُثبت صراحةً أن الإنسان مرّ بحالة موتٍ قبل حياته الدنيوية، إذ بدأ التعداد بالموت لا بالحياة. ويعضد هذا قول أهل النار يوم الحساب: ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾ [غافر: 11]؛ موتتان وحياتان، ومفتاح فهمهما في طبيعة النفس كما تأسّست في فصل الروح والنفس (3.1.2).

فالنفس لم تأتِ من عدمٍ مطلق، بل هي كلمة الله يُلقيها في الوجود متى شاء؛ وقبل أن تلتحم بزوجها الجسم كانت في حالةٍ لا تفاعلية، لا زمنية ولا مكانية، خارج الحيّز الزمكانيّ التفاعليّ، وهذا هو الموت السابق. فالموت في القرآن ليس عدماً بل هو الحال خارج الحيّز التفاعليّ الزمنيّ المكانيّ؛ وما قبل الوجود الدنيويّ كانت النفس فيه بلا تفاعلٍ ولا زمنٍ ولا مكان، وهذا بعينه معنى الموت. ثم جاءت الحياة الدنيوية حين التحمت النفس بزوجها الجسم ودخلت الحيّز الزمكانيّ، فصارت قادرة على التفاعل والإدراك والتكليف والعمل.

وبهذا تنحلّ الموتتان والحياتان في غافر دون التواءٍ ولا تكلّف؛ فالموتة الأولى هي هذا الموت السابق على الوجود الدنيويّ، والحياة الأولى هي الحياة الدنيا، ثم الموتة الثانية حين تُتوفّى النفس، ثم الحياة الثانية حين تُبعث. وهو تطابقٌ تامٌّ مع تسلسل البقرة الذي بدأ بالموت، فالموتتان فيهما واحدة، والحياتان واحدة، لا تعارض بينهما.

6.1.3 — المستقرّ: الفترة الزمكانية المسمّاة

يقول الله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [هود: 6]، ويقول سبحانه: ﴿قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [الأعراف: 24]. والمستقرّ ليس مكاناً جغرافياً فحسب، بل فترةٌ زمنيةٌ مسمّاةٌ في مكانٍ محدّد هو الأرض؛ فالإنسان حين يُخلق مادّياً يكون مستقرّه الأرض، يعيش فيها حيناً مسمّى عند الله، يتفاعل ويُكلَّف ويعمل، إلى أن ينقضي ذلك الحين.

وقوله تعالى ﴿كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ لا يعني أن مستقرّ كلّ دابّةٍ مرقومٌ في سجلٍّ خارجيّ، بل أن رزقها ومستقرّها ومستودعها كلّها جاريةٌ ضمن الآلية السننية التكوينية للوجود؛ فالكتاب المبين هو منظومة الأسباب والقوانين التي يجري بها الوجود، كما تأسّس في موضعه. فمستقرّ الدابّة وحينها المسمّى ليسا اعتباطاً، بل محكومان بسننٍ مطّردةٍ مدرجةٍ في بنية الوجود، تُستقرأ كوناً ووجوداً. وهذا متّسق مع التمييز الرسميّ بين «كتاب» بالألف المثبتة، وهو الأسباب والقوانين السننية، و«كتب» التشريعية (3.3.2)؛ فالآية هنا في سياق الجريان الكونيّ السننيّ لا في سياق التسجيل، إذ التسجيل والنسخ شأن الإمام المبين لا الكتاب المبين.

6.1.4 — موت التوفّي إلى الله: انقضاء المستقرّ

يقول الله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الزمر: 42]. ودقّة الآية تكشف حقيقتين جوهريتين. أولاهما أن المتوفّي هو الله لا الرب، وهذا تمييزٌ محكمٌ يسير على ما تأسّس في فصل الله والرب (1.4) وعلى قاعدة الاتجاهات البنيوية؛ فاستيفاء النفس عند الموت فعلٌ صاعدٌ يُخرجها من الحيّز الزمكانيّ إلى ما هو خارجه، وما يتجاوز نسيج الوجود لا يُنسب إلا إلى الله ذاته، لا إلى مقام الربوبية الذي يدبّر

داخل الوجود. فحين تُتوفّى النفس تخرج من المجال الربوبيّ كلّياً إلى حفظ الله المطلق خارج الزمكان؛ توفٍّ إلى الله لا مجرّد موتٍ بيولوجيّ.

وثانيتهما أن الآية تجمع الموت والنوم في معيارٍ واحد، فكلاهما خروجٌ من الحيّز الزمكانيّ التفاعليّ؛ غير أن موت التوفّي خروجٌ كاملٌ نهائيّ، والنوم خروجٌ مؤقّتٌ يُرسِل الله فيه النفس إلى أجلٍ مسمّى. والآية بذلك تجمع الاتجاهين في نسقٍ واحد على ما تقتضيه قاعدة الاتجاهات البنيوية؛ فالتوفّي صاعدٌ يُخرج النفس من النسيج إلى الله، والإرسال هابطٌ يردّها إلى الحيّز الزمكانيّ بإذن الرب، وكلاهما منسوبٌ إلى الله في الآية لأن مبدأ الفعلين عنده، ثم يجري الإرسال داخل النسيج بتدبيرٍ ربوبيّ. وحين تُستوفى النفس استيفاءً نهائياً يبقى الجسم وحده دفينَ الأرض يتحلّل إلى ما كان عليه، لأنه من خواصّ الأرض وإليها يعود.

والنفس هي الأصل في التكليف والحساب؛ يقول الله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا﴾ [البقرة: 48]، ويقول سبحانه: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: 281]. فالحساب فرديّ لا جماعيّ، والتوفية للنفس لا للجسم، ممّا يُثبت أن النفس هي المكلَّفة المحاسَبة، وهي الأصل في الكيان الإنسانيّ.

6.1.5 — المستودَع: الإيداع في علم الله خارج الزمكان

يقول الله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [هود: 6]. والمستودَع ليس مكاناً مادّياً، بل حالةٌ إيداعيةٌ خارج الحيّز الزمكانيّ كلّياً؛ فبعد أن يستوفي الله النفس تدخل في حالةٍ لا تفاعلية، لا زمنية ولا مكانية، تشبه الموت السابق الذي كانت فيه قبل المستقرّ، غير أنها الآن محمّلةٌ بما اكتسبته في مستقرّها من عملٍ وتكليفٍ ووعي. وليس المستودَع انعداماً للنفس، فالله يعلم مستودَعها ويحفظها، وهي مودَعةٌ في علمه لا في مكانٍ مادّيّ؛ والإيداع المؤقّت يُشير بطبيعته إلى استردادٍ قادمٍ هو البعث.

وما سمّاه الله برزخاً في قوله ﴿وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: 100] هو التعبير القرآنيّ الآخر عن هذه الحالة الإيداعية ذاتها؛ الحاجز الفاصل بين مرحلة المستقرّ ومرحلة البعث. وفي قوله ﴿مِن وَرَائِهِم﴾ دلالةٌ دقيقة، فالبرزخ وراء النفس لا أمامها، أي أنها في مستودَعها لا تنظر إليه ولا تشعر به ولا تُدرك امتداده؛ وهذا يوافق تماماً مفهوم الزمن صفر، إذ ما لا يُدرَك زمنُه لا يُحسّ بوجوده.

6.1.6 — الزمن صفر: قيامة النفس الفردية

والنفس حين تخرج من الزمكان تخرج من الزمن نهائياً، فلا تشعر بمرور وقتٍ في مستودَعها عند الله. يقول الله تعالى: ﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ﴾ [القيامة: 26-30]. والمساق حالٌ تلازم النفس في انتقالاتها كلّها، لأنها لا تعي وجهتها بنفسها فتُساق؛ تُساق حين التوفّي إلى مستودَعها عند الله، ثم تُساق إلى يوم البعث، ثم تُساق إلى مستقرّها الأبديّ من جنةٍ أو نار. وليس في لفظ المساق ما يُثبت سائقاً مشخَّصاً يقابل المتوفّي، فقد يجري السَّوق بسننٍ مختصّةٍ بهذا الأمر؛ فالتوفّي إلى الله صاعدٌ يُخرج النفس من النسيج، والمساق انقيادها في مراحلها لأنها فقدت إدراك وجهتها. ولأنها خرجت من الزمكان لا تعود تُدرك الزمن أصلاً، فيكون ما بين لحظة موتها ولحظة بعثها في وعيها كطرفة العين، لا فاصل ولا انتظار.

ويعضد هذا قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ﴾ [الروم: 55]؛ فالمجرمون يُقسمون أنهم ما لبثوا غير ساعة، لأن الزمن في المستودَع كان صفراً في وعيهم. فالنفس في مستودَعها لا تنعدم بل تُودَع، وزمن الإيداع في وعيها لا شيء.

6.1.7 — السائق الشهيد: كيانٌ واحد لا اثنان

يقول الله تعالى: ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَٰلِكَ مَا كُنتَ مِنْهُ تَحِيدُ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ ذَٰلِكَ يَوْمُ الْوَعِيدِ وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾ [ق: 19-21]. والدقّة اللغوية بالغة؛ فلو كان السائق والشهيد كيانين منفصلين لقال ﴿معها سائقٌ ومعها شهيد﴾،

فيكرّر الظرف لكلٍّ منهما، لكنه قال ﴿مَّعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾، فالواو عطف صفتين على موصوفٍ واحد، أمرٌ واحدٌ جامعٌ بين الوظيفتين معاً؛ يقود النفس في مسارها الجديد، وهو في الوقت ذاته حافظٌ لكلّ ما عاشته في مستقرّها، فيجمع قيادة المسار والشهادة على ما مضى. والنفس حين تخرج من الزمكان لا تعي وجهتها، فكان لزاماً أن يصحبها ما يسوقها ويحفظ أثرها.

وليس في النصّ ما يُلزم بأن هذا السائق الشهيد كائنٌ مشخَّص؛ فقد يكون سنّةً مختصّةً بسَوق النفس وحفظ أثرها، على ما تبيّن في المساق (6.1.6). وعليه يُفهم قوله تعالى ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ [السجدة: 11]؛ فملك الموت الموكَّل سنّةٌ منفّذةٌ لخروج النفس من حيّزها الزمكانيّ، لا كائنٌ يتولّى القبض، ولا إشارةٌ إلى مكانٍ عند الله. ودلالة ﴿ثُمَّ﴾ هنا فيصلٌ، فهي تفيد التراخي لا التتابع المتّصل؛ إذ يجري التوفّي خروجاً من الزمكان في الدنيا، ثم يفصل بينه وبين الرجوع إلى الرب مكوثٌ في مستودَع الله، ثم يكون البعث بعد هذا الفاصل. فلحظة التوفّي غير لحظة المجيء يوم البعث، وكلاهما خروجٌ ودخولٌ يجريان بسننٍ منفّذةٍ داخل النسيج، والتوفّي في أصله منسوبٌ إلى الله لأنه خروجٌ من الزمن والمكان، والله مطلقٌ لا يحدّه زمنٌ ولا مكان.

6.1.8 — أنباء عالم الأمر وتوقيت الساعة

قبل الخوض في أحداث الساعة ومآلاتها، لا بدّ من تأسيسٍ معرفيّ يُحدّد طبيعة ما نتحدّث عنه؛ فأحداث الساعة والقيامة والحساب والجنة والنار ليست أخباراً من الغيب بالمعنى الدقيق، بل أنباءٌ من عالم الأمر في علم الله. والتمييز هنا جوهريّ؛ فالغيب في القرآن ما تحقّق وجوداً ماضياً أو حاضراً لكنه محجوبٌ عن الإدراك البشريّ، أي مُدرَجٌ في الوجود المتحقّق وإن لم يُدرَك. أما أحداث الساعة ومآلاتها فهي في عالم الأمر في علم الله، لم تتحقّق بعد في الوجود المادّيّ ولم تُدرَج فيه، فلا تُتتبّع كونياً ولا تُرصَد مادّياً لأنها لم تقع؛ وهي واجبة التحقّق متى قال الله لها كن، فتصير عند تحقّقها خبراً واقعاً لا نبأً منتظَراً. يقول الله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ [إبراهيم: 48]؛ فحين يتبدّل الوجود تتحقّق هذه الأنباء وجوداً مادّياً وتصير خبراً واقعاً في الوجود الجديد. وهذا متّسق مع قاعدة آيات الغيب التي تأسّست في موضعها؛ ما كان مُدرَجاً قابلاً للتتبّع يُنسب علمه إلى الرب، وما يتجاوز النسيج محجوبٌ مطلقاً.

وفي هذا التأسيس يتبيّن وجهٌ من عدل الله ومساواته بين الخلق؛ فأوّل مكلَّفٍ يتوفّاه الله وآخرُ مكلَّفٍ يتوفّاه كلاهما يخرج من الزمن والمكان إلى حالة الزمن صفر، فلا يطول انتظارُ متقدّمٍ ولا يقصر انتظارُ متأخّر، بل يقفون جميعاً عند تبدّل الأرض والسماوات في ميزانٍ واحد، يُبعثون معاً إلى الحياة الجديدة فيُحاسبون على قدمٍ واحدة. وبذلك لا يكون لتقدّم الموت أو تأخّره أثرٌ في الميزان، إذ الكلّ خرج من الزمكان والكلّ يعود إليه في الوقت ذاته بمقياس الوجود الجديد.

ويزيد هذا المعنى انكشافاً أن البشر في الدنيا متتابعون لا مجتمعون؛ أمّةٌ تذهب وأمّةٌ تأتي، تتناقل الأخبار بعد موت أوّلهم، فلا يلتقي الجدّ بحفيده العاشر ولا بجدّه العاشر في زمنٍ دنيويّ واحد. فإذا خرجوا جميعاً من الزمكان إلى الزمن صفر، اجتمع المتفرّقون في الأجيال كلّهم في لحظة البعث الواحدة، يوم الجمع. ولذلك يقول الله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾ [المؤمنون: 101]؛ فانقطاع الأنساب يوم النفخ شاهدٌ على أن ما كان يفرّق الأجيال في الزمن من نسبٍ وتتابعٍ وتقدّمِ جيلٍ على جيلٍ يسقط في الجمع، إذ يقف الكلّ في صفٍّ واحدٍ لا يُقدَّم فيه متقدّمٌ ولا يُؤخَّر متأخّر.

أما توقيت الساعة فأمرُه مختلف؛ يقول الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي﴾ [الأعراف: 187]. جاءت بالرب لا بالله، وهذا تمييزٌ محكم؛ فتوقيت الساعة مُدرَجٌ في النظام الكونيّ الربوبيّ، له مؤشّراتٌ كونيةٌ يمكن تتبّعها لمن أوتي العلم الكافي. وقوله ﴿ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: 187] يُثبت أن للساعة ثقلاً كونياً مادّياً مُدرَجاً في بنية الوجود، يمكن لعلم الكونيات رصد مؤشّراته وتتبّع آثاره؛ وقد بدأ العلم الحديث يتحقّق فعلاً من أن للكون نهايةً، وإن عجز عن تحديد توقيتها الدقيق. ويقول الله تعالى: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: 15]. وفي ﴿أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾ إيحاءٌ بالغ الدلالة؛ فلم يُخفِها رب العالمين كلّياً ولم يكشفها كلّياً، بل أبقى مؤشّراتها الكونية قابلةً للتتبّع لمن بلغ في علم الكونيات مبلغاً عميقاً، وأخفى توقيتها الدقيق ليبقى الإنسان في تكليفٍ واستعدادٍ لا في غفلةٍ وتسويف. فالغاية من إخفاء التوقيت ليست التعجيز بل الإبقاء على دافع العمل، إذ لو عُلم التوقيت بدقّةٍ لانهارت دوافع التكليف.

أما آليات الساعة ومآلاتها من جنةٍ ونارٍ وحسابٍ وبعثٍ فأمرُها مختلف؛ تنسب لله لعدم حضور كوني لها يقول الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ اللَّهِ﴾ [الأعراف: 187]، ويقول سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ [لقمان: 34]. جاء بالله لا بالرب، لأن آليات الساعة ومآلاتها ليست مُدرَجةً في النظام الكونيّ الربوبيّ الحالي، فلا تُتتبّع كونياً ولا يُتنبّأ بها بالرصد والاجتهاد العلميّ؛ علمُها عند الله في عالم الأمر لا في الوجود المتحقّق. ومن ثَمّ فمن أراد معرفة توقيت الساعة فطريقه العلم الكونيّ لا التكهن أو رواية من علم الدين؛ يقول الله تعالى: ﴿لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ﴾ [الأعراف: 187]، أي أن التجلية الدقيقة للتوقيت لرب العالمين وحده ضمن الوجود، لكن تتبّع مؤشّراتها الكونية حقٌّ للعلم وواجبٌ على المتبحّرين في علم الكونيات لا على علماء الدين.

6.1.9 — طَورُ العذاب ومحلّه: لا جزاء في المستودَع

ينشأ عن تقرير المستودَع سؤالٌ لا يصحّ تجاوزه في مسار النفس، إذ شاع في الأدبيات الموروثة أنّ الجزاء يبتدئ ساعةَ يُوارى الجسم في الأرض، فيُعذَّب المرء أو يُنعَّم قبل أن تقوم الساعة وقبل أن يُنصَب ميزان. وموضع الفصل في هذه المسألة لا يُستأنَف استئنافاً، بل يلزم ممّا تقرّر قبله لزوماً؛ فالجسم تحلّل في التربة إلى ما كان عليه، والنفس خرجت من الحيّز الزمكانيّ إلى حفظ الله، وزمنها في وعيها صفر، والنار لم تُدرَج بعدُ في الوجود المتحقّق بل هي في عالم الأمر واجبةُ التحقّق متى قال لها كن. فالقول بعذابٍ في هذا الطور يقتضي معذَّباً بلا جسم، ومدّةً بلا زمن، وناراً لم تُخلق، وجزاءً قبل حساب؛ وهذه أربعةُ لوازمَ يتناقض كلٌّ منها مع أصلٍ من أصول المسار.

ويُصرّح النصّ بترتيب الأطوار تصريحاً يقطع المسافة على التأويل؛ يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾ [الغاشية: 25-26]. فجاء الإياب أوّلاً، ثمّ عُطف عليه الحساب بـ﴿ثُمَّ﴾ الدالّة على التراخي لا على الاتّصال، ثمّ يترتّب الجزاء على الحساب ترتُّبَ المسبَّب على سببه. فالسلسلة إيابٌ فحسابٌ فجزاء، ولا موضع فيها لجزاءٍ يسبق الحساب، إذ يستحيل أن يكون العذاب جزاءً على ما لم يُوزَن بعد.

ويشهد المبعوثون أنفسهم بذلك في أوّل لحظةٍ يستأنفون فيها الوعي؛ يقول الله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ * قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا هَٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ﴾ [يس: 51-52]. والمرقد من الرقاد، وهو لفظٌ لا يحتمل معنى التعذيب بحال؛ ولو كان القائلون قد قضوا ما بين موتهم وبعثهم في عذاب، لما وصفوا ما خرجوا منه بأنّه مرقد، ولما استفهموا عن الباعث استفهامَ من فُوجِئ. والقائلون هم المنكرون بأعيانهم، وهم أوّلُ من يُفترَض فيهم أن يذوقوا ذلك العذاب لو كان؛ فشهادتُهم على أنفسهم أقوى ما يُحتجّ به في الباب. وهو موافقٌ لما تقرّر في الزمن صفر (6.1.6) من قسَمهم أنّهم ما لبثوا غير ساعة.

ولا يقف الأمر عند شهادةٍ واحدة، بل يطّرد في النصّ اطّراداً لا يتخلّف. يقول الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ﴾ [الروم: 55]، ويقول سبحانه: ﴿قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ * قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَاسْأَلِ الْعَادِّينَ﴾ [المؤمنون: 112-113]، ويقول تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا﴾ [النازعات: 46]. والقائلون في هذه المواضع كلّها هم المجرمون والمنكرون، وهم أولى الخلق بإحساس المدّة لو كانت مدّةٌ تُحسّ، وأشدّهم استطالةً لها لو كان فيها ما يُستطال به؛ فإجماعُهم على نفي اللبث نفيٌ لما يملؤه من عذابٍ أو نعيم، إذ المعذَّب أحدُ الناس شعوراً بالزمن وأعجزُهم عن إنكار امتداده.

ويعضد ذلك اطّرادٌ آخر في صياغة الخطاب نفسه؛ فمواضع البعث والحساب في القرآن جارية على لفظ اليوم لا تعدل عنه، من يوم القيامة ويوم البعث ويوم تقوم الساعة ويومئذٍ، ولم يُعدَل في شيءٍ منها إلى ما يفيد تراخي المدّة أو امتدادها بين الطورين. واليوم في وضعه وحدةٌ مستأنفةٌ تعقب يوماً انقضى، فجاءت الصياغة على مقياس من يُخاطَب لا على مقياس الوجود؛ إذ المخاطَب نفسٌ تخرج من الزمن فلا تعي بين توفّيها وبعثها فاصلاً، كالنائم يُغمض عينيه في آخر يومه فيفتحهما في يومٍ آخر ولم يمرّ عليه في وعيه شيء.

ويجب هنا ضبطُ حدّين لا يُخلَط بينهما. فانتفاء المدّة إنّما هو في مُدرَك النفس المستودَعة وفي نظم الخطاب الموجَّه إليها، لا في بنية الوجود؛ إذ الفاصل ثابتٌ بمقياس الكون القديم، تمضي فيه القرون بعد هلاك الهالكين، وعليه انبنى وصف البرزخ بأنّه ﴿مِن وَرَائِهِم﴾ (6.1.5)، وانبنى اجتماعُ الأجيال المتفرّقة في لحظة البعث الواحدة (6.1.8)، ولا اجتماع لمن لم يفترقوا. فالجمع بين المقياسين هو تمام المسألة: فاصلٌ في الوجود لا تُحسّ مدّته، ومباشرةٌ في الوعي لا يعقبها إلّا البعث.

6.1.9.1 ــــ عرضُ آل فرعون: نذارةٌ في الحياة لا عذابٌ في البرزخ

يُحتجّ على وقوع العذاب قبل الساعة بشاهدٍ واحدٍ يُتلى منفرداً عن سياقه فيبدو قاطعاً؛ يقول الله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: 46]. ووجه الاحتجاج أنّ لآل فرعون عرضاً على النار في طورٍ يتقدّم قيام الساعة، فلا يكون ذلك الطور ــــ عند من ذهب إليه ــــ إلّا ما بين هلاكهم وبعثهم. غير أنّ الآية ليست مبتدأ كلامٍ، وإنّما هي تمامُ ما قبلها وبيانٌ له، والفصلُ بينها وبين سابقتها هو الذي أنشأ الإشكال كلّه.

يقول الله تعالى: ﴿فَوَقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتِ مَا مَكَرُوا وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ﴾ [غافر: 45]. والسياق في رجلٍ مؤمنٍ من آل فرعون كتم إيمانه ثمّ صدع بالنذير، فمكروا به فوقاه الله ما مكروا، وارتدّ مكرهم عليهم. والحيق في القرآن لا يجري إلّا على هذا المعنى؛ يقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ [فاطر: 43]، ويقول سبحانه: ﴿فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ [الأنعام: 10]. فالحيق إحاطةُ المرء بما صنعت يداه، لا عقوبةٌ مستأنفةٌ تنزل عليه من خارج فعله. ولفظُه ماضٍ واقعٌ بهم في حياتهم، إذ الوقاية التي وُقِيَها المؤمن إنّما كانت من مكرهم وهم أحياء، وارتدادُ ذلك المكر عليهم في الطور ذاته.

فإذا تقرّر هذا، ظهر أنّ ﴿النَّارُ﴾ مرفوعةٌ بياناً لسوء العذاب الذي حاق بهم، لا استئنافَ خبرٍ عن طورٍ آخر. والعرض في اللغة إظهارُ الشيء وتقديمُه ليُنظَر فيه، لا إحراقٌ ولا إذاقة؛ ولو أُريدت المباشرة لجاء من ألفاظ الصَّلْيِ والذوق ما جاء في مواضعه من القرآن حيث أُريد. وإنّما كانت النار تُعرَض عليهم في حياتهم نذارةً تُريهم عاقبة مسلكهم؛ فالنذر تُقيم لهم الدلالة على أنّ ما هم سائرون فيه من الاستكبار والعلوّ منتهاه النار، فتُعرَض عليهم العاقبةُ من جهة سببها لا بوصفها حكماً مبرَماً. ولو كان المآل مفروغاً منه لبطلت النذارة من أصلها، إذ لا يُنذَر من لا سبيل إلى رجوعه.

ويشهد لهذا ما جاء في السورة نفسها قبل الآية بخمس آيات، على لسان الرجل الناذر؛ يقول الله تعالى: ﴿وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ﴾ [غافر: 41]. فالنار مذكورةٌ في سياق القصّة بوصفها ما يدعونه إليه بمسلكهم وهم أحياء، لا داراً أُدخلوها. فالعرض في الآية اللاحقة امتدادٌ لهذا المعنى المتّصل في السياق، لا انتقالٌ إلى طورٍ لم يُذكر ولم يُشَر إليه.

وفي التقييد بـ﴿غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ ما يُتمّ معنى الحيق؛ إذ لو أُطلق العرض لاحتمل واقعةً منقضية، ولا إحاطة في الواقعة الواحدة. فلمّا قُيّد بطرفي النهار أفاد أنّ النذارة كانت ملازمةً لأيّامهم، آخذةً عليهم مبتدأ يومهم ومنتهاه، ومن أُخذ عليه طرفا نهاره فقد أُحيط به. وقد تعدّدت عليهم جهاتُ النذير حتّى لم يخلُ لهم وقت؛ موسى وأخوه من خارجهم بالآيات التسع، ورجلٌ مؤمنٌ من آلهم أنفسِهم من داخل بيتهم. فأمّا تخصيص الغدوّ والعشيّ دون سواهما من أوقات النهار، وتوزيعُ ذلك على جهةٍ دون جهة، فمسألةٌ تبقى مفتوحةً للتأمّل لا يقوم فيها ترجيحٌ إلّا باستقراءٍ مستقلٍّ للتركيب في مواضعه؛ وليس ما تقرّر هنا موقوفاً عليه، إذ مدار الحلّ على ﴿حَاقَ﴾ وسياقِها لا على تحديد وجه الظرف.

ثمّ عُطف على ذلك ما يقع في طورٍ آخر بلفظٍ آخر: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾. وفي النظم قرينةٌ ثانيةٌ تنضمّ إلى قرينة السياق؛ فاليوم لا يُعطف إلّا على ما هو من جنسه في التعداد، فإذا جاء ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ﴾ معطوفاً على ما تقدّم، تعيّن أن يكون المعطوف عليه يوماً سابقاً هو يوم حياتهم الذي كانت النذارة تُعرَض عليهم فيه غدوّاً وعشيّاً. فتنتظم الآية على طورين اثنين متعاقبين، وتجري على ما اطّرد في الخطاب (6.1.9) من تقديم البعث بوصفه اليوم الذي يعقب يوم الحياة بلا مُدرَكٍ بينهما. والفرق بين أن يُعرَض المرء على الشيء وأن يُدخَل فيه فرقُ ما بين الإنذار بالعاقبة ووقوعِها؛ ولو كان الأوّل إحراقاً واقعاً لما احتاج الثاني أن يُقيَّد بيوم تقوم الساعة تقييداً يُخرجه ممّا قبله. وشدّةُ العذاب في هذا الطور على قدر ما

خُصّوا به من النذارة وانقطاع العذر؛ فقد أُقيمت عليهم الحجّة بما لم تُقَم بمثله على غيرهم، من رسولين ومن تسع آياتٍ بيّنات ومن ناذرٍ من أهل بيتهم، فلمّا استكبروا مع ذلك كلّه لم يبقَ لهم متعلَّقٌ من عذر، فناسب استكبارَهم الأشدَّ أن ينالوا العذاب الأشدّ.

وبهذا لا تكون الآية شبهةً تُدفَع، بل شاهداً يُحتجّ به؛ فقد قسمت أمر آل فرعون قسمين وسمّت طورَ كلٍّ منهما، فجعلت الأوّل في حياتهم نذارةً وإحاطة، والثاني يوم تقوم الساعة عذاباً وإدخالاً، ولم تذكر بينهما طوراً ثالثاً ولا أشارت إليه. ولو كان بين الطورين عذابٌ في المستودَع لكان هذا الموضعُ أولى المواضع بذكره، إذ سِيق الكلام في أعتى من ذُكر في القرآن وأحقّهم بالتعجيل؛ فاستيفاءُ الطورين مع السكوت عمّا بينهما قرينةٌ على انتفائه لا على إجماله.

6.1.9.2 — حالُ التوفّي: لحظةٌ منقضيةٌ لا طورٌ ممتدّ

يُحتجّ على العذاب قبل الساعة بشاهدٍ ثانٍ يبدو أصرحَ من الأوّل؛ يقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ [الأنفال: 50]، ويقول سبحانه: ﴿فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ﴾ [محمد: 27]. وأوّل ما يُنظَر فيه ظرفُ الحدث؛ فقد جاء في الموضعين مقيَّداً بـ﴿إِذْ يَتَوَفَّى﴾ و﴿إِذَا تَوَفَّتْهُمُ﴾، وكلاهما ظرفٌ للحظة المفارقة بعينها لا لما بعدها. فالضرب مقارنٌ للتوفّي مقارنةَ الحال لصاحبها، واقعٌ في آخر المستقرّ لا في المستودَع؛ ولو أُريد امتدادُه فيما بعد المفارقة لانفكّ عن ظرفه الذي قُيّد به، ولم يبقَ في اللفظ ما يدلّ على ذلك الامتداد.

ويقف القارئ عند نسبة التوفّي إلى الملائكة ههنا، وقد تقرّر في موت التوفّي (6.1.4) أنّ المتوفّي هو الله. والتعارض مرفوعٌ باختلاف المنسوب إليه؛ فالنسبة إلى الله نسبةُ ماهيّةٍ ومصدر، إذ التوفّي في حقيقته إخراجٌ من الحيّز الزمكانيّ، وما تجاوز النسيج لا يُنسب في أصله إلّا إلى الله. والنسبة إلى الملائكة نسبةُ إنفاذٍ داخل النسيج، أي إلى النظم المنفّذة لهذا الإخراج، على ما تقرّر في السائق الشهيد (6.1.7) من أنّ ملك الموت الموكَّل سنّةٌ منفّذةٌ لا كائنٌ يتولّى القبض. ويشهد لهذا اختلافُ المقامين في الآيتين؛ فقوله ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: 42] جاء عامّاً في كلّ نفسٍ مقروناً بالنوم، فهو مقام تقرير السنّة الكلّية، وقوله ﴿إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ﴾ جاء مقيَّداً بظرف اللحظة، فهو مقام وصف الواقعة. فالمصدر في مقام التقرير، والمنفِّذ في مقام الوصف، ولا يقوم على النظم تعارض.

ولا يُفهم من ذلك أنّ الملائكة تُخصّ بأهل الكفر دون سواهم، فقد جاءت النسبة إليهم في الفريق الآخر؛ يقول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ﴾ [النحل: 32]. فالمتوفِّي واحدٌ في الحالين، والنظم المنفّذة واحدةٌ لا تتبدّل بتبدّل المتوفَّى؛ وإنّما وقع الاختلاف في الحال الملازمة للمفارقة، طِيباً ههنا وضرباً هنالك. فالتفريق في المتوفَّى لا في الفاعل، وهذا أدقّ ما في الموضع.

ووجهُ هذا الاختلاف يجري على ما اطّرد في الوجود كلّه؛ فمن سار على سنن الوجود موافقاً لها استقامت له حياته ولم يجد فيها معاندةً ولا ضنكاً، ومن صادمها جهلاً أو استكباراً لقي التعثّر والضيق. يقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [طه: 124]؛ فالضنك أثرٌ لازمٌ للإعراض، لا عقوبةٌ تُنزَل به من خارج فعله. والموت سنّةٌ من سنن الوجود كسائرها، فيجري عليه ما يجري عليها؛ يسيراً على من وافق، عسيراً على من عاند إلى آخر لحظةٍ فخرج مصادماً لسنّةٍ نافذةٍ لا تُدفع. فالضرب صورةُ هذا الاصطدام لا سوطاً يُنزله منزِل، والطِّيب صورةُ تلك الموافقة لا مكافأةً تُساق. وليس في ذلك عزلٌ للفعل الإلهيّ عن الوجود، فالنظم منبثقةٌ عن أمره جاريةٌ بتقديره؛ وإنّما المنفيّ إنشاءُ التعذيب إنشاءً مستأنفاً، لا فاعليّتُه سبحانه في السنن التي وضعها. وهو موافقٌ لما نفاه الله من التسوية بين الفريقين في المحيا والممات معاً في قوله ﴿سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية: 21]، فحالُ المفارقة امتدادٌ لحال الحياة لا انقلابٌ عنها.

ويبقى قوله ﴿وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾، وفيه قرينتان تصرفانه عن الوقوع في تلك اللحظة. أولاهما أنّه جاء بصيغة الأمر لا بصيغة الخبر؛ فلم يقل «فذاقوا» ولا «وهم يذوقون»، والأمر إنشاءٌ لا يخبر عن واقعٍ حاصل. وثانيتهما أنّ الحريق إحراقٌ بالنار، والنار لم تُدرَج بعدُ في الوجود المتحقّق على ما تقرّر في أنباء عالم الأمر (6.1.8)، ولا يستقيم ذوقُ ما لم يوجد.

فيترجّح أنّه إعلامٌ بالمآل يُواجَه به المصادِم في آخر لحظةٍ يُدرك فيها، لا إيقاعٌ للعذاب ساعتئذٍ؛ وهو نظير ما تقرّر في عرض النار على آل فرعون نذارةً في حياتهم (6.1.9.1)، إذ العرض والإعلام كلاهما إراءةُ العاقبة لا إنزالُها.

فيستقرّ من الشاهدين أنّ ما ذُكر فيهما حالٌ مقارنةٌ للمفارقة تنقضي بانقضائها، لا طورٌ ممتدٌّ يستأنف بعدها. فإذا تمّت المفارقة خرجت النفس من الحيّز الزمكانيّ إلى مستودَعها، وانقطع عنها الإدراك والزمن جميعاً على ما تقرّر (6.1.5 و6.1.6)، فلا يبقى موضعٌ لعذابٍ يُحسّ ولا لمدّةٍ يُملأ بها.

6.1.9.3 — الضابط الجامع

ينتهي هذا الفصل إلى تقريرٍ واحدٍ تنتظم تحته شواهده كلّها: أنّ ما بين مفارقة النفس لزوجها وبعثِها طورُ إيداعٍ وحفظٍ لا طورُ جزاء. وليس هذا نفياً يُستأنف، بل لازمٌ يقتضيه ما تقدّم؛ فالجسم عاد إلى خواصّ الأرض متحلّلاً فيها، والنفس خرجت من الحيّز الزمكانيّ فانقطع عنها الزمن والإدراك، ونار الآخرة لم تُدرَج بعدُ في الوجود المتحقّق، والحساب لم يُنصَب له ميزان. فالقول بجزاءٍ في هذا الطور يقتضي مجزيّاً لا يحسّ، ومدّةً لا تُقاس، وناراً لم تكن، وجزاءً قبل حساب.

وما وُرد على هذا التقرير من شاهدين لم يخرج بالنظر فيهما عن أن يكون كلٌّ منهما في طورٍ غير الطور المدَّعى؛ فعرضُ آل فرعون نذارةٌ أحاطت بهم في حياتهم حتّى حاق بهم ما مكروا، وضربُ الوجوه والأدبار حالٌ مقارنةٌ للمفارقة تنقضي بانقضائها. فلم يبقَ في الشاهدين ما يُثبت الطور الثالث، بل صارا شاهدين على استيفاء الطورين المعلومين دونه.

ويجب ههنا ضبطُ حدٍّ لا يُتجاوَز، وإلّا عاد المنفيُّ من بابٍ آخر بعد أن أُخرج من بابه الأوّل. فقد تقرّر أنّ مآلات الساعة قائمةٌ في عالم الأمر قبل تحقّقها في الوجود، وقد يُتوهَّم من ذلك أنّ النفوس تلقى في عالم الأمر جزاءها ريثما يتحقّق الوجود الجديد، فيكون برزخٌ أمريٌّ بدل البرزخ المادّيّ والمسألة واحدة. والحدُّ الفاصل أنّ عالم الأمر عالمُ قضاءٍ وتقريرٍ لا عالمُ إيقاعٍ وتعذيب؛ فما فيه معانٍ مقرَّرةٌ واجبةُ التحقّق، لا أحداثٌ جاريةٌ على أصحابها. ويجري هذا على معادلة القضاء والقدر التي تأسّست في موضعها؛ يقول الله تعالى: ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: 117]. فالقضاء في عالم الأمر، والكون في عالم الشيء، وبينهما ﴿كُن﴾؛ فلا يقع المقضيُّ على أحدٍ قبل أن يُقال له كن، ولا جزاء إلّا في الوجود المتحقّق.

ويتّصل بهذا التقرير ما يُعرَف به المجرمون يوم يُبعَثون، فإنّ سيماهم أثرُ حالٍ اكتسبوها لا وسمٌ أُنزل بهم في مستودَعهم، وموضعُ تحريره في مراتب الناس يوم الحساب (6.2.5).

ويثمر هذا كلُّه ثمرةً تتجاوز تصحيح تصوّرٍ في المصير إلى تصحيح موقفٍ من الحياة. فمن اعتقد أنّ الجزاء يبتدئ ساعةَ يُوارى الجسم، عاش الموت حدّاً فاصلاً يبتدئ عنده حسابه، فانصرف همّه إلى ما يقيه ساعتئذٍ. ومن تبيّن أنّ المفارقة خروجٌ من الزمن إلى حفظٍ لا يُحسّ، علم أنّ ما بينه وبين وقوفه بين يدي ربّه ليس إلّا انقضاء مستقرّه؛ فليس له بعد حينه المسمّى مهلةٌ يستدرك فيها ولا طورٌ يُهيَّأ فيه لما بعده. يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ [الانشقاق: 6]؛ فالكدح متّصلٌ إلى الملاقاة اتّصالاً لا فُرجة فيه، والعملُ كلُّه في المستقرّ وحده.

6.1.10 — نفخ الصور: انهيار الكون وولادة الجديد

يقول الله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَن شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾ [الزمر: 68]. والصُّور في الآية جمعُ جمعِ الجمع؛ فالصورة هي الوحدة الواحدة من الوجود المادّيّ، وجمعها صُوَرٌ، أي منظوماتٌ من الصور كالمجرّات والأنظمة الكونية، وجمع الجمع صُوُرٌ يعبّر عن الكون بكامل اتّساعه وتعدّد منظوماته التي لا تُحصى. فالنفخ في الصُّور تسارعٌ مقصودٌ يطال الكون بكامل اتّساعه، في كلّ منظوماته ومجرّاته وأنظمته، فينهار به كلّ نظامٍ كونيّ من جاذبيةٍ وزمنٍ ومادةٍ وطاقة، يتفكّك ويزول.

يقول الله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [إبراهيم: 48]. فتُبدَّل الأرض غير الأرض والسماوات، أي يتكوّن كونٌ جديدٌ على أنقاض الكون المنهار، بفيزياء مختلفةٍ كلّياً تتناسب مع الحياة الأبدية الخالدة، بمعاييرَ بعلم الله لا نُحيط بها. وفي هذا الكون الجديد، وعلى أنقاض القديم بإعادة بنائه بتدبيرٍ جديد، تتكوّن جنّة الآخرة ونارها؛

وهما غير جنّات الأرض المشهودة في الدنيا، كجنّة صاحب الجنتين في الكهف وجنّة آدم، فتلك بساتينُ قائمةٌ بفيزياء الدنيا. أمّا جنّة الآخرة فموصوفةٌ بما يستحيل على قوانين هذا الكون، من دوام الثمر ودنوّه وانتفاء الشمس والزمهرير، فلا تتحقّق إلا بفيزياء الكون الجديد. فإعدادها إذن في علم الله وعالم الأمر، واجبٌ تحقّقُه متى قال له كن، لا في الوجود المتحقّق الحاليّ، على ما تأسّس في أنباء عالم الأمر (6.1.8)؛ وهي المسرح الذي تجري فيه حياة البعث والحساب والجزاء.

6.1.11 — حياة البعث: الرجوع إلى الرب بجسمٍ جديد

يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ [الفجر: 27-28]. والرجوع إلى الرب عودةٌ إلى الوجود الربوبيّ في الكون الجديد للحساب والجزاء؛ فالنفس تُوفّيت إلى الله خروجاً من الزمكان، وترجع إلى الرب دخولاً في الزمكان الجديد، وهذا التمييز منسجمٌ مع ما تأسّس؛ فالتوفّي خروجٌ من الزمن والمكان يُنسب إلى الله لإطلاقه، والبعث عودةُ جريان الزمن والمكان على النفس فيُنسب إلى الرب الذي يدبّر داخل الوجود.

وهنا يطرح العقل سؤاله الحتميّ؛ كيف تعود النفس إلى الوجود وقد تحلّل جسمها في أرض الكون القديم؟ يقول الله تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: 15]. فالنفس لا تعود إلى جسمها الفاني الذي تحلّل إلى خواصّ الأرض القديمة، بل تلبس خلقاً جديداً؛ جسماً مصمَّماً بما يتماهى مع فيزياء الكون الجديد وقوانينه الخالدة، لا بفيزياء الدنيا التي بليَ فيها الجسم الأوّل وزال. فالخلق الأوّل كان بخواصّ الأرض الدنيوية فناءً وتحلّلاً، والخلق الجديد بخواصّ الأرض الأبدية ثباتاً وخلوداً.

ويُصرّح بهذا المعنى ما حكاه الله عن منكري البعث في قولهم ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سبأ: 7]، فقد فهموا أن الدعوى خلقٌ جديدٌ يعقب التمزّق التامّ والتحلّل المطلق، فأنكروها لاستبعادهم أن يكون خلقٌ بعد فناءٍ كامل. وموضع إنكارهم هو عين ما يتقرّر هنا؛ إذ الآية تجمع طرفي الأمر في نسقٍ واحد، تمزّق الجسم الأوّل تحلّلاً لا يُبقي منه شيئاً، وإنشاء خلقٍ جديدٍ يلبسه صاحبه، فليست العودة إحياءً للجسم المتمزّق، بل خلقٌ جديدٌ يستقلّ عنه. وفي الآية قرينةٌ قاطعةٌ على أن هذا الخلق الجديد أخرويٌّ لا دنيويّ؛ إذ عُلّق على التمزّق التامّ الذي لا يكون إلا بعد الموت والتحلّل، فجاء ﴿إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ مترتّباً على ﴿إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ﴾ ترتّب المسبَّب على سببه، فلا يصحّ حمله على تجدّدٍ في النشأة الأولى. فآية ق تشير إلى الخلق الجديد، وآية سبأ تُثبت أنه يعقب التمزّق التامّ وأنه في النشأة الآخرة، فيتعاضد الشاهدان على أن البعث خلقٌ مستأنَفٌ لا ترميمٌ للأوّل.

يقول الله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾ [الدخان: 54]. وتزويج النفس بالحور العين هو التحامها بزوجها الجديد في الكون الجديد، كما كانت في الدنيا ملتحمةً بزوجها الجسم الأرضيّ؛ فالحور العين ليس نساء الجنة كما شاع في الأدبيات الموروثة، بل وصفٌ للجسم الجديد الذي تلبسه النفس في الكون الخالد. ويكشف استقراء الجذرين في القرآن هذا المعنى؛ فالحور من حار يحور أي رجع، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّهُ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ﴾ [الانشقاق: 14] أي ظنّ أن لن يرجع، فالجسم الموصوف بالحور هو الذي يرجع دائماً إلى أصل خلقته، لا يهرم ولا يتغيّر عن أصله، كلّما مضى عليه الزمن في الكون الخالد عاد إلى خلقته الأولى. والعين يدور استقراؤها على محورٍ واحد، هو الأصل الحاوي المُمِدّ الذي لا ينضب؛ ففي ﴿رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ﴾ [المؤمنون: 50] الماء الجاري السائغ من أصلٍ ثابتٍ لا ينضب، وفي ﴿فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ﴾ [الكهف: 95] الإمداد من الداخل لا ينقطع، وفي ﴿وَعِندَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ﴾ [الصافات: 48] ما له وعاءٌ حاوٍ يحفظ ما فيه ويُمدّه لا يُستنزف. فالحور العين هو الجسم الجديد الثابت في أصله الجوهريّ، لا يُستهلَك ولا يفنى، محفوظٌ في وعائه الأصليّ، يرجع دائماً إلى خلقته الأولى كلّما أراد الزمن أن يستنزفه.

وهذا الجسم الجديد لا علاقة له بالذكورة والأنوثة بالمعنى التكاثريّ، لأن الآخرة دار حسابٍ وجزاءٍ لا دار تكاثرٍ وابتلاء، فتنتفي الغريزة التكاثرية وينتفي معها مفهوم الجنسين بمعناهما البيولوجيّ. ويؤكّد هذا الفهمَ أن الأزواج في سياقات الآخرة كلّها، في الجنة أو النار، تعني الجسم الجديد المقترن بالنفس لا الشريك الجنسيّ؛ يقول الله تعالى: ﴿هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى

الْأَرَائِكِ مُتَّكِئُونَ﴾ [يس: 56]، ويقول سبحانه: ﴿احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ﴾ [الصافات: 22]. فلو كانت الأزواج نساء الجنة لما كان لأهل النار أزواجٌ يُحشرون معهم، ممّا يُثبت أن الأزواج في سياقات الآخرة تعني الجسم الجديد المقترن بالنفس وجودياً لا جنسياً.

6.1.12 ـــ الجزاء المادّيّ: الجنة والنار حقيقةٌ لا مجاز

الجنة والنار ليستا حالةً معنويةً ولا نفسية، بل وجودٌ مادّيّ في الكون الجديد؛ فالنفس تلبس جسمها الجديد وتدخل الجنة أو النار به مادّياً، تذوق النعيم أو العذاب ذوقاً حقيقياً لا مجازياً. يقول الله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [النساء: 56]. فالتبديل المستمرّ للجلود ليس استثناءً عارضاً بل قانونٌ من قوانين الكون الجديد؛ الجسم الجديد يتجدّد باستمرارٍ بما يتناسب مع طبيعة كلّ مصير، وهذا التجدّد هو خاصّية الحور العين ذاتها التي تأسّست في حياة البعث (6.1.11)، فالجسم يرجع دائماً إلى أصله، في الجنة يرجع إلى نضارته وشبابه، وفي النار يرجع إلى استعداده لتجديد الذوق.

وثمار الجنة تشترك في هذه الخاصّية؛ يقول الله تعالى: ﴿وَعِندَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ﴾ [الصافات: 48]، ويقول سبحانه: ﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾ [الرحمن: 56]. فقاصرات الطرف أغصانٌ قصيرةٌ دانيةٌ إلى من أراد قطافها، لا عناء في تناولها؛ والطرف هنا طرف الغصن لا طرف العين، فهي قاصرةٌ أي قريبةٌ في متناول اليد. و﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ﴾ أي لم تُفقَد أصلها الجوهريّ، فهي ثمارٌ لم تُمسّ في أصلها، كلّما قُطفت عادت إلى حالها الأولى، لأن فيزياء الكون الجديد لا تستهلك ما فيه ولا تُفقده أصله. يقول الله تعالى: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوا هَٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ﴾ [البقرة: 25]؛ فكلّما قُطفت الثمرة عادت كما كانت في أصلها، لأنها لم تُمسّ ولم تفقد جوهرها أبداً.

6.1.13 ـــ المعادلة الكاملة لمسار النفس

مسار النفس الإنسانية من البداية إلى المنتهى معادلةٌ واحدةٌ متّصلةٌ لا انقطاع فيها. أوّلها موتٌ سابقٌ على الوجود الدنيويّ، حالةٌ لا تفاعلية خارج الزمكان، إذ النفس كلمةٌ قبل أن تُلقى في الوجود. ثم حياةٌ دنيويةٌ حين تلتحم النفس بزوجها الجسم في المستقرّ، وهي فترة التكليف والعمل، يجري فيها كلّ شيءٍ ضمن الآلية السننية التكوينية للوجود. ثم موتُ توفٍّ، خروجٌ من الزمن والمكان يُنسب إلى الله لإطلاقه، فيبقى الجسم في الأرض يتحلّل. ثم إيداعٌ في علم الله، حالةٌ لا تفاعلية وزمنٌ صفرٌ في وعي النفس، لا جزاء فيه ولا عذاب، إذ الجزاء فرعُ الحساب والحساب بعد الإياب، ريثما يأتي البعث. ثم مساقٌ تنقاد فيه النفس لأنها لا تعي وجهتها، يجري بسننٍ منفّذةٍ لا بكائنٍ مشخَّصٍ بالضرورة. ثم نفخٌ في الصُّور يطال الكون بكامل اتّساعه فينهار، ثم نفخٌ ثانٍ تُبدَّل به الأرض غير الأرض والسماوات، فيولد كونٌ جديدٌ بفيزياء الخلود تتكوّن فيه جنّة الآخرة ونارها. ثم حياةُ بعثٍ ورجوعٍ إلى الرب، تلبس فيها النفس جسماً جديداً يرجع دائماً إلى أصله ولا يُستنزف، في الكون الجديد الخالد. ثم البروز لله، والحساب، وتوفية كلّ نفسٍ ما كسبت، لا تجزي نفسٌ عن نفسٍ شيئاً. ثم المصير الأبديّ في الكون الخالد، جنةً أو ناراً، جزاءً مادّياً بجسمٍ جديدٍ لا جزاءً نفسياً مجرّداً.

وهذا المسار في انتقالاته كلّها محكومٌ بالتمييز الذي قام عليه الكتاب؛ فما كان خروجاً من النسيج نُسب إلى الله لإطلاقه عن الزمان والمكان، وما كان تدبيراً داخل النسيج نُسب إلى الرب الذي يجري فعله في الوجود. وبهذا يتّسق أوّل المعادلة بآخرها، ويظهر العدل في ميزانها؛ إذ يخرج المكلَّفون جميعاً من الزمكان إلى زمنٍ صفر، فيقفون عند تبدّل الكون في صفٍّ واحدٍ لا يتقدّم فيه من تقدّم موتُه ولا يتأخّر من تأخّر، ثم يُبعثون معاً فيُحاسبون على قدمٍ واحدة.

6.1.14 ـــ خاتمة الفصل

ينكشف من هذا المسار أن القرآن يقدّم معادلةً وجوديةً واحدةً متّصلةً لمصير النفس، لا تبدأ بالميلاد ولا تنتهي بالموت، بل تمتدّ من موتٍ سابقٍ على الوجود الدنيويّ إلى خلودٍ في كونٍ جديد. وكلّ مرحلةٍ فيها تجري على المنهج الذي قام عليه الكتاب؛ من التمييز بين الله والرب، إلى مفهوم الزمكان، إلى قاعدة الاتجاهات البنيوية التي نسبت الخروج من النسيج إلى الله والتدبير داخله إلى الرب.

وقد تبيّن في هذا الفصل تمييزٌ طالما التبس على القارئ؛ فأحداث الساعة ومآلاتها من جنةٍ ونارٍ وحسابٍ ليست أخبار غيبٍ بالمعنى الدقيق، بل أنباءٌ من عالم الأمر في علم الله، واجبةُ التحقّق متى قال لها كن. وليس طريق معرفة توقيتها الوحيَ ولا الرواية، بل العلمَ الكونيّ الذي يتتبّع مؤشّرات الوجود بمناهج الرصد والاستقراء؛ أمّا آلياتها ومآلاتها فمحجوبةٌ مطلقاً لأنها لم تُدرَج بعدُ في النسيج.

ومن استوعب هذه المعادلة عاش على مستويين متكاملين. على المستوى الفرديّ لا يعيش مستقرّه بعين الغافل، بل وهو يعلم أن كلّ ما يبذره في الوجود سيلقاه يوم تُوفّى كلّ نفسٍ ما كسبت. وعلى المستوى الكونيّ يعلم أن الوجود المادّيّ بكامل اتّساعه وصُوَره سائرٌ إلى لحظة انهيارٍ حتميةٍ يُبدَّل بعدها بكونٍ جديد، وأن كلّ ما يبنيه الإنسان ليس نهايةً بل مرحلةٌ في معادلةٍ أكبر منه. يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ [الانشقاق: 6]؛ فالكدح مسارٌ واحدٌ متّصلٌ من المستقرّ إلى الملاقاة، فردياً في كلّ نفسٍ تُوفّى إلى الله وترجع إلى ربها، وكونياً في كلّ وجودٍ يسير إلى تبدّله، والعاقل من أعدّ لهذا اللقاء قبل أن ينقضي مستقرّه.

6.2 ـــ مراتب الناس يوم الحساب: من يقف ومن لا يقف

يقول الله تعالى: ﴿وَكُنتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ [الواقعة: 7-12]، ويقول سبحانه: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ [فاطر: 32].

تحدّد هاتان الآيتان مراتب الناس في مقامين متقابلين، تجمعهما بنيةٌ واحدة في عدل الله. فآية الواقعة تصنّف الناس في مصيرهم يوم الآخرة، أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة والسابقين المقرّبين؛ وآية فاطر تصنّفهم في سلوكهم في الدنيا وأخذهم بالكتاب، ظالمٌ لنفسه ومقتصدٌ وسابقٌ بالخيرات. ولا تناقض في هذا التقابل، بل تكاملٌ يكشف أنّ سلوك الدنيا يثمر مصير الآخرة؛ فالسابق بالخيرات في دنياه هو السابق المقرّب في آخرته، والمقتصد يصير من أصحاب الميمنة، والظالم لنفسه إن أصرّ ولم يَتُب صار من أصحاب المشأمة. فالآيتان تصنيفٌ للإنسان في الدنيا والآخرة معاً، يجري فيهما ميزانٌ واحدٌ من عدل الله، يربط العمل بمآله ربطاً محكماً لا يحابي ولا يظلم.

6.2.1 ـــ تمهيد: ميزان التكليف وحدود التقسيم

قبل الدخول في تفصيل الأصناف، لا بدّ من تأسيس ميزانٍ جوهريّ يحكم هذا التقسيم كلّه؛ فالخطاب في الآيتين موجَّهٌ لمن أورثه الله الكتاب، والإيراث هنا شرطٌ لازمٌ لا يسقط. غير أنّ الهدى الذي تقوم به الحجّة قسمان: كلّياتٌ ثابتة هي الدين القيّم، ومتغيّراتٌ تشريعية تخصّ كلّ رسالة. فأمّا الكلّيات الثابتة، من حرمة القتل والسرقة والزنا والفجور والاعتداء والربا وعقوق الوالدين وسائر ما يقوم عليه صلاح الإنسان، فمعلومةٌ لكلّ الناس بالفطرة، أُدرِجت في الإنسان منذ عهده الأول، وتواترت عبر الرسل من الإنسان الأول، فهي عمومٌ بشريّ لا يخصّ أهل كتابٍ دون غيرهم، يعلمها الناس من المشرق إلى المغرب ومن أقدم العصور إلى آخرها، بنصّ ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: 30]. فبهذه الكلّيات تقوم الحجّة على كلّ إنسان، إذ بلَغته فطرةً وإن لم يُؤتَ نصّاً منزّلاً، فمن استهان بها فأفسد وقتل واعتدى دخل النار، ومن التزمها وعمل صالحاً نجا. وأمّا المتغيّرات التشريعية التي تخصّ كلّ رسالة، فإنّها تعضد الكلّيات الثابتة وتصقلها وتثبّتها، تتميماً لها لا استقلالاً عنها، يلتزمها معتنق الرسالة، ويقوم مقامها للمستقلّ عملُه الصالح. وإنّما يُعلي المقام إلى البرّ والسبق الأخذُ بالرسالة بكلّيتها منهجاً وبناءً، اتّباعاً للرسول في النظام الجامع، ومسارعةً في الخيرات. فالكلّيات معيار النجاة والهلاك، والاستهانة بها تُدخل النار، والأخذ بالرسالة كاملةً يرفع إلى مقام البرّ والسبق. فعدل الله يستلزم أن يكون الهدى قد بلَغ الإنسان حتى تقوم عليه الحجّة، وقد بلَغت الكلّياتُ الناسَ جميعاً بالفطرة، فقامت بها الحجّة على الكافّة، وبقي تفاوتهم في الأخذ بالمتغيّرات التشريعية واتّباع الرسالة.

والكتاب نورٌ كما تأسّس في فصل الكتاب (3.3)، ويتبيّن من آية التغابن أنّ النجاة والارتقاء مستويان متمايزان، يقول الله تعالى: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا﴾ [التغابن: 8]. فالآية قسمان: الإيمان بالله ورسوله، فمن أطاع فيه وأدّى فاز ونجا، وهو شرط النجاة في الكلّيات والعمل الصالح؛ واتّباع النور الذي أُنزل، والنور هنا يمثّله لفظ «الرسول» معرّفاً بالنظام الجامع والمنهج، فمن أجمل إلى نجاته اتّباع هذا النور ارتقى بعد الفوز إلى مرتبة البرّ والسبق. فالنور المنزّل ليس شرط النجاة، بل مرتبة الارتقاء التي تُعلي المقام بعد بلوغ النجاة.

ولذلك تدور الأصناف الثلاثة في الواقعة وفاطر كلّها داخل دائرة من بلَغه الهدى، كلّياتٍ فطريةً أو نصّاً منزّلاً. غير أنّ مراتبها تتفاوت بتفاوت ما بلَغ وما أُخِذ به؛ فمن أُورث الكتاب المنزّل فأخذ به فقهاً ومسارعةً في الخير بلَغ مرتبة البرّ والسبق التي لا تُنال إلا بالهدى المنزّل كما تأسّس في فصل المؤمن المستقلّ (5.5.4.7)، ومن بلَغته الكلّيات فطرةً فالتزمها وعمل صالحاً نال النجاة في أصحاب اليمين وإن لم يبلغ مرتبة السبق. أمّا المجرمون فخارج هذا التقسيم لسببٍ مختلف، وهو أنهم قطعوا صلتهم بالأصل كلّياً، فلم يدخلوا في الإرث ولا في الانتفاع بالنور أصلاً.

6.2.2 — الصنف الأول: السابقون المقرّبون

السابق بالخيرات هو المؤمن الذي أخذ بجلّ الرسالة، فتجاوز حدّ الالتزام إلى السبق في الفكر والعلم والعمل والإيمان؛ كان على منهج الأنبياء في القرب والإخلاص والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يسبق في الخيرات بإذن الله لا بجهده وحده، لأن من سبَق سبَقه إذ بذَل أوّلاً، فأذن الله له فيما بعد بالسبق؛ والإذن هنا ليس قيداً يحدّ من حركته، بل توفيقٌ يجعل سبقه ممكناً موصولاً بالأصل.

يقول الله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ [الواقعة: 10-12]، ويقول سبحانه: ﴿فَأَمَّا إِن كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ﴾ [الواقعة: 88-89]. وهذا الصنف لا يقف على الحساب أصلاً، بل يدخل جنّات النعيم فور توفّيه، وثلاث قرائن تتضافر على ذلك. أولاها التوكيد في ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾، فهو يرفع هذا الصنف عن مرتبة الوقوف، إذ أغناه سبقُه في الدنيا عن وقفة الحساب. وثانيتها ﴿أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾، والقرب من الله بُعدٌ عن القوانين الجزائية وقربٌ من رحمته، فالمقرَّب لا يُساق إلى موضعٍ يُساق إليه من دونه. وثالثتها فاء التعقيب في ﴿فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ وفي ﴿فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ﴾، وهي تفيد التعقيب المباشر بلا مرحلةٍ تتخلّل الجزاء، فلا حسابَ يفصل بين توفّيهم ودخولهم النعيم. ومن جاوز الواجب إلى السبق فقد اجتاز موضع الحساب أصلاً، فما الذي يُحاسب عليه من قطَع المسافة كلّها وزاد؟

ويزيد هذا المعنى وضوحاً قوله تعالى في سياق الإقراض الحسن والمضاعفة: ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِم بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [الحديد: 12]؛ فالنور الساعي بين أيديهم وبأيمانهم رصيدُ سعيهم للعلم والمعرفة مع الضبط الأخلاقيّ، وهو تجاوزٌ لحدّ الالتزام إلى السبق. والبشرى المباشرة ﴿بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ﴾ ووصفها بالفوز العظيم يناسبان من اجتاز موضع الحساب فدخل النعيم بلا وقفة، لا من وقف للحساب وإن يسيراً.

ويصف الله هؤلاء بأنهم ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ﴾ [الواقعة: 13-14]، لأن السبق الحقيقيّ في الخيرات نادرٌ في كلّ زمان. ومن هنا يتّضح ما يغفل عنه كثيرون؛ فالدعاء بأن يجعلنا الله من أصحاب اليمين دعاءٌ بالحدّ الأدنى، وقد دعانا الله إلى ما هو أعلى؛ يقول الله تعالى: ﴿سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [الحديد: 21].

6.2.3 — الصنف الثاني: أصحاب اليمين المقتصدون

المقتصد هو المؤمن الذي آمن بالله وأخذ بالكتاب في حدود الحلال والحرام، أي التزم الكلّيات الثابتة معرفةً وتطبيقاً، نصّاً بلَغه أو فطرةً أدركها، فيدخل فيه المؤمن المستقلّ الفطريّ وأهل الفترة الصالحون كما تأسّس في التمهيد (6.2.1)؛ التزم النواهي وأدّى الفرائض وانتهى عند ذلك، فلم يزد على الحدّ المطلوب ولم يسبق في الخيرات.

وإنما سُمّوا أصحاب اليمين لأنهم من أُوتي كتابه بيمينه. وليس المراد إيتاءً مادّياً حسّياً، صحيفةً تُدفع في يدٍ بعينها، بل معنىً أعمق؛ فاليمين في القرآن تدور على القوّة، كما تبيّن في فصل ما ملكت أيمانكم (5.15) حيث كانت ملكة القوّة والسلطان في سياق الاستحواذ. غير أن القوّة هنا قوّة من نوعٍ آخر، هي القوّة التي بذَلها العبد في الدنيا من جهدٍ وصبرٍ وتقوى ومجاهدةٍ للنفس عن الهوى؛ فمن أُوتي كتابه بيمينه أي نالَه بهذه القوّة المكتسَبة بسعيه. ولفظ ﴿أُوتِيَ﴾ يحمل معنى الاستحقاق بالاجتهاد لا مجرّد العطاء الواقع، فالكتاب يُنال باليمين أي بالقوّة المبذولة، تعبيراً عن ثمرة سعيه هو. وهذا متّسق مع ما تأسّس في فصل الطاعة (5.5.3.7) من أن أصحاب اليمين هم من التزم الواجبات دون الزيادة، فوقفوا للحساب وأخذوا كتبهم بأيمانهم، وجنّتهم دون جنّة السابقين المقرّبين. وفي مقابل ذلك من أُوتي كتابه بشماله أو وراء ظهره، دلالةَ الخسران؛ من لم يبذل القوّة في طلب النور، فجاءه كتابه من جهة الضعف والإدبار لا من جهة القوّة والإقبال.

ويشهد لهذا المعنى أن البلوغ، في المرتبتين معاً، إنما يكون بالصبر المبذول؛ يقول الله تعالى: ﴿وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ [فصّلت: 35]. فالصبر قوام البلوغ، سابقاً كان الفائز أو من أصحاب اليمين، وإن تفاوتا في الدرجة؛ فالسابق صبَر حتى جاوز الحدّ إلى السبق، والمقتصد صبَر حتى أدّى الواجب فبلَغ النجاة، وكلاهما ذو حظٍّ عظيمٍ بقدر ما بذَل. وهذا يؤكّد أن اليمين قوّةٌ تُكتسب بالصبر، فمن صبَر نال كتابه بيمينه، ومن لم يصبر جاءه من جهة الضعف.

والحساب اليسير الذي يخصّهم ليس عقوبةً بل وقفةَ وزنٍ لما عملوا؛ أتوا بما يكفي للنجاة فحُوسبوا حساباً لا يطول، ثم خلَصوا إلى الجنة. وهنا يتمايز المقتصد من السابق تمايزاً حاسماً؛ فالسابق اجتاز موضع الحساب أصلاً بفاء التعقيب المباشر ونورِه الساعي بين يديه، والمقتصد يقف وقفةً يسيرةً لأنه لم يسبق في الخيرات، فمن لم يسبق لم يستحقّ تجاوز الوقفة، ومن لم يتجاوزها وقف بقدر ما اقتصد. وقوله ﴿سَلَامٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ﴾ [الواقعة: 91] إشارةٌ إلى أن منزلتهم مع أمثالهم ممّن لم يزيدوا في العطاء واكتفوا بحدود الدنيا للفوز بالجنة، يدخلونها بعد وقفة حسابٍ لم يكن في مقدورها تجاوزها.

6.2.4 — الصنف الثالث: أصحاب المشأمة الظالمون لأنفسهم

الظالم لنفسه هو من أتاه النور فأعرض عنه. والنور هو الهداية التي تنير العقل، أصلها النبوة التي توقظ الإدراك ثمّ تحيله إلى التشريع والقيم لزاماً؛ فمن أقبل على هذا النور استنار عقله فعمل بالحلال والحرام والتزم الكلّيات فنجا، ومن أعرض عنه حبط عمله، لأنّه لم يؤمن في حقيقته وإن ادّعى الإيمان، إذ الإعراض عن الهداية بعد بلوغها ردٌّ للإيمان من أصله. والظلم في أصله من وضع الشيء في غير موضعه، فمن ظلَم نفسه أي وضعها في غير موضعها حين بلَغه النور فآثر عليه ظلام اتّباع الآباء، فضلّ الطريق باتّباعه غير أمر الله. وقد ظلَم نفسه ولم يظلمه أحد، لأن النور وصله، فلو لم يصله لكان مظلوماً لا ظالماً. يقول الله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النحل: 118]، فالظلم اختيارُه هو، إذ بلَغه النور فأعرض، فحرَم نفسه بيده.

ولهذا كان إيمان الظالم لنفسه إيماناً غير متحقّق، يقول الله تعالى: ﴿وَلَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: 106]؛ فدعوى الإيمان بالله مع الإعراض عن النور إشراكٌ يَنقُض الإيمان الحقّ، إذ الإيمان في أصله انقيادٌ واعٍ لا إقرارٌ مجرّد بالمصدر. فمن أقرّ بالله ثمّ أعرض عن هدايته لم يؤمن في حقيقته، لأنه آمن بالمصدر وردّ البيان الذي به يستقيم النظر والعمل.

وميزان هذا الصنف لا ينحصر في أنه أعرض عن النور، بل ينفذ إلى عمق طبيعة عمله ذاته. فالنور تتجوهر به المعرفة قبل العمل، والمعرفة تسبق العمل فتُصلحه؛ والإيمان في أصله وعيٌ وبحثٌ وتقصٍّ، لا وساماً يتقلّده صاحبه دون أن يعي ما تحته. أمّا الظالم لنفسه فإيمانه وراثيٌّ أو سطحيّ، تلقّاه قلادةً على عنقه دون أن ينفذ إلى وعيه؛ ولأنه أعرض عن النور لم تتأسّس عنده المعرفة التي بها يستقيم النظر، فإذا عمل عمل وفق الهوى والجهل لا وفق المعرفة والوعي. ولا يقف أثر هذا الجهل عند النظر، بل يتعدّاه إلى السلوك؛ فمن لم يتّعظ بالنور وقع في متاهات الجهل العمليّ، يحرّم ما أحلّ الله بغير علم، ويؤذي الناس بجهله، ويعتقد ما لم يأمر به الله فيضرّ من حوله ويفسد من حيث يحسب أنه يصلح. فالجهل المعرفيّ ثمرته جهلٌ سلوكيّ، وعليه يقع الميزان؛ لأن محلّ الفوز والخسران هو العمل، والله لا يظلم مثقال ذرّة. يقول الله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 7-8]، ويقول سبحانه: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الزخرف:

72]. ويصطدم عمله بالغواية ويتعثّر بالجهل فيحبط، ومن انعدمت عنده المعرفة قبل العمل لم يكن لعمله من رجاء، لأن العمل بناءٌ يقوم على أساس، فإذا فسد الأساس انهار البناء وإن كثُر السعي.

ولهذا يقف هذا الصنف على الحساب العسير، يُعطى كتابه بشماله، ثم مصيره النار جزاءً على ظلمه لنفسه بالإعراض عن النور. والنصّ يُثبت النار جزاءً للظلم، ويقف المنهج عند ما أثبته دون الزيادة عليه؛ فلا نخوض فيما سكت عنه من تفصيل هذا المصير، بل نقف عند أنه جزاء الإعراض الاختياريّ عن نورٍ بلَغ صاحبه. وهنا تُفهم آية فاطر فيما يخصّ هذا الصنف؛ فقوله ﴿ذَٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ [فاطر: 32] لا يعود على الأصناف الثلاثة جميعاً، بل على ما تلاه من ﴿جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾ [فاطر: 33]، وهذا الدخول للسابق والمقتصد. أمّا الظالم لنفسه فقد جرى ذكره في تعداد المصطفَين بالنسبة الظاهرية إلى الإيراث، لا في الإفضاء إلى جنّات عدن.

ومن هنا يتبيّن أن الإيراث ليس انتفاعاً، والاصطفاء بالنسبة إلى الكتاب ليس اصطفاءً بالنجاة؛ فالأوّل وضعٌ للنور بين يدي الإنسان، والثاني عملٌ بهذا النور وسيرٌ على هَديه. والظالم لنفسه أُعطي الأوّل وأعرض عن الثاني، فحبِط عمله من حيث لا يعلم لأنه عمل دون أن يعي.

6.2.5 — المجرمون: خارج دائرة الإيمان كلّياً

المجرمون خارج تقسيم الأزواج الثلاثة كلّياً، لأن الإجرام في جوهره فصلُ النفس عن أصلها. والجَرْم في أصله اللغويّ فصلُ جزءٍ عمّا التحم به، كما يَجرِم اللحّامُ اللحمَ أي يفصله عن أصله حول العظم؛ فالمجرم من فصَل نفسه عن أصلها، أي عن اتّباع خالقها واتّباع الهدى والنور الذي هو صلة الإنسان بالله وبه الإيمان الحقّ. ومن هذا المعنى يُسمّى من يقتل ويُفسد في الأرض ويسفك الدماء مجرماً، لأنه فصَل نفسه عن أصله الإنسانيّ فلم يَعُد إنساناً، بل انفصل عمّا تقتضيه إنسانيّته من حفظ النفس والكفّ عن الفساد؛ فالإجرام انفصالٌ مزدوج، عن صلة الإنسان بخالقه وعن أصله الإنسانيّ معاً، إذ من قطَع صلته بأصله الأعلى قطَع معها ما يربطه بإنسانيّته. وعليه فالمجرم ليس مؤمناً ضعُف إيمانه، ولا متلقّياً للكتاب أعرض عنه، بل قاطعٌ للصلة من أصلها، يعيش في الوجود وكأن الله لم يخلقه ولم يخلقه على شيء، في استكبارٍ وجحود. وهذا متّسق مع ما تأسّس في الكفر بوصفه موقفاً عدائياً معلَناً لا مجرّد غياب إيمان (4.6)، فالمجرم في موقف العداء والقطع لا في موقف الضعف والتقصير.

يقول الله تعالى: ﴿وَلَا يُسْأَلُ عَن ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ﴾ [القصص: 78]، ويقول سبحانه: ﴿يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾ [الرحمن: 41]. فالمجرمون لا يُسألون عن ذنوبهم ولا يُحاسبون ولا يُعطون كتاباً، بل يُعرفون بسيماهم ويُؤخذ بنواصيهم وأقدامهم إلى النار مباشرة؛ لأن من قطَع صلته بالله كلّياً لا حساب له بل أخذٌ مباشر. ومن انفصل عن الأصل لم يبقَ ما يُحاسب عليه، فالحساب فرعٌ عن الصلة، ومن لا صلة له لا حساب له. وعلامتهم تُعرف فيهم بنفسها، لأنهم اختاروا أن يكونوا على غير ما خُلقوا له بقطعهم صلتهم بأصلهم، فظهر ذلك في سيماهم قبل أن يُسألوا.

والسيما وسمٌ في النفس لا في البدن، وإلّا لكانت علامةً تشريحيةً على الأجساد تكذّبها المشاهدة؛ وهي ثمرةُ الحال التي اكتسبتها النفس فوُفّيت عليها، لا عقوبةً تُنزَل بها اعتباطاً. يقول الله تعالى: ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾ [طه: 102]، فالزرقة وسمُ النفس المحشورة لا لون الجثّة الدارسة. ويقابله في الطرف الآخر قوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ﴾ [النحل: 32]، فالطِّيب حالٌ تُوفّى عليها النفس كما تُوفّى الأخرى على اضطرابها. ويحسم الأمرَ قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية: 21]؛ فقد نفى التسويةَ في المحيا وفي الممات معاً، ممّا يترجّح منه أنّ الممات ذاته يختلف بين الفريقين اختلافاً يترك أثره في النفس، فيُعرَف به صاحبه يوم يُبعَث.

6.2.6 — الخلاصة الجامعة

تنتظم مراتب الناس يوم الحساب على ميزانٍ واحد. فالسابقون المقرّبون يدخلون الجنة بلا حساب، لأنهم أخذوا بجلّ الرسالة وسبقوا في الخيرات فاجتازوا موضع الحساب بسبقهم، يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم. وأصحاب اليمين المقتصدون

يدخلون الجنة بعد حسابٍ يسير، لأنهم التزموا الكلّيات الثابتة في حدود الحلال والحرام، نصّاً بلَغهم أو فطرةً أدركوها، دون تجاوزٍ إلى السبق، فوقفوا وقفةَ وزنٍ لا تطول. وأصحاب المشأمة الظالمون لأنفسهم يصيرون إلى النار بعد حسابٍ عسير، لأنهم أتاهم النور فأعرضوا عنه، فحبط عملهم لأنهم لم يؤمنوا في حقيقتهم وإن ادّعوا الإيمان، فظلموا أنفسهم بالإعراض الاختياريّ عن هدًى بلَغهم. والمجرمون يصيرون إلى النار بلا حسابٍ أصلاً، لأنهم فصلوا أنفسهم عن أصلها كلّياً، فلم يبقَ ما يُحاسبون عليه.

والميزان في هذه المراتب كلّها واحد، وهو ميزان عدل الله الذي لا يحاسب من لم تبلغه الحجّة، ولا يساوي بين من سبَق ومن وقف عند الحدّ، ولا يخلط من بلَغه النور ثم أعرض عنه بمن لم يبلغه أصلاً. فالفيصل بين الأصناف كلّها هو الموقف من النور بعد بلوغه؛ من سبَق به علا، ومن اقتصد عنده نجا، ومن أعرض عنه خسِر، ومن قطَع صلته بأصله سقَط من التقسيم رأساً.

ومن استوعب هذا الميزان علِم أن المطلوب ليس الفوز بالحدّ الأدنى من النجاة، بل السبق إلى مغفرةٍ من الرب وجنةٍ عرضها كعرض السماء والأرض؛ فالنجاة بابٌ يدخله المقتصد، والسبق درجةٌ ينالها من تجاوزه إلى ما هو أعلى. وقد دعانا الله إلى الأعلى لا إلى الأدنى، فمن رضي لنفسه بالحدّ الأدنى فقد رضي بأن يقف للحساب وقد كان بوسعه أن يجتازه.

6.3 ـــ الشفاعة: عهدٌ في المستقرّ لا وساطةٌ في المآل

6.3.1 ـــ تمهيد: ما استقرّ في الأذهان من معنى الشفاعة

قلّ في مسائل المصير مسألةٌ نالت من عناية الناس ما نالته الشفاعة، ولا عجب في ذلك؛ فالمرء إذا استقرّ في نفسه أنّ يوماً يقف فيه بين يدي ربّه، طلب ما يطمئنّ به، وأشقّ ما عليه أن يُقال له إنّ الأمر موقوفٌ على عمله وحده لا يُعينه فيه أحد. فإذا وُجد من يقول له إنّ لك عندي ما يُبلّغك، أو إنّ من أخذ عنّي فقد أمِن، وجد في ذلك راحةً تسكّن قلقه، فأقبل عليه إقبال المستجير.

ومن هذا الميل نشأت صورٌ تكاد تتكرّر في كلّ أمّة على اختلاف مللها، ولها طرفان لا يقوم أحدهما بغير الآخر؛ طالبٌ يطلب ما يسكّن قلقه، ومطلوبٌ منه يبذل له ما طلب. فمن المتبوعين من يعِد أتباعه أنّ من سار على ما رسم فقد أمِن، وأنّ الأخذ عنه بذاته عاصمٌ من الخسران، فيربط نجاتهم بالانتساب إليه لا بما يعملون؛ ومنهم من يجعل لطريقته أو لجماعته خصوصيةً في المآل ليست لغيرها، فيُفهم من ذلك أنّ الدخول فيها تحصيلٌ للنجاة؛ ومنهم من يُنقل عنه أنّه يدّخر لأتباعه ما يقدّمه عنهم يوم يقفون. فيتحوّل المتبوع بهذا من دالٍّ على الطريق إلى ضامنٍ للمآل، وهو تحوّلٌ في الوظيفة لا في الدرجة؛ إذ الدالّ يُحيلك إلى المصدر فتقف عليه بنفسك، والضامن يُحيلك إلى نفسه فتقف عنده.

ويقابل ذلك من جهة التابع أن يطمئنّ إلى الشخص دون المصدر، فيقصد القبر يسأل صاحبه أن يبلّغ عنه، أو يتوسّل بمقامٍ يرجو أن يُقدَّم بجاهه ما لا يُقدَّم بعمله، أو يكتفي بأنّه على طريقة فلانٍ فيُغنيه ذلك عن النظر. والجامع بين هذه الصور كلّها واحدٌ لا يتغيّر: أن يُلتمس من غير الله ما يُظنّ أنّه يُغني عن الكسب أو يخفّف تبعته.

ولهذا الميل من العمق في النفس ما جعل القرآن يتناوله في مواضع كثيرة لا في إشارةٍ عابرة. غير أنّ الناظر في تلك المواضع يجد أكثرها في صيغة النفي والاشتراط، ويجد ما استقرّ في الأذهان على خلافها؛ إذ صار المتبادر من الشفاعة أنّها وساطةُ ذي مقامٍ عند من هو أعلى منه، يُقدّم الطلب فيُقبل، فيُنال المشفوع له ما لم يبلغه بعمله. وعلى هذا المعنى قُرئت الآيات جميعاً، حتّى صارت مواضع النفي تُقرأ استثناءً، ومواضع الاشتراط تُقرأ وعداً.

والغرض من هذا الفصل أن يُنظر في الكلمة قبل الحكم عليها، وأن تُقرأ المواضع بما تدلّ عليه المادّة والسياق. فالقرآن أثبت اللفظ وقيّده وبيّن شرطه، والواجب أن يُتبَّع في ذلك كلّه؛ فإذا استقام معنى اللفظ استقامت المواضع عليه، وتبيّن ما هو المُلتمَس حقّاً وما هو الموهوم.

6.3.2 — تحرير اللفظ: الشفع في مقابل الوتر

النظر في المواضع فرعٌ عن النظر في الكلمة، وأكثر ما وقع في هذه المسألة من اضطرابٍ جاء من أنّ المعنى المستقرّ في الأذهان سبق النظر في المادّة التي بُنيت عليها. والمادّة في العربية تدور على معنىً واحدٍ لا تفارقه، وهو ضمّ الفرد إلى الفرد حتّى يصير الواحد اثنين؛ ومنه قيل للعدد شفعٌ إذا انقسم على اثنين ووترٌ إذا لم ينقسم. يقول الله تعالى: ﴿وَالْفَجْرِ * وَلَيَالٍ عَشْرٍ * وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ﴾ [الفجر: 1-3]، فقابل بينهما مقابلة الضدّ بضدّه؛ فالوتر ما بقي على انفراده، والشفع ما اقترن بغيره فتمّ به. فأصل الوضع الاقتران وحده، وما سواه من العلوّ والتوسّط وحملِ الحاجة من أدنى إلى أعلى دخيلٌ عليه.

وبين هذا وبين المعنى الشائع فرقٌ في البنية لا في الدرجة. فالوساطة تقتضي ثلاثة أطراف: وسيطاً، ومتوسَّطاً له، ومتوسَّطاً عنده؛ ويبقى الوسيط بعدها كما كان لا يلحقه من الأمر شيء، إذ إنّما نقل كلاماً ولم يُحدث فعلاً. وأمّا الضمّ فيقتضي طرفين يصيران بالاقتران واحداً مزدوجاً، فيلحق أحدهما ما لحق الآخر. فمن حمل الشفاعة على الوساطة أدخل في اللفظ طرفاً ثالثاً لا تعرفه مادّته، ثمّ بنى على ذلك أنّ الشافع يُنيل غيره ما لم يبلغه بعمله؛ وهذا كلّه فرعٌ عن معنىً أُلحق باللفظ من صور التعامل بين الناس فيما بينهم من التوسّل بأصحاب المقامات.

ويترتّب على تحرير المادّة أنّ السؤال في كلّ موضعٍ من مواضع الشفاعة يتغيّر. فمن حملها على الوساطة كان سؤاله: من الوسيط، وبأيّ جاهٍ يتوسّط، وهل يُقبل منه؟ ومن حملها على الاقتران كان سؤاله: ما الذي يُضَمّ إلى ما، وبأيّ شيءٍ يقع الضمّ، ومتى يقع؟ وهذا السؤال الثاني هو الذي تنتظم به المواضع، إذ تجيء القيود فيها كلّها بياناً لشرط الاقتران لا بياناً لمنزلة الوسيط؛ فالمذكور فيها عهدٌ متَّخَذ، وقولٌ مرضيّ، وقولٌ صواب، وشهادةٌ بالحقّ مع علم، وهي كلّها أوصافٌ في صاحبها لا مقاماتٌ عند غيره.

وهذا التحرير ردٌّ للكلمة إلى وضعها قبل النظر في مواضعها، حتّى تُقرأ قيودها على وجهها؛ فإنّ من حمل اللفظ على الوساطة قرأ تلك القيود استثناءً في وساطةٍ مفترضة، وهي في الحقيقة بيانٌ لشرط الاقتران. فإذا ثبت أنّ الأصل الاقتران، صار النظر في المواضع نظراً في شرطه، وهو ما يتبيّن فيما يأتي.

6.3.3 — ما نفاه النصّ ومن أبطل التماسَهم

تحرير اللفظ يكشف المعنى ولا يكشف الحكم، وبيان الحكم في القرآن جاء على وجهين متلازمين: نفيُ ما لا يُعتدّ به، وإبطالُ من يُلتمس عنده. فأمّا الأوّل فقد استقصاه النصّ استقصاءً لم يُبقِ معه باباً؛ يقول الله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: 48]، ويقول سبحانه في نظيرتها: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: 123]. والمنفيّ في الآيتين أربعةٌ سيقت مساقاً واحداً: أن تحمل نفسٌ عن نفس، وأن تُقبل شفاعةٌ تُغني عن صاحبها، وأن يُؤخذ بدلٌ عمّا لم يُعمَل، وأن تقع قوّةٌ تدفع الحكم. فهذه أربعة أبوابٍ يطرقها من أراد النجاة بغير طريقها، سُدّت في نسقٍ واحد.

ومدار هذه الأربعة على لفظ العَدْل، وبه يُحرَّر المقصود؛ فالعَدْل ما يقوم مقام الشيء ويسدّ مسدّه على وجه البدل، وقد فسّره النصّ بنفسه. يقول الله تعالى في جزاء الصيد: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾ [المائدة: 95]، فالعَدْل ما يُقدَّم بدلاً عن الأصل حين يتعذّر. ويقول سبحانه في هذا الباب بعينه: ﴿وَذَكِّرْ بِهِ أَن تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِن تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَّا يُؤْخَذْ مِنْهَا﴾ [الأنعام: 70]. فجُعلت النفس مرتهنةً بكسبها، ثمّ نُفي أن يُؤخذ منها بدلٌ مهما بلَغ، ونُفي الوليّ والشفيع في السياق نفسه؛ فاجتمع في الآية الواحدة ما تفرّق في غيرها.

وفي اقتران الشفاعة بالعَدْل في هذه المواضع دلالةٌ لا تُتجاوَز؛ إذ قُرنت بالفدية لأنّها من جنسها في الوظيفة، فالمنفيّ منها ما كان بدلاً يُقدَّم عوضاً عمّا لم يُعمَل. ولو كان جنسها كلُّه من هذا الباب لما استُثني منها شيءٌ في مواضع أخرى، ولوقع في النصّ ما ينقض بعضه بعضاً؛ فتعيّن أنّ المنفيّ صنفٌ منها بعينه، وأنّ المستثنى في مواضع الشرط من جنسٍ آخر لا يقوم مقام العمل بل يكون ثمرةً له. وهذا هو الفرق الذي عليه مدار الباب: بين ما يُلتمس ليُغني عن الكسب، وبين ما ينكشف يومئذٍ من أثر الكسب نفسه.

وأمّا الوجه الثاني فإبطال من يُلتمس عندهم، وقد جاء بحجّتين مرتّبتين؛ يقول الله تعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ * قُل لِّلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [الزمر: 43-44]. فالحجّة الأولى في انتفاء الأهليّة، إذ نفى عنهم الملك والعقل معاً، والذي لا يملك لا يُعطي والذي لا يعقل لا يُخاطَب؛ فبطل الالتماس من جهة المطلوب منه قبل النظر في الطلب. ويزيده بياناً قوله سبحانه: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ﴾ [سبأ: 22]، إذ استقصى النفي: لا ملكَ ولو بمقدار الذرّة، ولا شركةَ في شيء، ولا أن يكون أحدٌ منهم عوناً. وقد قُرنت الدعوى بوصف المدّعى فيه في موضعٍ ثالث؛ يقول الله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ﴾ [يونس: 18]، فأُبطلت الدعوى بذكر حال من ادّعوا فيه لا بالردّ عليها.

والحجّة الثانية أعمّ وأقطع، وهي انحصار الملك؛ فقوله ﴿قُل لِّلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا﴾ توكيدٌ يقطع التبعيض، فلا يبقى منها شيءٌ لغيره يُلتمس عنده، وتعليلُه بقوله ﴿لَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ يردّ المسألة إلى أصلها؛ إذ لا يملك أحدٌ أن يُشفّع في ملكٍ ليس له فيه شيء. فالحجّة الأولى تُبطل ما اتُّخذ لعجزه فيبقى للمتوهِّم أن يلتمس قادراً، وهذه تُبطل كلّ ملتمَسٍ من دونه ولو كان قادراً على ما سواها.

ثمّ كشف النصّ الباعث على هذا الالتماس، وهو أدقّ ما في السياق؛ يقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ [الزمر: 45]. فعُلّق الاشمئزاز بذكره وحده والاستبشارُ بذكر من دونه، ورُبط ذلك بضعف اليقين بالآخرة؛ ووجه الربط أنّ من أيقن أنّ مآله موقوفٌ على كسبه ثقُل عليه ذكرُ ذلك، ومن رجا وسائطَ تُغنيه عن كسبه استبشر بذكرها. فالتماس الشفعاء في حقيقته التماسُ مخرجٍ من التبعة لا التماسُ دلالةٍ على الطريق، وهو موافقٌ لما تقدّم من أنّ المنفيّ منها ما كان بدلاً يقوم مقام العمل.

ومردّ ذلك كلّه إلى قاعدةٍ لا تتخلّف في القرآن، هي أنّ النفس مرتهنةٌ بما كسبت لا يُغني عنها ما لم تكسبه. يقول الله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: 39]، ويقول سبحانه: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: 164]. فما وافق هذه القاعدة من معاني الشفاعة قُبل، وما نقضها رُدّ؛ ولذلك جاء النفي في المواضع كلّها منصبّاً على ما ينقضها، وجاء الاستثناء منصبّاً على ما يوافقها.

6.3.4 — العهد: مصدرٌ حقّ وفعلٌ يصدّقه

لمّا تبيّن ما نفاه النصّ، بقي النظر فيما استثناه؛ فإنّ الاستثناء في مواضع الشفاعة لم يجئ مطلقاً بل مقروناً بأوصافٍ في صاحبه. وأوّل ما يُنظر فيه لفظ الإذن، فهو أكثر ما تعلّقت به الشفاعة، وهو أشدّ ألفاظ الباب إيهاماً؛ إذ يتبادر منه ترخيصٌ يُنتظر فتعود الوساطة من بابٍ آخر. والنصّ يستعمله في غير هذا؛ يقول الله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: 59]. وموضع الدلالة أنّ الإذن قوبل بالافتراء لا بالمنع؛ ولو كان ترخيصاً لكان نقيضه الحظر، فلمّا كان نقيضه الافتراء تبيّن أنّه تقريرٌ صادرٌ عن الله يُنقَل عنه، وأنّ من قرّر من عنده فقد نسب إليه ما لم يقرّره. فالإذن ما أقرّه الله لا ما رخّص فيه ساعتئذٍ، ويُقرن بالعقل لا بالمحاباة؛ يقول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس: 100].

وما أقرّه الله على وجهين: ما أقرّه في هداه ممّا أنزل، وما أقرّه في نظام وجوده ممّا أجرى. وعلى هذين جرت مواضع الشفاعة؛ فما جاء منها باسم الله يرجع إلى الأوّل، وما جاء باسم الرحمن يرجع إلى الثاني، على ما تقرّر في منظومة الرحمن

(2.1) من أنّه اسم التجلّي الذي أُودع به النظام في بنية الوجود. يقول الله تعالى: ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: 255]، ويقول سبحانه: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾ [طه: 109]، ويقول تعالى: ﴿لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ [النبأ: 38]. فليسا إذنين متغايرين بل إذنٌ واحدٌ في مجالين: موافقةٌ لما أقرّه في هداه، وموافقةٌ لما أجراه في نظامه.

ولم يجئ الإذن في هذه المواضع مفرداً، بل قُرن به في كلٍّ منها ما يبيّن أثره في صاحبه: ﴿وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾ في الأولى، و﴿وَقَالَ صَوَابًا﴾ في الثانية. والصواب إنّما يُقال فيما طابق مقياساً خارج قائله، لا فيمن وافق قولُه فعلَه؛ إذ لو كان الاعتبار بمجرّد الموافقة لدخل فيه من صدق مع نفسه على غير هدى، وقد نفى النصّ عن هؤلاء أن ينفعهم سعيهم؛ يقول الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا * الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: 103-104]. فهؤلاء وافق فعلُهم قولَهم ولم ينفعهم، لأنّ الذي وافقوه ليس بحقّ. فالشفع المعتبر ركنان: أن يكون المتَّبَع حقّاً ممّا أقرّه الله، وأن يصدّقه العمل؛ فمن أخذ عن الحقّ ولم يعمل بقي قوله وترًا، ومن عمل على غير الحقّ ضلّ سعيه.

وقد سمّى النصّ اجتماعَ هذين عهداً، وجعل مِلك الشفاعة موقوفاً عليه؛ يقول الله تعالى: ﴿لَّا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَٰنِ عَهْدًا﴾ [مريم: 87]. وجاء اللفظ نفسه في السورة ذاتها في مقام النفي عمّن ادّعى مآلاً بلا سند؛ يقول الله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتَيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا * أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَٰنِ عَهْدًا﴾ [مريم: 77-78]. فحُصر طريق العلم بالمآل في أمرين: اطّلاعٌ على الغيب لا سبيل إليه، أو عهدٌ متَّخَذ. وفي هذا بيانٌ أنّ العهد ليس صكّاً بالنجاة يُمنَح، بل علمٌ بالمآل مستنَدٌ إلى ما أُنزل وانقيادٌ لما اقتضاه؛ ولذلك عُلّق نفيه على الكفر بالآيات، إذ بها ينعقد. وخُتم أمر المدّعي بما يقابل الاقتران؛ يقول الله تعالى: ﴿سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا * وَنَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا﴾ [مريم: 79-80]. فمن لم يكن له إلّا القول كُتب عليه قولُه ولم يُكتب له غيره، فجاء فردًا لا شفع له.

ويقابل الاتّخاذَ في هذا نقضٌ سمّاه النصّ باسمه؛ يقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾ [الرعد: 25]. والنقض إفسادُ عقدٍ قائم، وهو ههنا أن يُدخِل المرء على مصدره مصدراً ثانياً فيعامله بما لا يكون إلّا لكلام الله، فيصير له مرجعان بعد أن كان له مرجعٌ واحد. فالعهد قائمٌ على وحدة المصدر، ونقضُه إدخالُ ثانٍ عليه؛ وهذا هو عين ما تقدّم من التماس الضامنين، إذ لا يُلتمس ضامنٌ إلّا بعد أن يُنزَّل منزلةً لا تكون إلّا للمصدر. وأمّا ما عُطف عليه في الآية من قطع ما أمر الله به أن يوصل فأمرٌ آخر لا يُخلط به، وقد تبيّن في موضعه (6.2.5) أنّه فصلُ النفس عن أصلها وهو الإجرام بعينه؛ فالنقض خللٌ في العقد، والقطع انفصالٌ في الصلة، وقد عُطف أحدهما على الآخر ولم يُجعل تفسيراً له.

ويعضد ما تقدّم أنّ ما أُثبت في المواضع كلّها وصفٌ في صاحبه لا مقامٌ عند غيره؛ يقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف: 86]. فالاتّخاذ فعلٌ ماضٍ صدر من صاحبه، والشهادة بالحقّ فعلُه أيضاً، وقُيّدت بالعلم فلم تُقبل دعوى بلا معرفة. وليس في شيءٍ من ذلك ذكرُ جاهٍ ولا منزلةٍ ولا طلبٍ يُرفع، وإنّما هي أوصافٌ تحقّقت في المستقرّ قبل أن يُوقَف بين يدي الله.

6.3.5 ــــ لِمَ كان الاعتبار في ذلك اليوم بالفعل دون القول

تقرير أنّ العهد ينعقد في المستقرّ يقتضي بيان العلّة التي من أجلها لا يُستدرَك فيما بعده، وإلّا بقي دعوى. والنصّ يبيّنها بوصف حال ذلك اليوم نفسه؛ يقول الله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَٰنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا﴾ [طه: 108]، ثمّ جاءت آية الشفاعة عقبها مباشرةً: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾ [طه: 109]. فقُرن حجبُ الأصوات بتقييد الشفاعة في موضعٍ واحد، وذلك قرانٌ يبيّن أنّ المسألتين واحدة. ويقول سبحانه: ﴿لَّا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا * يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ [النبأ: 37-38]، ويقول تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ * وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ [المرسلات: 35-36]. فاطّرد في المواضع أنّ القول محجوبٌ إلّا بما أقرّه النظام؛ والاعتذار إنّما امتنع لأنّه قولٌ لا يسنده فعل، وذلك الجنس من القول ساقطٌ في تلك النشأة.

ويدلّ على أنّ الأمر مقرَّرٌ سلفاً لا مستأنَفٌ يومئذٍ أنّ الرضا في طه جاء بلفظ الماضي ﴿وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾ في سياقٍ ظرفُه ﴿يَوْمَئِذٍ﴾؛ فالرضا واقعٌ قبل الظرف المذكور لا فيه، ولو كان مستأنفاً لجاء بما يدلّ على وقوعه ساعتئذٍ. ويعضده أنّ ما لا يُبدَّل في ذلك اليوم هو القول الصادر عنه سبحانه لا قول العباد؛ يقول الله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [ق: 29]. فجُمع نفي التبديل ونفي الظلم في نسقٍ واحد، إذ عدلُ النظام في اطّراده وامتناعِ الاستثناء فيه.

وإذا انقطع القول لم يبقَ ما يقف به المرء إلّا ما جاء به، وقد بيّن النصّ بماذا يجيء وبماذا لا يجيء في موضعٍ يفسّر نفسه بنفسه؛ يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ﴾ [الأنعام: 94]. فالمجيء فرادى مفسَّرٌ في الآية نفسها بما عُطف عليه: تُرك ما خُوّل، ولم يُرَ معهم من زعموهم شفعاء. فالفردية ههنا انتفاءُ ما كان يُلتمس لا وصفٌ لهيئة المجيء؛ فمن جاء بغير عهدٍ جاء وحده ليس معه ما يُضَمّ إليه، وذلك هو الوتر في مقام الوقوف. ويشهد له قوله سبحانه: ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ [مريم: 95]، وقوله في المدّعي الذي لم يتّخذ عهداً ﴿وَنَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا﴾ [مريم: 80]، إذ رُتّبت الفردية على أنّه لم يكن له إلّا القول.

ولا يُلتبس هذا بما وُصف به السَّوق إلى المآل، فإنّه مقامٌ آخر لا يُستدلّ به في هذا الباب؛ يقول الله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ [الزمر: 71]، ويقول سبحانه: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا﴾ [الزمر: 73]. فالسَّوق زمراً واقعٌ على الفريقين جميعاً بلفظٍ واحد، فليس وصفاً يميّز أهل النجاة، وإنّما هو وصفُ حالٍ لا يملك فيها المسوق من أمره شيئاً. فالاجتماع في المآل لزومُ تلك النشأة، والانفراد في الوقوف انتفاءُ الشفيع؛ فلا يُقاس أحدهما على الآخر ولا يُؤخذ من هيئة السَّوق حكمٌ في الشفاعة.

وللقول في الدين موضعه، فالدعاء قولٌ أُمر به؛ يقول الله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: 60]. وإنّما المنفيّ الاكتفاء به وجعلُه بدلاً عمّا لم يُعمَل؛ فالقول إذا صدّقه العمل كان شفعاً له، وإذا لم يصدّقه بقي وترًا لا يُعتدّ به في نشأةٍ لا يجري فيها إلّا ما تحقّق.

6.3.6 ـــ الخشية علمٌ لا انفعال، وثمرتها العمل

انتفاء الاستدراك في ذلك اليوم يجعل الانتفاع بالعلم به مقصوراً على المستقرّ؛ فمن علم أنّه لا قول هناك ولا بدل ولا نصر ولا رجوع، حمله علمُه على أن يعمل قبل أن يبلغه. وهذا هو المعنى الذي يسمّيه النصّ خشية، وهي غير الخوف؛ فالخوف انفعالٌ قد يقع بلا علم، والخشية حذرٌ مبنيٌّ على معرفةٍ بالمآل. ولذلك حُصرت في أهل العلم؛ يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: 28]. ولو كانت انفعالاً أو ضعفاً في اليقين لكان أشدّ الناس خشيةً أجهلَهم، والآية تقرّر عكس ذلك.

وهي غير الخشوع أيضاً، فإنّ الخشوع سكونٌ وانخفاضٌ يقع في المحلّ لا في النفس؛ ومنه ما وُصفت به الأصوات في ذلك اليوم ﴿وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَٰنِ﴾ [طه: 108]، وما وُصفت به الأرض ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾ [فصّلت: 39]. فالخشوع سكونٌ في الحال يقع يومئذٍ لأنّه يوم انقياد، والخشية حذرٌ في النفس يقع في المستقرّ لأنّه محلّ العمل.

وقد جاءت الخشية في النصّ مقيَّدةً بالغيب؛ يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَٰنَ بِالْغَيْبِ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ﴾ [يس: 11]. والقيد ههنا في حال العالِم لا في وصف المعلوم؛ فأمر ذلك اليوم ومآلاته أنباءٌ في عالم الأمر لم تُدرَج بعدُ في الوجود المتحقّق كما تقرّر في موضعه (6.1.8)، والمراد أنّه علمه من غير معاينة، إذ ما لم يقع بعدُ لا يُشاهَد فلا سبيل إلى العلم به إلّا خبراً يُتلقّى. وفي الآية وصفٌ يتولّد عن وصف لا وصفان متجاوران؛ فاتّباع الذكر أوّلهما، وهو الأخذ عن المصدر الذي أقرّه الله، وبه وحده يبلغ الإنسان علماً بما لا تبلغه أداتُه. فمن لم يتّبع الذكر لم يبلغه من ذلك شيء، ومن لم يبلغه لم تقع منه خشية، إذ لا يُحذَر ممّا لا يُعلَم. فإذا اتّبع الذكر تبيّن له من أمر ذلك اليوم ما لم يكن ليبلغه بنظره، فوقعت الخشية ثمرةً لازمةً لما علم.

وتوقيت الساعة خارجٌ عن هذا؛ يقول الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ [الأعراف: 187]، وقد تبيّن في موضعه الفرق بين توقيتها المُدرَج في النظام الكونيّ ومآلاتها التي لم تُدرَج فيه. فالخشية إنّما تتعلّق بما أُخبر به من نظام ذلك اليوم لا

بموعده. وهذا الترتيب نفسه يجري في قوله سبحانه: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 62]؛ فقُدّم الإيمان بالمصدر، ثمّ الإيمان باليوم الآخر وهو ثمرةُ ما بلَغه منه، ثمّ رُتّب عليهما العمل الصالح. فالسلسلة واحدة: مصدرٌ يُتّبع، فعلمٌ بالمآل، فحذرٌ منه، فعملٌ يسبقه.

ومن ثمرات هذه الخشية أنّ صاحبها لا يقف عند نفسه، بل يُشفق على من لم يبلغه ما بلَغه. وما يناله من ذلك ليس أمناً من المآل، فإنّ النصّ يصف أهل هذا الوصف بالإشفاق لا بالاطمئنان إلى النجاة؛ وإنّما يناله زوالُ الحيرة دون زوال الحذر: يقينٌ بصحّة المسلك، وحذرٌ يبقى ما بقي في المستقرّ. فمن ادّعى الأمن فقد فارق وصف من وصفهم الله بالخشية، وعاد إلى ما بدأ الفصل بنقضه من التماس ضمانٍ لا يملكه أحد.

6.3.7 — الشافعون في النصّ: بيانٌ في المستقرّ لا وساطةٌ في المآل

يبقى في الباب موضعٌ واحدٌ يُثبَت فيه فعلُ الشفاعة لجمعٍ من عباد الله المكرمين، إذ سائر ما ورد فيه ذكرُ الشفعاء جمعاً إنّما هو في مزعومين نُفي عنهم الفعل؛ وهو الموضع الذي يُتوهَّم منه أنّ لقومٍ بأعيانهم أن يشفعوا يوم الحساب لمن اختير لهم. يقول الله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ * يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: 26-28]. وقد سبق هذا السياق ذكرُ المرسَلين وما أُوحي إليهم؛ يقول الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: 25]. فالمقام مقام الرسالة وما جاءت به، وختمه ما يخصّ من يُدّعى فيه ما ليس له؛ يقول الله تعالى: ﴿وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: 29].

وأوّل ما يُنظر فيه أنّ الوصف الذي قُدّم بين يدي الشفاعة هو نفسه ضابطها: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾. فنُفي عنهم أن يستبقوا بقولٍ من عندهم، وأُثبت لهم العمل بما أُمروا به؛ فهم مبلّغون لما أُقرّ لا منشئون لما يُقرّ. ومن كان هذا وصفَه لم يكن له أن يمنح أحداً شيئاً من عنده، إذ لا يملك أن يسبق بالقول فضلاً عن أن يُنيل به. فالوصف المقدَّم يسدّ الباب قبل أن يُفتح، ويجري على ما تقدّم من تقديم العمل على القول في الاعتبار.

فإذا حُمل ما بعده على مقتضاه ظهر أنّ شفاعتهم فيما جاؤوا به؛ فالحقّ الذي بلّغوه هو الذي يُضَمّ إليه من أخذ عنهم فيتقوّم به، فتكون شفاعتهم بيانَهم لا توسّطهم، وتقع في المستقرّ لا فيما بعده. وما في الآية ما يقيّدها بموقف الحساب؛ لا ظرفٌ يخصّها بيومئذٍ كما في طه 109، ولا سياقٌ في الوقوف كما في المرسلات، بل سياقٌ في الرسالة وما أُوحي به. ويعضده أنّ المرسَل لم يُجعل ضامناً لمن اتّبعه في موضعٍ من القرآن؛ يقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عمران: 128]، ويقول سبحانه: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [القصص: 56]. فمن لم يملك هدايةَ من أحبّ لم يملك ضمانَ مآله؛ وإذا انتفى ذلك عن المبلّغ عن الله فانتفاؤه عمّن دونه أولى.

وقيد ﴿إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ﴾ يجري على هذا مجرىً مستقيماً؛ فالمرتضى من وافق ما أُقرّ، وهو نفسه المذكور في قوله ﴿وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾ [طه: 109]. فالبيان يُعرَض على الناس جميعاً ولا يتقوّم به إلّا من قبله فصدّقه عمله؛ فليس القيد تخصيصاً لأشخاصٍ اختيروا، بل بيانٌ لأنّ الانتفاع موقوفٌ على القبول لا على البلاغ وحده.

ووصفهم بالإشفاق تمام الصورة؛ إذ يُشفقون على من لم يبلغه ما بلَغهم، وذلك هو الذي يحملهم على النذارة أصلاً. ويترجّح أنّ إشفاقهم مصروفٌ إلى من يشفعون له لا إلى أنفسهم، لأنّ الجملة معطوفةٌ على ذكر الشفاعة؛ وهو ترجيحٌ يستند إلى النظم لا إلى نصٍّ صريحٍ فيه. ولو كانت شفاعتهم توسّطاً يُقبل يوم الحساب لما كان للإشفاق موضع، إذ من ملك أن يُنيل لم يُشفق. فاجتماع الشفاعة والإشفاق في آيةٍ واحدة قرينةٌ على أنّ المراد بها ما يقع في المستقرّ من بيانٍ ونذارة، لا ما يُتوهَّم بعده من وساطة.

6.3.8 ـــ الضابط الجامع: عقدٌ في المستقرّ وكشفٌ في المآل

تنتظم المسألة على ما تقدّم في تقريرٍ واحد: أنّ ما يُنال يومئذٍ ظهورُ ما تحقّق ههنا لا شيءٌ يُستأنف هناك. فالله أقرّ في هداه ما يُنجي من سلكه، وأقرّ في نظامه ما يجري به المآل، ومن وافق ما أقرّ في الوجهين فقد اتّخذ عنده عهداً؛ فإذا جاء ذلك اليوم انكشف ما كان ولم يُنشَأ له ما لم يكن. وهذا هو الذي سمّاه النصّ إذناً ورضاً وشهادةً بالحقّ، وكلّها أوصافٌ سابقة على الموقف لا واقعة فيه.

وهذا نفسه ما تقرّر في المسائل التي سبقته من هذا الباب؛ فقد تبيّن في طور ما بين التوفّي والبعث (6.1.9) أنّ عرض النار على آل فرعون نذارةٌ في حياتهم لا عذابٌ مستأنَفٌ بعدها، وتبيّن في مراتب الناس يوم الحساب (6.2) أنّ سيما المجرمين أثرُ حالٍ اكتسبوها لا وسمٌ أُنزل بهم. فالجامع بين هذه المواضع أنّ الآخرة تُظهر ما تحقّق ولا تُنشئ ما لم يكن، وهو مقتضى ما تأسّس في القضاء والقدر من أنّ الاتّجاه أحاديّ لا يرتدّ، وأنّ عالم الأمر عالم تقريرٍ لا إيقاع.

وقد صرّح النصّ بالسبب الذي يُنال به المآل تصريحاً يُغني عن كلّ ما سواه؛ يقول الله تعالى في خطاب أهل الجنة: ﴿وَنُودُوا أَن تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: 43]، ويقول سبحانه: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الزخرف: 72]. فجاءت الباء صريحةً في السببية، وجاء الفعل بصيغة الاستمرار ﴿كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ لا بصيغة الحدوث، فأفاد أنّ المعتبَر ما كان دأباً في المستقرّ لا واقعةً عارضة. وقد سُبق ذلك في الأعراف بقولهم ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ [الأعراف: 43]، فاجتمع في الموضع الواحد ركنا ما تقدّم: هدايةٌ من المصدر سابقة، وعملٌ صدّقها.

وبهذا يظهر أنّ ما استقرّ في الأذهان من التماس الشفعاء قام على مقدّمةٍ لم يُنعم النظر فيها، وهي أنّ في ذلك اليوم متّسعاً لأن يُقدَّم فيه ما لم يُقدَّم قبله. وقد سدّ النصّ هذا من وجوهه كلّها: نفى أن تحمل نفسٌ عن نفس، ونفى أن يُؤخذ بدل، ونفى أن يقع نصر، ونفى أن يُنطق إلّا بما أُقرّ؛ فلم يبقَ للملتمِس ما يلتمسه ولا للملتمَس منه ما يبذله. وجرى ذكرُ الشفاعة في مواضعها على النفي وعلى بيان من هو أهلٌ لها، ولم يُقرَن في شيءٍ منها بتغيير حكمٍ ولا بنقل أحدٍ من حالٍ إلى حال؛ وفي هذا السكوت في مقام البيان دلالةٌ لا تُغفَل.

وثمرة ذلك في السلوك أبعد من تصحيح تصوّرٍ في المصير. فمن اعتقد أنّ له عند أحدٍ ضماناً انصرف همّه إلى تحصيل الانتساب إليه، وخفّ عنده أمر العمل لأنّه يرى مآله مكفولاً؛ ومن تبيّن أنّ أحداً لا يملك له شيئاً لم يبقَ له إلّا أن يأخذ عن المصدر ويعمل بما أخذ. فالمسألة في حقيقتها ردُّ الأمر إلى صاحبه لا نفيُ شيءٍ عن أحد؛ يقول الله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدّثّر: 38]. فالنفس رهينةٌ بكسبها لا برهانٍ عند غيرها، ومن أدرك ذلك عَلِم أنّ ما يبنيه في مستقرّه هو وحده ما يلقاه.

خاتمة الباب السادس

بَلَغَ البابُ غايتَه التي انطَلَقَ إليها: أَن يَستَبين مصيرُ الإنسان في منظومة الوجود، استقراءً من النصّ لا إسقاطاً عَليه. وقد تَجَمَّعَت فيه خيوطُ الكتاب كلِّها، فلا يُفهَم ما فيه إلا بما تَأَسَّسَ قَبله ـ من التمييز بَين الله والرَّبّ، إلى مفهوم الزمكان وتَبَدُّله، إلى طبيعة الإنزال، إلى حدود المعرفة الإنسانية ـ إذ يَعود بالإنسان إلى الأصل الذي صَدَرَ عنه بَعد أَن طافَ به الكتابُ تعريفاً ثُمَّ تكليفاً ثُمَّ مصيراً.

فقد تَكَشَّفَ ـ في الفصل الأوَّل ـ أَن مسارَ النفس معادلةٌ واحدةٌ متّصلةٌ لا انقطاعَ فيها: تَبدأ بحالٍ سابقةٍ على الوجود الدنيوي، ثُمَّ حياةٍ يَلتَحِم فيها أصلُ النفس بزَوجها الجسم في مستقرٍّ هو فترةُ التكليف، ثُمَّ توفٍّ يُخرجها من الزمن والمكان إلى حِفظ الله، فإيداعٍ لا تُحَسّ فيه مدّةٌ ولا زمن، ثُمَّ بعثٍ تَرجِع به إلى الرَّبّ في كونٍ جديدٍ تَلبَس فيه خَلقاً لا يَفنى، فجزاءٍ ماديٍّ حقيقيٍّ لا مجازَ فيه. وتَبَيَّنَ تمييزٌ طالما الْتَبَسَ على القارئ: أَن أحداثَ الساعة ومآلاتها ليست أخبارَ غيبٍ بالمعنى الدقيق، بَل أنباءٌ من عالَم الأمر في علم الله، توقيتُها مُدرَجٌ في الكون يُتَتَبَّع بالعلم، ومآلاتُها لا تُتَتَبَّع كَوناً ولا تُرصَد مادّياً لأنها لم تُدرَج بَعدُ في

النسيج، وإنما يُعلَم من نظامها ما أخبَرَ به النصّ. وفي هذا المسار يَظهَر العدلُ أبهى ما يَكون، إذ يَخرُج المكلَّفون جميعاً ـ أوَّلُهم وآخِرُهم ـ من الزمكان إلى زَمنٍ صِفر، فيَجتَمِع المتفرّقون في الأجيال في لحظةٍ واحدةٍ يَقفون فيها على قَدمٍ واحدة.

وكَشَفَ الفصلُ الثاني أن الناسَ يَومَ الحساب على ميزانٍ واحدٍ مَدارُه الموقفُ من النور بَعد بلوغه: سابقٌ اجتازَ موضعَ الحساب بسَبقه فدَخَلَ النعيمَ بلا وقفة، ومقتصدٌ وَقَفَ وقفةً يسيرةً لأنه أدَّى الواجبَ ولم يَزِد، وظالمٌ لنفسه أعرَضَ عن النور بَعد أن بَلَغَه فظَلَمَ نفسَه بحرمانها منه، ومجرمٌ فَصَلَ نفسَه عن أصلها كلّياً فلم يَبقَ ما يُحاسَب عليه. ولا يُساوي هذا الميزانُ بَين من سَبَقَ ومن وَقَفَ عند الحدّ، ولا يَخلِط من بلَغه النورُ ثُمَّ أعرَضَ عنه بمن لم يَبلُغه أصلاً ـ إذ بلوغُ النور وضعٌ له بَين اليدَين نصّاً أو فطرةً، والنجاةُ عملٌ به وسَيرٌ على هَديه.

وحَرَّرَ الفصلُ الثالثُ مسألةَ الشفاعة، فاستَبانَ أن الشفعَ في وضعه اقترانٌ لا وساطة، وأن ما نَفاه النصُّ منها ما كان بَدَلاً يَقوم مَقامَ العمل، وأن ما أثبَتَه موقوفٌ على عهدٍ يُتَّخَذ في المستقرّ قوامُه مصدرٌ حقٌّ وعملٌ يُصَدّقه. فلا مُتَّسَعَ في ذلك اليوم لأن يُقَدَّم فيه ما لم يُقَدَّم قَبله ـ إذ حُجِبَ فيه القولُ إلا بما أُقِرّ، ولم يَبقَ إلا ما تَحَقَّق ـ وإنما يَنكَشِف فيه ما كان. وبهذا يَتَّسِق الفصلُ الثالثُ مع ما قَبله، إذ الآخرةُ تُظهِر ما تَحَقَّق ولا تُنشِئ ما لم يَكُن.

والعِبرةُ الجامعةُ أن الإنسانَ كادحٌ إلى رَبّه لا محالة، فردياً في نفسٍ تُوفَّى وتُبعَث وتُحاسَب، وكونياً في وجودٍ يَسير إلى تَبَدُّله، كما في قَوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾. وليس المطلوبُ الفوزَ بالحدّ الأدنى من النجاة، بَل السبقَ إلى ما هو أعلى، فمَن وَعى أن مستقرَّه مرحلةٌ في معادلةٍ أكبرَ منه أعَدَّ للقائه قبل أن يَنقَضي حِينُه. وإذا كان الباب الخامس قد أسَّسَ ما يَنتَظِم به اجتماعُ الناس وتشريعُ عَلاقاتهم، فقد أسَّسَ هذا البابُ مصيرَهم الذي إليه تَؤول أعمالُهم. وبهذا يُغلَق بابُ المصير في بناء الكتاب، وما استَقَرَّ هنا يُمَهّد لما يَتلوه من ضوابطَ تَجمَع هذا البناءَ وتَضبِط مفاصلَه، قائماً على هذا الأساس الذي تَحَرَّرَ من النصّ، لا من سِواه.

الباب السابع
مفاتيح تدبر كتاب الله

بين يدي الباب السابع

لمّا تَمَّ في الأبواب السابقة استقراءُ منظومة الوجود ـ من الذات المطلقة ومقام تدبيرها، إلى الإنسان كياناً ووعياً، إلى فِعله وقِيَمه، إلى تشريعه واجتماعه، إلى مصيره ومآله ـ بَقِيَ أن يُسَلَّم القارئُ الأداةَ التي بها جَرى هذا الاستقراءُ كلُّه، لِيَملِكها فيَستأنِف الطريقَ بنفسه. فما كُتب في هذا الكتاب لم يَنبَثِق من رأيٍ مُسبَق، بَل من مفاتيحَ منهجيةٍ تَتَعامَل مع النصّ القرآني على أنه بناءٌ واحدٌ يُفَسّر بعضُه بعضاً، لا تَرادُفَ فيه ولا حرفَ زائد، وكلُّ لفظٍ في موضعه الدقيق.وهذا البابُ يَجمَع هذه المفاتيحَ الخمسةَ عشرَ في موضعٍ واحد، بَعد أن تَناثَرَ تطبيقُها في فصول الكتاب كلِّها. وليست قواعدَ مُسقَطةً على القرآن من خارجه، بَل مُستَقرأةٌ من النصّ نفسه ـ يَكشف القرآنُ بها عن منهج فهمه، فيَدُلّ على التدبّر، ويَكشف تعاضُدَ آياته، ويَنفي الترادفَ عن ألفاظه، ويُثبِت دلالةَ كلّ حرفٍ فيه، ويَأمُر بالاكتفاء به دون الاستعارة من خارجه.ويَبدأ البابُ بالتدبّر بوَصفه البوّابةَ الأولى التي منها تَنبَع المفاتيحُ كلُّها، ثُمَّ يَتَدَرَّج في عرضها مفتاحاً مفتاحاً ـ من تعاضُد المحكم وتفصيله، إلى دقّة الألفاظ والحروف، إلى الاكتفاء بالنصّ ووحدته، إلى ضوابط فهم آياته الكونية والتشريعية، إلى حفظ مخطوطه وفواصله. وكلُّ مفتاحٍ يُعرَض بقاعدته وأمثلته، مع الإحالة إلى مواضع تطبيقه في الأبواب. فمَن مَلَكَ هذه المفاتيحَ مَلَكَ الأداةَ التي بها يَستقرئ القرآنَ بنفسه، لا مُقَلّداً لما في هذا الكتاب، بَل مُستأنِفاً للطريق على هَدي النصّ وَحده.

7.1 التدبّر ـــ الغوص وراء ظاهر النصّ

﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص: 29]

التدبّرُ أصلٌ من «الدُّبُر»، أي ما وراء الشيء وخلفه؛ فهو النظرُ فيما وراء ظاهر اللفظ، والغوصُ إلى عُمق المعنى ورَبطُه ببنية الخطاب القرآني وسياقاته الكبرى. وهو ليس قراءةً عابرةً للكلمة في حدود مدلولها المتعارَف، بَل رحلةٌ تُعيد النظرَ فيها على ضَوء مقصدها الأوَّل، إذ يَترجّح أن لكلّ لفظٍ في القرآن أصلاً ذهنياً سابقاً لتجلّيه اللفظي والمادي ـ فالفكرةُ قبل الصورة، والمقصدُ قبل الحَدَث ـ والتدبّرُ هو البحث عن ذلك الأصل.

ولَعَلَّ في صياغة الآية نفسها ما يَكشف وَظيفةَ هذا المفتاح. فلم يَقُل تعالى «كتابٌ أنزلناه ليتلوَه الناس»، بَل قال ﴿لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ ـ لتَتَحَوَّل القراءةُ من حركة لسانٍ إلى فِعل وَعي. فليست الغايةُ التلاوةَ أو الحفظَ، بَل تحريكُ العقل والقلب معاً لإدراك نظام القرآن ومقاصده: تجاوزُ التلقين إلى الفهم المباشر، والتحرُّرُ من الجُمود على ظاهر الألفاظ، والرَّبطُ بَين المواضع لإدراك النَّسَق الكلّي، واكتشافُ الفكرة الأصلية التي تَجَلَّت في كلّ لفظ.

ويَجري هذا المفتاحُ على أَربعةٍ تَتَعاضَد: ألّا يَقِف القارئُ عند الظاهر، فكلُّ معنىً مألوفٍ يُعاد اختبارُه على ضَوء مواضعه الأخرى؛ وأن يَربِط بَين السياقات، فالكلمةُ تُفهَم من نسقها العامّ لا من مَعزلها الجزئي؛ وأن يَغوص في الأصل الفكري للفظ، إذ لكلّ كلمةٍ جذورٌ معرفيةٌ تَسبِق وجودَها اللفظي؛ وأن يَتَحَرَّر من تقديس الفهم البشري الموروث ـ لا رفضاً للتراث، بَل إرجاعاً للميزان إلى النصّ نفسه.

ولَعَلَّ في أمثلةٍ بعينها ما يُجَلّي عمل هذا المفتاح. فالكرسيُّ في ظاهر اللغة مَقعدٌ مادي، لكنّ أصله من «الكَرّاس» وهو ما يُكدَّس من العلم والمعرفة، ومن هنا كانت دلالتُه في قوله تعالى ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [البقرة: 255] على العلم الإلهي المحيط، الفكرةِ التي تَسبِق كلَّ تدبيرٍ في الكون، لا على مَقعدٍ يُجلَس عليه. والعرشُ رمزٌ للتنظيم والسيطرة بَعد الإحاطة بالعلم لا للعلوّ المكاني، فقولُه ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: 54] تعبيرٌ عن الانتقال من العلم إلى التدبير، من الفكرة إلى النظام. والركوعُ والسجودُ حركتان جسديتان في الظاهر، لكنّ الركوعَ في عُمقه قَبولٌ وانفتاحٌ لتلقّي الحَقّ، والسجودَ خضوعٌ تامٌّ وامتثالٌ بَعد القَبول ـ فجاء ترتيبُهما في العبادة متّسقاً مع منطق الفكر: لا خضوعَ بلا قَبول، ولا سجودَ بلا ركوع. فالحركاتُ الجسديةُ تجسيدٌ لمفاهيمَ عقليةٍ وروحية، وهنا يَكمُن جوهرُ التدبّر.

ومن هنا يَتَبَيَّن ما يُجانِب التدبّرَ الصحيح: اختزالُه في تأمّلٍ شعوريٍّ دون بحثٍ في بنية المعنى، أو الجمودُ على ظاهر الكلمة دون نظرٍ إلى نسقها الكلّي، أو الظنُّ بأنه حِكرٌ على العلماء ـ والآيةُ تُخاطِب ﴿أُولِي الْأَلْبَابِ﴾، أي كلَّ من أَعمَلَ عقلَه وقلبَه معاً.

فالتدبّرُ هو البوّابةُ الأولى لفهم القرآن، ومنه تَنبَع المفاتيحُ الأخرى كلُّها؛ به يُدرَك أن الفكرةَ تَسبِق الصورة، وأن الإيمانَ يَسبِق العمل، وأن ظاهرَ النصّ لا يُفهَم إلا عَبر باطنه المقصدي. وليس باباً نظرياً منفصلاً، بَل أصلٌ منهجيٌّ يَتَكَرَّر أثرُه في فصول الكتاب كلِّها ـ حَيث يَكشف التدبّرُ عن الفروق الدقيقة بَين الألفاظ التي ظَنَّها الناسُ مترادفةً، فتَتَحَوَّل القراءةُ الواعيةُ إلى إيمانٍ بصيرٍ يُثمِر عملاً صالحاً وفهماً جديداً للحياة.

7.2 الإحكام والتفصيل ـــ تفصيلُ الكليات ومستجدُّ الرسالة

﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: 1]

نُسِجَ القرآنُ على نظامٍ من الإحكام والتفصيل: فالمحكماتُ أصولٌ كليةٌ واضحةٌ تَحمِل الحُكمَ والتوجيهَ العامّ، والتفصيلُ بيانٌ يَشرَح تلك الأصولَ ويُبَيِّن مقاصدَها وحدودَها. ولا يَكتَمِل الفهمُ إلا بجمع المحكم وتفصيله معاً، إذ يُفَسّر بعضُ النصّ بعضاً.

ولَعَلَّ أَدقَّ ما يَنبَغي ضبطُه في هذا المفتاح ـ مما تَبَيَّن باستقراءٍ أَعمقَ في فصل الكتاب (3.3.2) ـ أَن الإحكامَ والتفصيلَ يَجريان على قاعدة «صِفةُ الآية صِفةُ مصدرها»، وأَن التفصيلَ نفسَه على طبقتين يَنبَغي ألّا يُخلَط بينهما، بحَسَب موقع المُفَصَّل من طبقات الكتاب الجامع (7.8).

أولاً: تفصيلُ الكليات الثابتة ـ بيانٌ ربوبيٌّ من رب العالمين

فأمّا الطبقةُ الأولى فتفصيلُ الكتاب للكليات الثابتة؛ وهي المحكماتُ الكلّيةُ المشتركةُ بَين الرسالات، أمُّ الكتاب، المحرّماتُ الكلّيةُ المنسوبةُ إلى الله بصفات الأزلية والثبات. فإذا فُصِّلَت هذه الكلياتُ كان تفصيلُها من رَبّ العالمين، كما خَتَمَت آيةُ التفصيل ﴿وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [يونس: 37] ـ فالمحكمُ الكليُّ إلهيٌّ مصدرُه، وتفصيلُه فاعليةٌ ربوبيةٌ تُناغِم زمنَ الرسالة. وعلامةُ هذا التفصيل الربوبيّ قرينةٌ في خاتمته تَنسِبه إلى الرب.

ويَتَجَلّى ذلك في تحريم الدم: أُحكِمَ كليةً في قوله ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ﴾ [البقرة: 173]، ثُمَّ فُصِّلَ في قوله ﴿أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ [الأنعام: 145] مَختوماً بـ﴿فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ ـ فالقرينةُ الربوبيةُ في الخاتمة تَكشف أَن التفصيلَ من رب العالمين، فبان أَن الدمَ المُحَرَّم هو المسفوحُ السائلُ لا ما تَخَلَّفَ في الأعضاء.

ومنه الإحسانُ إلى الوالدين: أُحكِمَ في كليات الأنعام ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الأنعام: 151]، ثُمَّ فُصِّلَ في الإسراء ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ﴾ فاتحةً و﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ تفصيلاً [الإسراء: 23-24] ـ فبقَرينة ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ﴾ تَبَيَّن أَن التفصيلَ ربوبيٌّ، فصار الإحسانُ قولاً وسلوكاً ودعاءً لا وصيةً مجملة.

ومنه القولُ على الله بغير علم: أُحكِمَ كليةً في محرّمات الأعراف ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 33]، ثُمَّ فُصِّلَ في النحل ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ [النحل: 116] مَختوماً بقَرينةٍ ربوبيةٍ صريحةٍ ﴿إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النحل: 119] ـ فبان أَن القولَ على الله بغير علمٍ هو إصدارُ الحلال والحرام بغير برهانٍ منه، وأَن تفصيلَه ربوبيٌّ بقَرينة الخاتمة كنظائره.

ثانياً: المستجدُّ التشريعيُّ المحمديّ ـ تفصيلٌ منسوبٌ لله

وأمّا الطبقةُ الثانية فالمستجدُّ التشريعيُّ المحمديّ؛ وهو ما خُصَّت به الرسالةُ المحمديةُ من تشريعٍ لم يَكُن في الكليات السابقة، مما يُناسِب زمنَها. وهذا تفصيلُه يُنسَب إلى الله، لا إلى رب العالمين، لأنه نزل محكماً وتفصيلاً معاً في زمنٍ واحدٍ هو زمنُ الرسالة المحمدية، فلا فاصلَ زمنيٌّ بَين محكمه وتفصيله يَستدعي النسبةَ الربوبيةَ التي تُناغِم الزمن ـ فبقي تفصيلُه منسوباً لله كأصله، من الطبقة المنسوبة لله في الكتاب الجامع، لا تفصيلاً ربوبياً لكليةٍ أزليةٍ سابقة.

ويَتَجَلّى في القسط في اليتامى: أُحكِمَ في قوله ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: 3]، ثُمَّ فُصِّلَ في قوله ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾ [البقرة: 220] ـ فبان أَن مَبنى القسط معيارُ الإصلاح لا الإفساد، وأَن مخالطتهم جائزةٌ بصدق النية. وعلى هذا تَجري آياتُ النكاح في النساء (24 محكمُها و25 تفصيلُها)، وهو مستجدٌّ تشريعيٌّ فُصّل بنيوياً في فصل ما ملكت أيمانكم (5.15)، فيُكتَفى هنا بالإشارة إليه.

المعيارُ الحاكمُ بَين الطبقتين

فالمعيارُ الحاكمُ أَن يُنظَر في المُفَصَّل: أكليةٌ ثابتةٌ أزليةٌ هو ـ محرّمٌ كليٌّ من أمّ الكتاب مشترَكٌ بَين الرسالات ـ فتفصيلُه ربوبيٌّ من رب العالمين، علامتُه قرينةٌ ربوبيةٌ في خاتمته؟ أم مستجدٌّ خاصٌّ بزمن الرسالة المحمدية نزل محكمُه وتفصيلُه معاً ـ فتفصيلُه منسوبٌ لله كأصله؟ وبهذا التمييز يَنضبِط التفصيلُ على طبقات الكتاب الجامع، فلا يُخلَط تفصيلُ الكليات الأزلية الربوبيُّ بتفصيل المستجد المحمديّ المنسوب لله.

ولَعَلَّ في خاتمة هذا المفتاح ما يُثبِت أَصلَه: أَن التفصيلَ ـ في الطبقتين معاً ـ خاصيةٌ إلهيةٌ ربوبيةٌ لا يُشارِك فيها بشرٌ ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾ [الإسراء: 12]، فلا يَحِقّ لأحدٍ مهما بَلَغَ علمُه أَن يَضَع تفصيلاً من خارج القرآن، إذ التفصيلُ من الله ومن رب العالمين وَحدهما، كلٌّ في طبقته. وقد تَأَسَّس هذا التمييزُ بدقَّته، وضُبِطت معاييرُ نسبة طبقات الكتاب الجامع، في فصل الكتاب (3.3.2)، وخُصَّ تفصيلُ المستجد المحمديِّ بالتأصيل في موضعه منه (3.3.2.6 «تَفصيل الكتاب»، الفقرة 6.5: تَفصيل المستَجَدّ المحَمَّدي).

7.3 عدم الترادف ـــ لكلّ لفظٍ ظِلُّه الدلالي

﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصّلت: 3]

لا يُكَرّر القرآنُ ألفاظَه عَبَثاً، ولا يَستَعمِل كلمةً مكان أخرى بلا قصدٍ أو دقّة؛ فكلُّ لفظةٍ فيه تَحمِل ظِلاًّ دلالياً خاصاً يُمَيّزها عن غيرها، وإن قَرُبَت منها في المعنى. فما يَبدو ترادفاً هو في حقيقته تنوّعٌ مقصودٌ في الوظيفة والدلالة، يُثري النصَّ ويُعَمّق معناه. ولَعَلَّ في قوله ﴿فُصِّلَتْ آيَاتُهُ﴾ ما يَدُلّ على أن التفصيلَ اللغويَّ جزءٌ من البيان الإلهي، فالاختلافُ في اللفظ اختلافٌ في المقصد ـ ومن هنا يُعَلّمنا هذا المفتاحُ ألّا نَقرأ الألفاظَ القرآنية بدائلَ لغويةً متكافئة، بَل ضمن نظامها الدلالي الذي يَزِن كلَّ كلمةٍ بميزان الحكمة والغاية.

ولَعَلَّ في إدراك الفروق الدقيقة أساسَ الفهم الصحيح؛ فحين يُدرَك أن كلَّ كلمةٍ موضوعةٌ بقَدَر، يَتَبَيَّن أن تغييرَ الكلمة يُغَيّر موقعَها في شبكة المعنى. فالمفتاحُ تدريبٌ على الانتباه إلى ما وراء اللغة، إلى البنية الخفية التي تَنتَظِم بها دلالاتُ القرآن.

ويَتَجَلّى ذلك في شواهدَ متتابعة. فبين «أَرسَلَ» و«ابعَثْ» فَرقٌ: في ﴿وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾ [الأعراف: 111] دلالةُ التكليف الصارم الذي لا يَحتَمِل الاجتهاد، وفي ﴿وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾ [الشعراء: 36] فُسحةٌ من التصرّف في التنفيذ ـ ولِذا اقترن الإرسالُ بـ«ساحر» وهو عامّ، والبعثُ بـ«سحّار» وهو أَخَصُّ وأَشَدُّ براعة، فتبدُّلُ الصيغة يَفتَح اختلافاً في طبيعة التكليف ونطاقه. ومن هنا يَتَبَيَّن الفرقُ بَين الرسول والمبعوث: فالرسولُ يَحمِل بلاغاً إلهياً مطلقاً لا اجتهادَ فيه ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [النور: 54]، والمبعوثُ مُكَلَّفٌ بمهمةٍ ظرفيةٍ فيها اجتهادٌ ووسيلةٌ بشرية كما في ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ﴾ [الكهف: 19] ـ فالرسالةُ وحيٌ، والبعثةُ جهدٌ في حملها، وقد فُصِّل هذا في فصل السنة (5.3) وفصل الطاعة (5.5).

ومن ذلك الفرقُ بَين «المَسّ» و«اللمس»: فالمسُّ تماسٌّ معنويٌّ وإدراكٌ فكري، كما في ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: 79] ـ أي لا يُدرِك حقيقتَه إلا أصحابُ العقول الطاهرةِ من شوائب الفكر ـ واللمسُ اتصالٌ ماديٌّ حسيٌّ كما في ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [المائدة: 6] و﴿فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ﴾ [الأنعام: 7]. فالمسُّ صفاءٌ فكري، واللمسُ تفاعلٌ ماديٌّ محسوس. وهذا المعنى نفسُه يُنظَر إليه من زاويةٍ أخرى في المفتاح الحادي عشر (7.11)، حَيث يَكون شرطاً لتلقّي القرآن لا تمييزاً لُغوياً فحسب.

ومنه الفرقُ بَين «الطُّهر» و«التَّطَهُّر»: فالطُّهرُ نقاءٌ فكريٌّ وصفاءٌ ذهنيٌّ يَتَحَقَّق بانقضاء الحَدَث وزوال أثره، والتَّطَهُّرُ ـ بزيادة التاء ـ نقاءٌ ماديٌّ بفعلٍ يَرفَع الحَدَثَ عن الجسد، أبرزُ وسائله الاغتسالُ وإن لم يَكُن هو التطهُّرَ بعَينه. فالطُّهرُ الحالُ، والتطهُّرُ الفعلُ المُؤدّي إليها، وجَمَعَ الله البُعدَين في ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: 222] ـ أي من جَمَعَ طهارةَ الفكر وطهارةَ الجسد. وزيادةُ المبنى هنا زيادةٌ في المعنى، وهو ما يُعَضّده المفتاحُ الرابع (7.4).

ومنه التمييزُ بَين «الجسد» و«البدن» و«الجسم»: فالجسدُ مادةٌ بلا نفسٍ ﴿فَأَلْقَوْا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِ جَسَدًا﴾ [ص: 34]، والبدنُ الصورةُ الخارجيةُ المحفوظةُ ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ﴾ [يونس: 92]، والجسمُ الهيئةُ الحيةُ الكاملةُ ﴿تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ [المنافقون: 4] ـ فبهذا التمايز الدقيق يُبَيّن القرآنُ مستوياتِ الوجود بَين المادة والحياة. وقد تأسّس هذا التمييزُ في الباب السادس (6.1.1) عند الحديث عن النفس وزوجها. ومنه أيضاً الفرقُ بَين «الموتى» و«الأموات»: فالأمواتُ من ماتَت أجسادُهم ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا﴾ [آل عمران: 169]، والموتى من تَعَطَّلَ وعيُهم وإدراكُهم وإن حَيِيَت أبدانُهم ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾ [يس: 12]، ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ﴾ [النمل: 80] ـ فالأولُ موتُ الحسّ، والثاني موتُ الفكر، وقد فُصِّل في الباب الرابع (4.8).

ومنه الفرقُ بَين «جاء» و«أتى»: فـ«جاء» للمجيء المفاجئ الخارج عن المُدرَك ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ﴾ [ق: 19]، و«أتى» للقدوم المعلوم المنتظَر الذي يُدرِكه الوعي ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ [النحل: 1] ـ فالأولى رهبةُ المفاجأة، والثانية يقينُ الوعد.

فهذا المفتاحُ يَكشف أَن القرآنَ لا يَتَعامَل مع ألفاظه على الترادف المطلق، بَل يَنسِج بينها شبكةً دلاليةً دقيقةً يُؤَدّي فيها كلُّ لفظٍ وظيفتَه. وإهمالُ هذا المفتاح كان سبباً في التباس مفاهيمَ تراثيةٍ كثيرة ـ كالخلط بَين النكاح والزواج، والنبيّ والرسول، والموتى والأموات. أمّا استحضارُه في التدبّر فيُقَرّب من مقاصد الخطاب الإلهي كما أرادها الله: واضحةً دقيقةً خاليةً من الالتباس، مُنيرةً للعقل والقلب معاً.

7.4 لا حرف زائد ـــ كلُّ حرفٍ مقصودٌ بدقّة

﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: 1]

القرآنُ كتابٌ مُحكَم، كلُّ حرفٍ فيه مقصودٌ بدقّة، لا يُلقى فيه حرفٌ عَبثاً أو لَغواً. فكلُّ زيادةٍ أو حذفٍ أو اختلافِ حرفٍ واحدٍ بَين كلمتين يُغَيّر المعنى ويُضيف بُعداً بلاغياً خاصاً. ولَعَلَّ في هذا المفتاح ما يَحرُس القارئَ من أَن يَستَهين بحرفٍ فيَظُنَّه زائداً، إذ ما من حرفٍ في النصّ إلا وله وظيفةٌ في المعنى.

ولَعَلَّ من أَدَقّ شواهده ما ذَهَبَ فيه جمهورُ المفسّرين إلى أَن «لا» في ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [القيامة: 1] و﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾ [الواقعة: 75] زائدةٌ للتوكيد. لكنّ التدبّر يَكشف أَن «لا» نافيةٌ لمعنىً دقيق: أَن القَسَمَ ليس لتعظيم المقسَم به في ذاته عند الله، بَل لأنه عظيمٌ عند البشر، فيُنَبّههم النصُّ إليه ويُوقِظ وعيَهم به. فالقَسَمُ ليس لإثبات صدق الله ـ وهو الحَقّ لا يَفتَقِر إلى قَسَم ـ بَل لإلفات نظر المخاطَب إلى ما أَقسَمَ بمواقعه. ولو كانت «لا» زائدةً لا معنى لها لانتَقَضَ أصلُ المفتاح، لكنّها قائمةٌ بوظيفتها كسائر حروف الكتاب.

ويَتَعَضَّد هذا بالفرق بَين «اسطاعوا» و«استطاعوا» في قوله ﴿فَمَا اسْطَاعُوا أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا﴾ [الكهف: 97]. فـ«اسطاعوا» بحذف التاء جاءت في «الظهور» على السدّ وهو أَخَفّ، فخَفَّ معها اللفظ؛ و«استطاعوا» بإثبات التاء جاءت في «النقب» وهو أَشَقُّ من الحفر والهدم، فثَقُلَ معها اللفظ. فزيادةُ المبنى زيادةٌ في الجهد والمعنى، وحَذفُ الحرف خِفّةٌ تُناسِب خِفّةَ الفعل ـ شاهدٌ على أَن حركةَ الحرف الواحد تُجاري حركةَ المعنى.

ومنه «الواو» في القَسَم، كما في ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا﴾ [الشمس: 1] و﴿وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ﴾ [الطور: 1-2]. فهي واوُ قَسَمٍ عُطِفَت على قَسَمٍ مُقَدَّرٍ هو «لا أُقسِم»، فحُذِفَت العبارةُ لفظاً وبَقِيَت الواوُ حافظةً للنَّسَق نفسه ـ نَسَقِ التنزيه والتنبيه الذي تَقَدَّمَ في «لا أُقسِم»، فيَستَمِرّ المعنى: أَن الله لا يُعَظّم المخلوقاتِ بذاتها، وإنما يُقيم الحجةَ على المخاطَبين بما يُعَظّمونه هم.

فالقرآنُ لا يَعرِف الزيادةَ اللغوية التي بلا معنى، وكلُّ حرفٍ فيه له وظيفتُه في المعنى والبلاغة. وإدراكُ هذا يَجعَل القارئَ يَتَعامَل مع النصّ بجدّيةٍ كاملة، فلا يَقول «هذا حرفٌ زائد» أو «هذه صيغةٌ لا فرقَ فيها»، بَل يَرى في كلّ اختلافٍ مفتاحاً إلى معنىً جديد، إذ بفَوته يَفوت جزءٌ من الهداية. وهذا المفتاحُ يَتَعاضَد مع ما يَلي من ضبطٍ لمواقع النجوم والفواصل (7.14) إذ كلاهما يَقوم على أَن دِقّةَ المبنى حارسةٌ لدقّة المعنى.

7.5 الاكتفاء بالقرآن ـــ وعدم الاستعارة من خارجه

﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [الأنعام: 25] من أعظم أسباب ضياع المعاني القرآنية أَن يُقبِل القارئُ على النصّ مُحَمَّلاً بعلومٍ بشريةٍ أو موروثاتٍ مُسبَقة، فيَفرِضها على الآيات؛ فلا يَفهَم مرادَ الله، بَل يَقرأ ما في ذهنه هو. وقد سَمّى القرآنُ هذا الحالَ بأمرين: أَكِنّةً على القلوب، ووَقراً فيها. أمّا الأَكِنّةُ فأصلُها في اللسان من «الكِنّ» وهو السِّتر والغِطاء، ومن «الكِنّة» وهي الشيءُ المُضافُ غير الأصلي. ومن استعمالاتها أَن الكَنّةَ في العُرف هي الداخلةُ على العائلة بالزواج فتُسَمّى باسمٍ دخيلٍ غير أصلها، والكُنيةَ كـ «أبي فلان» إضافةٌ طارئةٌ لا الاسمُ الأصلي. ويُعَضّد ذلك قولُه ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا﴾ [النحل: 81] ـ والأكنانُ المغاراتُ مأوىً مؤقّتاً، فلم يَقُل «مساكن» لأنها أصلٌ دائم. فالأَكِنّةُ في التدبّر مَلاجئُ

دخيلةٌ عارضة، أي تصوّراتٌ تُضاف إلى ذهن القارئ فتُغَطّي المعنى الأصلي. ومثالُها قولُه ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا﴾ [يوسف: 26]: فالنصُّ يَدُلّ على شاهدٍ من أهل الشهادة، أي خبيرٍ مُحَقّقٍ وَضَعَ قاعدةً استدلاليةً ماديةً (قَدُّ القميص من قُبُلٍ أو دُبُرٍ دليلُ الصادق من الكاذب)، لكنّ الفهم الشائع جَعَلَه طفلاً أَنطَقَه الله أو شيخاً ـ فحَجَبَت هذه الكِنّةُ المعنى، وحَوَّلَت قاعدةً عقليةً رصينةً إلى حكايةٍ أسطورية. وأمّا الزَّيغُ فأصلُه الانحرافُ البصري، حَيث لا تَلتَقي العينان على نقطةٍ واحدةٍ فيَظهَر المشهدُ مُشَوَّشاً. وهذا المعنى يَجري على مستويات: ففي اللغة انحرافُ البصر عن نقطته، وفي الفكر مزجُ معطىً أصيلٍ (الوحي) بمعطىً دخيلٍ (هوىً أو فهمٍ مستورَدٍ من خارج النصّ) فيُنتِج القلبُ ـ وهو مركزُ تقليب الأفكار ـ فهماً مُشَوَّشاً لا يَلتَقي على معنىً واحد، وفي السلوك ميلٌ عن جادة الاعتدال حين تَزيغ النفسُ عن أصل توازنها فلا تَرى الحقَّ على وجهه. ونتيجتُه في القرآن ما وَصَفَه ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [آل عمران: 7]: فهم يَترُكون المحكماتِ (أصلَ التشريع) ويَتَّبِعون المتشابهاتِ (آياتِ الكون والقصص) فيُؤَوّلونها تشريعاً. ومثالُه قولُه ﴿وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ﴾ [الفجر: 1-3]: فالأرجحُ أنها آياتٌ كونيةٌ تُشير إلى بدايات الخلق ـ يَترجّح أن الفجرَ مَبدأُ انبثاق الوجود، والليالِيَ العشرَ مرحلةٌ من مراحله، والشفعَ والوترَ تكوينَ الأزواج والأفراد ـ لكنّ الفهم الشائع أوّلها تشريعَ صلواتٍ وصيامات، فظَهَرَ الزيغُ بتحويل آياتِ التفكّر إلى أحكامٍ دخيلة. ويُلاحَظ أن هذا التأويلَ الكونيَّ يُعرَض على سبيل التمثيل لا الجزم، التزاماً بضابط المفتاح الثاني عشر (7.12) الذي يَجعَل العلمَ شاهداً يُجلّي لا حاكماً يُبَدّل. ولَعَلَّ الآيةَ نفسها تُوضِح المنهجَ بتمامه، قال تعالى ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: 7]. فالمحكماتُ أُمُّ الكتاب، آياتُ التشريع المباشر؛ والمتشابهاتُ آياتُ التفكّر الكونيةُ والقصصية؛ وتفصيلُ الكتاب بيانٌ ربوبيٌّ داخليٌّ يُفَصّل المحكمَ من القرآن نفسه (يونس 37)، لا المفاتيحُ المنهجيةُ التي يَستعملها القارئ. فالمؤمنُ يَتَّبِع المحكمَ للتشريع، ويَتَدَبَّر المتشابهَ للتفكّر، ويَهتَدي بتفصيل الكتاب الربوبيّ إلى مقاصد المحكم؛ وصاحبُ الزيغ يَخلِط الأقسامَ فيَجعَل المتشابهَ تشريعاً، فيُنتِج فتنةً وتأويلاً باطلاً. وقد تأسّس هذا التمييزُ في فصل القرآن (3.3.1.10) وفصل الكتاب (3.3.2)، وضُبطت طبقاتُه في المفتاحين الثاني والثامن (7.2 و7.8). ويَنتَظِم عملُ القارئ بهذا المفتاح في خطوات: أن يَبدأ بالمحكمات في مقام الحُكم والعمل؛ وأن يَتَدَبَّر المتشابهاتِ للمعرفة والاتساع لا لتوليد الأحكام؛ وأن يَرفُض أيَّ معنىً مُسبَقٍ يَأتيه من خارج القرآن ـ روايةً أو اصطلاحاً أو عادةً أو أسطورةً ـ قبل أن يَعرِضه على النصّ؛ وأن يَسأل دائماً: أهذا المعنى أصيلٌ في الآية أم مُضافٌ إليها؟ فإن كان مُضافاً فهو كِنّةٌ تُنزَع قبل الفهم؛ وأن يَختَبِر النتيجةَ بعَرضها على سائر المحكمات، فإن تناقَضَت فثَمَّ زيغٌ تَسَرَّبَ من دخيل. فالأَكِنّةُ هي الأفكارُ الدخيلةُ التي تُغَطّي مرادَ النصّ، والزَّيغُ هو الفهمُ المُشَوَّشُ حين يَختَلِط الأصيلُ بالدخيل. ومن هنا كان هذا المفتاحُ قاعدةً جامعة: لا يُفهَم القرآنُ إلا من داخله، ومن استعارَ من خارجه وَقَعَت على قلبه أَكِنّةٌ وأصابَه زَيغٌ، فلم يَفهَم مرادَ الله.

7.6 الترتيل والمثاني ـــ تعاضُد المتشابه

﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ [المزمّل: 4]

الأمرُ بالترتيل مُتَعَلّقٌ بالقرآن ـ أي آياتِ المتشابه من القصص والآياتِ الكونية ـ لا بالكتاب الذي هو التشريع. فالكتابُ أحكامُه مُحكَمَةٌ واضحةٌ لا تَحتاج ترتيلاً موضوعياً بَل امتثالاً مباشراً، أمّا القرآنُ المتشابهُ ففيه القصصُ والأمثالُ والآياتُ الكونيةُ مُتَوَزّعةً في سُوَرٍ شتى، لا يُفهَم معناها إلا إذا جُمِعَت ورُتّلَت في نَسَقٍ واحدٍ مُتَناسِق. وهذا التمييزُ ـ القرآنُ متشابهٌ والكتابُ محكمٌ ـ هو ما تأسّس في فصل القرآن وفصل الكتاب (3.3.1 و3.3.2). والترتيلُ والمثاني وجهان لتعاضُد هذا المتشابه: الأولُ جمعُ آياته في نَسَقٍ واحد، والثاني تَسديدُ معناه بنظيره المُثنّى.

أولاً: الترتيل ـ جمعُ المتشابه في نَسَقٍ واحد

ولَعَلَّ في المعنى اللغوي ما يَكشف وظيفةَ الترتيل؛ فهو وضعُ الشيء بعضِه إثرَ بعضٍ في نظامٍ مُتَّسِق ـ ومنه الأسنانُ المُرَتَّلةُ المتساويةُ المتناسقة، والحديثُ المُرَتَّلُ المتسلسلُ المتماسك. فالترتيلُ القرآني جمعُ المتشابه من القصص والأمثال والآيات الكونية في نَسَقٍ واحدٍ متكامل.

ويَعمَل هذا على وجهين. أوّلُهما جمعُ القصص المتفرّقة: فقصةُ موسى تَتَوَزَّع على أكثرَ من عشر سُوَرٍ (طه والقصص والأعراف والشعراء وغيرها)، كلُّ موضعٍ يُضيف زاويةً أو تفصيلاً، فلا يَتَبَيَّن الخطُّ العامُّ للقصة إلا بترتيلها رَتلاً متكاملاً. وثانيهما جمعُ الآيات الكونية: كآياتِ الشمس والقمر والليل والنهار ومواقع النجوم والخلق والبعث، حَيث يَظهَر «المنهجُ الكوني» في القرآن حين تُرَتَّل معاً.

ولَعَلَّ في تأمّل سبب اختصاص الترتيل بالقرآن دون التشريع ما يُحَرّر هذا المفتاح؛ فالتشريعُ محكمٌ لا يَفتَقِر إلى تجميع، كقوله ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ [المائدة: 3] ـ حكمٌ قاطعٌ بذاته لا يَحتاج رَتلاً آخرَ لفهمه. أمّا القرآنُ المتشابهُ فيَفتَقِر إلى جمع أجزائه، كما يُشير قولُه ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾ [يوسف: 3] وقولُه ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾.

ويَتَجَلّى ذلك في القصص: فقصةُ يوسفَ سُرِدَت متكاملةً في سورةٍ واحدةٍ ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾ [يوسف: 3]، فكانت نموذجاً للقصص المُرَتَّل ذاتياً في سياقٍ واحد. وقصةُ موسى تَوَزَّعَت أطرافُها: في الأعراف المواجهةُ مع فرعون، وفي طه جانبُ الرسالة والمعجزة، وفي القصص جانبُ النشأة والتربية ـ فجمعُها في رَتلٍ واحدٍ يُكَوّن صورةً شاملةً لمشروع موسى الرسالي.

ثانياً: المثاني ـ تَسديدُ المتشابه بنظيره المُثنّى

ولَعَلَّ أدقَّ صور التعاضُد في المتشابه ما سَمّاه الله «المثاني»؛ فقد وَصَفَ القرآنَ بأنه ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: 23]، والمثاني خاصّةٌ في المتشابه ـ الكونياتِ والقصص ـ أَن تأتي الآيةُ مُجمَلةً مُتشابهةً فيُبَيّنها نظيرُها المُثنّى لها فيَتَجَلّى المراد. فالآيةُ تُثنّى بأختها من جنس المتشابه نفسه، تَكشفها آيةٌ مناظرةٌ تُسَدّد معناها، لا يُفَصّلها تشريعٌ ولا بيانٌ من خارجها.

ويَتَجَلّى ذلك في قوله ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: 29]؛ فإنّ «نفخ الروح» في آدم يَبقى مُجمَلاً مُتشابهاً حتى تأتي الآيةُ المُثنّى لها ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31] فتُبَيِّن المراد: أَن نفخَ الروح في آدم هو تعليمُه الأسماءَ كلَّها ـ فالعلمُ والبيانُ هو الروحُ المنفوخة. فكَشَفَت الآيةُ أختَها، وتَجَلّى ما تَشابَه بتعاضُد المُثنّى. وعلى هذا المنوال يَجري المتشابهُ كلُّه: آيةٌ تُثنّى بأخرى فيَنكَشِف المعنى، ولِذا كان القرآنُ ﴿مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ﴾.

فالمثاني صورةٌ مُرَكَّزةٌ من الترتيل: حَيث الترتيلُ يَجمَع آياتِ الموضوع الواحد في نَسَقٍ، والمثاني تُسَدّد المعنى المتشابهَ بنظيره المُثنّى ـ كلاهما تعاضُدٌ داخليٌّ في المتشابه. ويَنبَغي ألّا يُخلَط هذا بتفصيل الكتاب (7.2)، فالمثاني تعاضُدُ آيتين وجوديتين في المتشابه يَكشف بعضُها بعضاً، وتفصيلُ الكتاب بيانٌ ربوبيٌّ أو إلهيٌّ لمحكمٍ تشريعيّ ـ فالأولُ في المتشابه، والثاني في المحكم.

ولَعَلَّ من الدقّة تمييزُ هذا المفتاحِ كلِّه (بترتيله ومثانيه) عمّا يَليه في المفتاح التاسع (القرآن جملةٌ واحدة، 7.9): فالترتيلُ والمثاني يَبقيان داخلَ الموضوع والمتشابه، و«الجملةُ الواحدة» تَصِل الآياتِ المتباعدةَ سُوَراً وسياقاتٍ ومضامينَ حين يَجمَعها مقصدٌ واحدٌ وإن اختلفت البِنى والأساليب. فهذه المفاتيحُ الثلاثةُ تَتَعاضَد: يَبدأ التدبّرُ بترتيل الموضوع وتَسديدِ مثانيه، ويَتّسِع إلى رؤية الكتاب كلِّه جملةً واحدة.

7.7 المعنى العامّ للكلمة ــــ الزوج أنموذجاً

﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: 49]

الأصلُ أَن لكلّ كلمةٍ في القرآن معنىً عاماً ثابتاً لا تَخرُج عنه أينما وَرَدَت، ثُمَّ يُحَدّد لها السياقُ معناها الخاصَّ دون أَن يُخرِجها عن عمومها. فكلمةُ «زوج» في عمومها هي الثنائيةُ التكميلية، أي العنصرُ الذي يُكَمّل الآخرَ فيَجعَله صالحاً لوظيفته؛ ويَتَجَلّى هذا المعنى في صورٍ متنوّعةٍ بحَسَب السياق ـ ذكرٍ وأنثى، نفسٍ وجسد، ليلٍ ونهار ـ دون أن يَتَبَدَّل أصلُه.

والزوجيةُ في جوهرها مفهومٌ وظيفيٌّ كونيٌّ يُعَبّر عن العلاقة التكاملية بَين عنصرين، يُشَكّل كلٌّ منهما نصفاً لا يَكتَمِل إلا بالآخر، فيَتَحَقَّق التوازنُ وتُؤَدّى الوظيفة. ولِذا كانت قانوناً شاملاً للوجود كلّه ـ ﴿وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا﴾ [النبأ: 8] ـ يَجري في المادة والأحياء والنفس والكون والآخرة: الليلُ والنهار، الحَرُّ والبرد، الضعفُ والقوة، الحيُّ والميت، وسائرُ ما يَتَقابَل تقابُلَ تكاملٍ لا تَضادٍّ مَحض.

ويَتَجَلّى ذلك أوّلَ ما يَتَجَلّى في الخلق الإنساني، حَيث النفسُ والجسدُ زوجان، قال تعالى ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: 189]. فالنفسُ كيانٌ معنويٌّ هو الأصلُ في الخلق، والزوجُ جسدُها المادي الذي يَغشاها ويَسكُن إليها ـ و«تَغَشّاها» لا تَعني المجامعةَ بَل الإحاطةَ والاحتواءَ كما في ﴿وَتَغْشَىٰ وُجُوهَهُمُ النَّارُ﴾ [إبراهيم: 50]. ومن تَكامُلِهما يَنشأ الكيانُ البشري، ثُمَّ يَجري عَليهما الحملُ الخفيفُ في بداية الحياة والثقيلُ مع تقدّم العمر ﴿فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَت دَّعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا﴾ [الأعراف: 189]. وقد تأسّس أَن النفسَ كيانٌ معرفيٌّ معنويٌّ لا مادّي، وأنها الأصلُ والجسدُ زوجُها، في فصل النفس (3.1) والباب السادس (6.1.1).

ويَتَعَضَّد هذا بشواهدَ تَنسِب الزوجَ إلى الجسد لا إلى الأنثى: فقولُه ﴿وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ﴾ [التكوير: 7] أي تُقرَن كلُّ نفسٍ بجسدها يومَ الحساب، ويُؤَكّده ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: 15]؛ وقولُه ﴿احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ﴾ [الصافات: 22] أي بأجسادهم لا بزوجاتهم، وإلا لظُلِمَت زوجةٌ مؤمنةٌ بحَشرها مع ظالم؛ وقولُه ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ﴾ [الزخرف: 70] أي بالنفس والجسد معاً.

ويَلبَس السياقُ المعنى العامَّ خصوصيَه دون أَن يُخرِجه عنه: ففي ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ﴾ [النساء: 20] خصوصيُه ذكرٌ وأنثى، وهو لا يَخرُج عن عموم الثنائية التكميلية. وفي ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [البقرة: 35] لا يَلزَم أَن يَكون الزوجُ «حواء» كما هو شائع، بَل هو الشريكُ المُكَمّل المقابلُ للبشرية الأولى. وفي الآخرة ﴿وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾ [البقرة: 25] أي أجسادٌ مُطَهَّرةٌ من المرض والتعب، و﴿كَذَٰلِكَ وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾ [الدخان: 54] أي تكاملُ الأنفس بأجسادٍ مُتَحَوّرةٍ تُناسِب الأبدية ـ وقد فُصّل الحورُ العينُ بوصفه الجسمَ الجديد في الباب السادس (6.1.10).

ولَعَلَّ في قوله ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً﴾ [النحل: 72] ما يُعَضّد أَن الزوجَ هنا الجسدُ لا الزوجةُ؛ إذ الزوجةُ تَلِد البنينَ لكنها لا تَلِد الحَفَدةَ (أبناءَ الأبناء)، فالأزواجُ الأجسادُ البشريةُ التي منها يَخرُج النسلُ كلُّه بنينَ ثُمَّ حَفَدة. ويُؤَيّده ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ﴾ [طه: 131] ـ إذ لو كانت الأزواجُ الزوجاتِ لصار المعنى نهياً عن النظر إلى نساء المشركين، وإنما المرادُ الأجسادُ المُتَنَعّمةُ التي ليست زينتُها معياراً للفضل.

فالمبدأ الذهبيُّ لهذا المفتاح أَن المعنى العامَّ ثابتٌ لا يَتَغَيَّر، والسياقَ يُلبِسه خصوصيَه: فالزوجيةُ قاعدةٌ كونيةٌ ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾، وسرُّ التكوين الإنساني (نفسٌ وجسد)، وأساسُ العلاقة الاجتماعية (ذكرٌ وأنثى)، ومبدأُ الخلود في الآخرة (الأجسادُ المطهّرة) ـ سُنّةُ الله في خلقه التي بها يَستقيم الوجودُ ويَتَحَقَّق التوازن.

7.8 أقسام الكتاب الجامع ـــ البنية الرباعية

﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [يونس: 37]

الكتابُ الجامعُ هو الأصلُ الكاملُ لما تَنَزَّلَ على النبي محمدٍ، ويَنتَظِم في أربعة أجزاءٍ رئيسيةٍ تأسّست متناً في فصل الكتاب (3.3.2)، لا ينبغي للمتدبّر أن يَخلِط بينها.

أوّلُها المحكماتُ: الكلياتُ التشريعيةُ الثابتةُ المشتركةُ بَين الرسالات كلِّها، أُمُّ الكتاب، تُنسَب إلى الله بصفات الأزلية والثبات.

وثانيها المستجدُّ المحمدي: ما خُصَّت به الرسالةُ المحمديةُ من تشريعٍ لم يَكُن فيما مضى، مما يُناسِب تطوّرَ البشرية في زمن هذه الرسالة، يُعرَف بمداخلَ في النصّ كصياغة «رسوله» و«الله ورسوله» و«حدود الله». وتفصيلُه يُنسَب إلى الله لا إلى رب العالمين، لأنه نزل محكماً وتفصيلاً معاً في زمن الرسالة الواحد، فلا فاصلَ زمنيٌّ يَستدعي النسبةَ الربوبية ـ بخلاف تفصيل الكتاب للكليات الأزلية، كما ضُبط في المفتاح الثاني (7.2).

وثالثها المتشابهُ: الآياتُ الكونيةُ والقصصُ والسننُ والخلق، يُنسَب إلى رَبّ العالمين، وهو الذي يُرَتَّل موضوعاً (7.6).

ورابعها تفصيلُ الكتاب: البيانُ الربوبيُّ للمحكم، المُناغمُ لزمن الرسالة، من رَبّ العالمين كما خَتَمَت الآيةُ ﴿وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ـ وهو نصٌّ قرآنيٌّ يُفَصّل المحكمَ لا أداةٌ خارجَه. فاثنان من هذه الأجزاء تشريعيان (المحكماتُ والمستجدُّ المحمدي)، واثنان وجوديان (المتشابهُ وتفصيلُه)، وقد فُصّلت طبقاتُها ومعاييرُ نسبتها في فصل الكتاب (3.3.2).

ولَعَلَّ مما يَستحقّ الإبرازَ في هذا المفتاح أن وظيفةَ القرآن الكبرى ـ بآياته الكونية وقصصه وبلاغته ـ إثباتُ المصداقية الإلهية للرسول قبل التشريع. فالرسولُ لا يَبدأ خطابَه بالأوامر والنواهي مباشرةً، وإلا قيل له «من أنت لتأمرنا؟»؛ ولِذا جاء القرآنُ برهاناً على أنه ليس كلامَ بشرٍ ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: 88]. وفي قصة موسى شاهدٌ على هذا القياس: فإنه لم يَبدأ بقوله «أرسِل معي بني إسرائيل»، بَل قُدّمَت المعجزةُ الماديةُ أولاً ـ العصا واليد ـ برهاناً على تأييده، فلمّا صار لخطابه وزنٌ بَلَّغَ ما كُلِّف به. ومعجزةُ موسى ماديةٌ حسية، ومعجزةُ محمدٍ نصيةٌ عقليةٌ هي القرآن ـ وكما صَدَّقَ موسى رسالتَه بالمعجزة قبل الشريعة، صَدَّقَ محمدٌ شريعتَه بالقرآن قبل تبليغ الأحكام.

ولَعَلَّ في تمييز الكتاب التشريعي من القرآن المتشابه ما يَضبِط القسمَين الأوّلَين؛ فالكتابُ ـ بمحكماته ومستجدّه ـ دستورُ الحياة العملية: الأوامرُ والنواهي، الحلالُ والحرام، الحقوقُ والواجبات، كأحكام الصلاة والصيام والحج والمواريث والقصاص. والقرآنُ ـ بمتشابهه وتفصيله ـ هو البرهانُ والبيانُ الوجودي. وهذا التمييزُ هو عينُ ما تأسّس في فصلَي القرآن والكتاب (3.3.1 و3.3.2).

ولا بُدّ هنا من تمييزٍ يَحرُس هذا المفتاحَ من خلطٍ شائع: فإنّ «تفصيل الكتاب» جزءٌ من الكتاب الجامع نفسه ـ نصٌّ ربوبيٌّ من رب العالمين ـ وليس هو المفاتيحَ المنهجيةَ التي يَستعملها القارئُ لاستقراء النص. فهذه المفاتيحُ الخمسةَ عشرَ ـ ومنها مفتاحُ المعنى العامّ للكلمة، ومواقعُ النجوم، والترتيلُ ـ أدواتٌ يَستقرئ بها القارئُ الكتابَ الجامعَ بأجزائه الأربعة، لا قسمٌ خامسٌ منه. فالكتابُ أربعةُ أجزاءٍ كلُّها من عند الله، والمفاتيحُ أداةُ فهمها، فلا يُخلَط هذا بذاك.

فالقرآنُ ليس نصاً أحادياً، بَل منظومةٌ رباعيةٌ متكاملة: محكماتٌ تشريعيةٌ ثابتة، ومستجدٌّ محمديٌّ يُناسِب زمنَ الرسالة، ومتشابهٌ وجوديٌّ يُرَتَّل، وتفصيلٌ ربوبيٌّ يُبَيّن المحكم ـ يَجمَعها أنها ﴿مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ لا رَيبَ فيها، ويَستقرئها القارئُ بمفاتيح هذا الباب.

7.9 القرآن جملةٌ واحدة ـــ والكُتُب القيّمة

﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ [الحجر: 91]

القرآنُ ليس مقاطعَ متناثرةً تُفهَم كلٌّ على حِدة، بَل بناءٌ واحدٌ متآزِرٌ يُضيء بعضُه بعضاً؛ فلا يَتَحَقَّق الفهمُ الأعمقُ إلا بقراءته جملةً واحدةً لا أجزاءً منفصلة. وقد ذَمَّ الله من جَزَّأوه وفَصَلوا بعضَه عن بعضٍ ﴿وَجَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾، إذ المعاني تَتَكامَل بقرائنها المتوزّعة في السور، ولا تُدرَك حقيقتُها إلا حين تُؤخَذ في سياقها القرآني الشامل.

ولَعَلَّ في التمييز بَين الفهمَين ما يَكشف وظيفةَ المفتاح؛ فالفهمُ السطحيُّ يَأخُذ الآيةَ منفردةً فيُدرِك معنىً قريباً ظاهرياً قد يَبني عليه حكماً لا تُقِرّه البنيةُ الكاملة، والفهمُ المنهجيُّ يَرى القرآنَ جملةً واحدةً فيَطلُب القرائنَ عَبر السور فيَنفَتِح المعنى الأدقُّ ويَتَجَلّى المقصدُ الكامل. والقاعدةُ: ألّا تُبنى دلالةٌ راسخةٌ من آيةٍ معزولةٍ إذا وُجِدَت لها قرائنُ في مواضعَ أُخَر، فالحقيقةُ لا تُمنَح إلا لمن يَقرأ الكتابَ كلَّه.

ولَعَلَّ في تشبيه القرآن بالكون والجسد ما يُقَرّب هذا؛ فالكونُ متشابكُ العناصرِ ـ سماواتٌ وأرضٌ ونجومٌ ومجرّاتٌ ـ يَعضُد بعضُها بعضاً في لوحةٍ واحدةٍ متجانسة، والجسدُ متداخلُ الأعضاءِ يُؤَدّي كلُّ عضوٍ وظيفتَه في انسجامٍ مع سائرها، فلا يَستطيع طبيبٌ أن يَدرُس عضواً منفصلاً ويَزعُم أنه أحاطَ بالطبّ كلِّه. كذلك القرآنُ جملةٌ واحدةٌ متشابكة، لا تُفهَم أجزاؤها إلا بأخذه كلِّه ببعضه.

ولَعَلَّ من الدقّة تمييزُ هذا المفتاح عن الترتيل (المفتاح السادس)؛ فالترتيلُ وصلُ الآيات المتشابهة داخل الموضوع والسياق الواحد، و«الجملةُ الواحدة» وصلُ الآيات المتباعدة سُوَراً وسياقاتٍ حين يَجمَعها مقصدٌ واحدٌ وإن اختلفت البِنى والأساليب. فالترتيلُ يَبقى داخل السياق، و«الجملةُ الواحدة» رؤيةٌ فوقَ سياقيةٍ تَرى الوحدةَ المعرفيةَ الممتدةَ عَبر السور ـ فهما متعاضدان، يَبدأ التدبّرُ بالأوّل ويَتّسِع إلى الثاني.

ويَتَجَلّى ذلك في آدم: فقد يَظُنّ القارئُ أن قصته تُفهَم من سورةٍ واحدة، لكنّ حقيقتها لا تَنكَشِف إلا بجمع ما وَرَدَ عنه ـ في البقرة يُعَلَّم الأسماءَ ويُنهى عن الشجرة ويَهبِط ويَتوب، وفي الأعراف تَظهَر تثنيةُ «تلكما» الكاشفةُ عن تركيبه المزدوج، وفي طه يُلَقَّن «كلماتٍ» فتَبرُز التوبةُ عمليةً واعية، وفي غيرها يُوضَع في سلسلة الرسل ويُربَط بالنفس الواحدة والاستخلاف والبعث. فلا يُفهَم «تعليمُ الأسماء» دون «الهبوط» و«التوبة»، ولا «تلكما الشجرة» دون «الفساد في الأرض» و«الاستخلاف» ـ إذ آدمُ مشروعٌ معرفيٌّ لا شخصٌ فحسب، كما تأسّس في فصلَي الاصطفاء والاستخلاف (3.5 و3.6).

ويَتَأَكَّد كونُ القرآن جملةً واحدةً بأمورٍ تَتَعاضَد: اتصالُ المقاصد، إذ المقصدُ الواحدُ (كالعدل أو الاستخلاف) تَتَوَزَّع صيغُه فتَتَساند؛ وتكاملُ القرائن، إذ آيةٌ تُجمِل وأخرى تُفَصّل وثالثةٌ تَضرِب المثَلَ، فيَصنَع المجموعُ المعنى المحكم؛ وسننيةُ الفهم، إذ القرآنُ كالكون بنيةٌ واحدةٌ يُفَسّر بعضُها بعضاً. ويَنتَظِم العملُ به في: البدءِ بالإجمال ثُمَّ طلبِ التفصيل الداخلي، واتّباعِ الأمثال، ورَبطِ القيم بالسلوك، واجتنابِ الاقتطاع، والسؤالِ الدائم: أين باقي هذا الموضوع في القرآن؟

ولَعَلَّ في هذا السؤال الأخير ما يَفتَح أصلاً جوهرياً في بنية القرآن: أنه ليس كتاباً أحادياً، بَل ﴿صُحُفًا مُّطَهَّرَةً * فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ﴾ [البينة: 2-3] ـ مكتبةٌ معرفيةٌ من كُتُبٍ موضوعية. فكلُّ موضوعٍ في القرآن كتابٌ قائمٌ بذاته، مجموعُ معطياتٍ متفرّقةٍ في السور وَجَبَ ضمُّها وترتيلُها لتُفهَم وفق موضوعها، لا آياتٍ مفردةً يُفهَم كلٌّ منها بمعزل. فموضوعُ الطلاق كتابٌ، وموضوعُ ما ملكت أيمانكم كتابٌ، والمعاملاتُ كتابٌ، والإيمانُ كتابٌ ـ لكلٍّ معطياتُه التي لا يَستقيم الموضوعُ إلا بجمعها. ومن أراد فهم موضوع الإيمان فلا تَكفيه آيةٌ واحدة، بَل يَجمَع «كتابَ الإيمان» كلَّه من سوره المتفرّقة؛ ومن أراد ما ملكت أيمانكم فكذلك، كما تأسّس بنيوياً في فصله (5.15). فالبنيةُ القرآنيةُ بنيةٌ مكتبيةٌ لا مقطعية، وحدةٌ جامعةٌ من كُتُبٍ مترابطة.

فمن جَعَلَ القرآنَ جملةً واحدةً انكَشَفَت له طبقاتُه العميقةُ واهتَدى إلى المقصود بدليلٍ قرآنيٍّ داخلي؛ ومن جَعَلَه عِضِينَ فاتَه المقصدُ وتَشَوَّهَ المعنى. والمعنى الأوثَقُ يَتَجَلّى حين تُوصَل الآياتُ بقرائنها عَبر السور، فتَتَساند الأمثالُ مع التفصيل، ويَتَكامَل الإجمالُ مع البيان، وتَنسَجِم القيمُ مع السنن الكونية.

7.10 اللسان العربي المبين ـــ لا شعرٌ يُزَيّن، ولا كهانةٌ تُوهِم

﴿وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: 103]

يَرسِم القرآنُ لطبيعته حدوداً جوهريةً في قوله ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ * وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [الحاقة: 41-42]. فهو ليس شعراً يُعنى بالكلمة والمجرّدات، يُزَيّن السياقَ بالوزن والسجع والتفاخر والحشو دون التزامٍ بدقة المعنى أو مطابقة الواقع؛ ولا كهانةً تُعنى بالغيب والدراما، فتَتَنَبَّأ بالمستقبل وتَروي القصصَ والخرافاتِ وتُخَوّف الناسَ أو تُطمئنهم بوعودٍ فارغةٍ لتَجعَلهم تابعين خالصين للكاهن لا مُكَلَّفين عاقلين. بَل الكهانةُ في جوهرها تُثَبّط الهممَ وتُرَوّج للأماني بدل العمل، فتُحَوّل المجتمعَ إلى كسولٍ يَعتَمِد على الدعاء دون كَدّ وعلى التمنّي دون اجتهاد، يَرفَع قيمةَ الخرافة على حساب الحقائق فيُقَدّس المجهولَ ويُهمِل المعلوم. وإنما هو لسانٌ عربيٌّ مبين: كتابٌ يَكشف بنفسه عن الحقائق، أصيلٌ في مفرداته، واضحٌ بذاته، لا يَحتاج وسيطاً، مربوطٌ بالكون والعقل والغيب معاً، داعٍ إلى العمل والتدبّر والاجتهاد لا إلى الكسل والانتظار.

ولَعَلَّ من أوّل ما يُحَرّره هذا المفتاحُ الفرقَ بَين «التفسير» و«الشرح». فقولُه ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: 33] يَكشف طبيعةَ البيان القرآني؛ فهو ليس مجردَ ردٍّ على أمثلة المعترضين، بَل يَأتي بالحقّ الأصيل المُبرهَن ويَزيد بياناً أوضحَ وأكملَ مما يَتَصَوَّره البشر. فـ «أحسن تفسيراً» يَدُلّ على أن البيانَ النصيَّ في القرآن يَفوق البيانَ الكونيَّ نفسه، لأن الذي صاغَ البيانَ هو الذي خَلَقَ الكائناتِ والظواهر، فالخالقُ يَسبِق المخلوقَ علماً وبياناً ويَصِف صنعتَه بدقةٍ أعظمَ من أن تَعكِسها هي بنفسها. فالمخلوقُ يُعَبّر عن وجوده بالظهور والتأثير، أمّا القرآنُ ـ كلامُ الخالق ـ فيَكشف وظيفتَه وعِلّتَه وغايتَه بما لا يَبلُغه إدراكٌ بشريٌّ مباشر؛ فالوصفُ القرآنيُّ للكون والإنسان ليس انعكاساً للواقع، بَل البيانُ الأعلى الذي يَضَع لكلّ مخلوقٍ مكانَه ووظيفتَه وغايتَه. فـ «أحسن تفسيراً» إعلانٌ بأن النصَّ أسبقُ وأدقُّ وأوضحُ من الواقع في التعبير عن حقيقة الواقع، لأنه صادرٌ عن الصانع العليم الذي كَتَبَ البيانَ قبل أن يَبرُز الخلق.

ولَعَلَّ في التمييز اللغوي ما يَزيد هذا وضوحاً؛ فالتفسيرُ كشفُ الغموض وإزالةُ الإبهام، يُستَعمَل مع النصوص غير البليغة أو الغامضة أو الرمزية كالرؤى والأحلام أو الشعر الملتبس، ومعناه أن النصَّ في ذاته غيرُ واضحٍ يَحتاج من يُفَكّكه. والشرحُ تفصيلُ الواضح وتبسيطُ العميق للقارئ الذي لم يَبلُغ مستوى النصّ، فلا يُوَجَّه إلى النصّ بَل إلى المتلقّي ـ كما يَشرَح الطبيبُ للمريض، أو الأستاذُ النظريةَ للطلاب. والقرآنُ لا يُفَسَّر لأنه ليس غامضاً، بَل يُشرَح لمن قَلَّ فهمُه، ويُتَدَبَّر لعُمق معانيه، ويُستَنبَط في مواضع العموم؛ فقولُ «تفسير القرآن» قولٌ غيرُ دقيق، والأولى ما سَمّاه الله: التفقّهَ والاستنباطَ والتدبّرَ والتعقّلَ والتفكّرَ والتبيان. ولتقريب الفرق: قولُ الشاعر الغامض «رأيتُ الليلَ يَضحَك في عيون الموتى» يَحتاج تفسيراً لأن النصَّ غيرُ واضحٍ بذاته، وقولُ الطبيب «لديك تضيّقٌ في الشريان التاجي بنسبة سبعين في المئة» يَحتاج شرحاً لأن النصَّ واضحٌ لكنّ المتلقّيَ لا يَفهَم مصطلحه ـ والقرآنُ من النوع الثاني: واضحٌ بذاته، عميقٌ يَحتاج شرحاً بحَسَب مستويات المتلقّين لا تفسيراً كأنه غامض. وإنما يُوَسّع القرآنُ بالتفصيل لمخاطبة العقول المتفاوتة، يُكَرّر لتثبيت المقصد ويَعرِض التفاصيلَ دون أن يُفقِد الكلية ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً﴾ [الأعراف: 52]، ﴿قَدْ فَصَّلَ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ﴾ [النور: 61]. وقد يُستَعمَل «التفسير» مجازاً مع الظواهر الخارجة عن السنن المألوفة كالتغيّرات المناخية، لا لأنها غامضةٌ في ذاتها بَل لأنها خارجةٌ عن المألوف فلا تَدخُل تحت القوانين المعتادة.

ولَعَلَّ في تَتَبُّع ألفاظ الوصف الثلاثة ما يَكشف عُمقَ هذا المفتاح. فاللسانُ في أصله العضلةُ التي تَتَحَرَّك في الفم فتُوضِح صاحبَها وتَكشف هويتَه ـ إذا تَكَلَّمَ ظَهَرَ جنسُه وعمرُه وقومُه وثقافتُه ولغتُه ـ ومنه «لسانُ الحال» لأنه يَكشف ما خَفِيَ من الباطن؛ فوُصِفَ القرآنُ بأنه لسانٌ لأنه كاشفٌ لمحتواه، يُظهِر الحقائقَ بذاته دون لَبسٍ أو وسيط. و«عربيٌّ» لا تَعني مجردَ لغة العرب في قريشٍ أو غيرها، بَل أصلُها من العُروبة أي الأصالةِ والصفاءِ والنقاءِ الذي لم يَختَلِط ـ والعربُ سُمّوا عرباً لعنايتهم بالنسب والأصل ووضوح أنسابهم، في مقابل «الأعجمي» الذي فَقَدَ وضوحَ الانتماء. وثقافياً يُقال «سمنٌ عربي» للصافي الأصيل غير المغشوش، و«خيلٌ عربي» للنقيّ النسب المعروفِ بصفاته، و«جلسةٌ عربية» للأصيلة المتوارَثة التي لم تَختَلِط بالمُستَحدَث ـ فـ«عربيٌّ» بمعنى أصيلٍ نقيٍّ لم يَتَغَيَّر. فالقرآنُ في مفرداته ومعانيه أصيلٌ ثابتٌ لا يَخضَع لتحوّلات الزمن ولا

لاختلاط الثقافات. و«مبينٌ» من الجذر (ب ي ن) أي الوضوحِ والظهور، صفةٌ لازمةٌ تَدُلّ على أنه واضحٌ بذاته لا يَحتاج مُبيِّناً خارجياً يَكشفه، وليس بياناً سطحياً بَل قدرةٌ على الإبانة لكلّ من تَدَبَّره بعقلٍ صافٍ.

ولَعَلَّ في التمييز بَين «اللغة» و«العربي» ما يُتِمّ المعنى؛ فاللغةُ أصلُها من «لَغَا» أي قال باطلاً أو غَيَّرَ وبَدَّل، وهي نتاجُ تطوّرٍ تاريخيّ ثقافيّ يَتَشَكَّل وفق أعراف الأمم ويَتَبَدَّل مع الزمان والمكان ـ فالعربيُّ الذي عاشَ قبل خمسة قرونٍ لا يَفهَم بسهولةٍ لغةَ اليوم، ولهجاتُ العرب تَتَبَاين باختلاف البيئات، وكلماتٌ حديثةٌ كالتلفاز والإنترنت والطائرة لم يَعرفها الأقدمون. ويُؤَكّده ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فصّلت: 26] ـ فاللغوُ هنا ليس مجردَ ضوضاءَ تُثار حتى لا يُسمَع القرآن، بَل الدخولُ في النصّ لتشويهه وتحريف دلالاته، أي جعلُه «لغةً» متغيرةً مضطربةً بدل أَن يَبقى «لساناً مبيناً». والعربيُّ بخلاف ذلك يَدُلّ على الأصالة والصفاء الذي لم يَختَلِط ولم يَتَحَوَّر؛ فالقرآنُ ليس لغةً مرتبطةً بزمانٍ أو لهجةٍ أو قبيلة، بَل لسانٌ عربيٌّ مبين: أصلٌ نقيٌّ ثابتٌ يُبَيّن بذاته، محفوظٌ من التحوير الثقافي والتحريف البشري.

ويَتَجَلّى هذا اللسانُ في تسمية الأشياء وفق صفاتها الجوهرية ووظائفها، فالاسمُ على مسمّى: فالشجرُ من (ش ج ر) أي التشابك، لتشابُك أغصانه، ومنه قيل لمن تَشابكوا بالأيدي «تَشاجَروا»؛ والحجرُ من (ح ج ر) أي المنعِ والعزل، لانعزاله عن أصل التربة واستقلاله؛ والرجلُ من (ر ج ل) أي السيرِ والحركة، لأنه يَمشي على قدميه ﴿يَأْتُوكَ رِجَالًا﴾ [الحج: 27]؛ والنساءُ من (ن س أ) أي التأخيرِ والإرجاء، إشارةً إلى ما يَتَّصِل بالدورة الطبيعية للمرأة؛ والزوجُ من (ز و ج) أي الثنائية، للناصف المُكَمّل الذي لا يَكتَمِل إلا بآخر. وهذا يَتَعاضَد مع المفتاح السابع (7.7) والمفتاح الثالث (7.3)، إذ كلُّها تَقوم على أَن للفظ القرآني أصلاً دلالياً يَحكُمه.

فالقرآنُ ليس نصاً بشرياً يُقاس بالشعر أو النثر أو الكهانة، بَل لسانٌ يَكشف الحقائقَ بصفاء، عربيٌّ أصيلٌ ثابتٌ لا يَزول مع تغيّر الألسنة واللهجات، مبينٌ بذاته لا يَحتاج مُفَسّراً يَرفَعه من غموض. بريءٌ من الشعر الذي يُزَيّن الحشوَ ويَعتَمِد على الخيال، ومن الكهانة التي تَبُثّ الخوفَ أو الأملَ الكاذبَ فتُحَوّل الناسَ إلى مُتَفَرّجين على الغيب لا عاملين في الشهادة. كتابٌ يُعَرّف نفسَه بنفسه، قائمٌ بذاته، خالدٌ في أصالته، لا يُلحِقه زمانٌ ولا يَحُدّه مكان، يَدعو إلى العمل بَعد الإيمان، والاجتهادِ بَعد التوكّل، والتدبّرِ بَعد التلاوة، والبرهانِ بَعد الغيب ـ ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

7.11 ما جعل الله من بحيرةٍ ولا سائبةٍ ولا وصيلةٍ ولا حام ـــ كفايةُ النصّ وشرطُ تلقّيه

﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: 77-79]

في قوله ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِن بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَٰكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ [المائدة: 103] إطارٌ منهجيٌّ يُستَلّ منه أصلٌ في التعامل مع كتاب الله، وراءَ ظاهره في أحكام الجاهلية في الأنعام: أنه لا فراغاتٍ فيه، ولا وصاياتِ عليه، ولا ملاحقَ خارجه، وهو مع ذلك كريمٌ في العطاء، مكنونٌ في مقامه، لا يَنال حقائقَه إلا من طَهَّرَ مَدخلَه إليه.

فالبحيرةُ تُستَلّ منها أَن ليس في القرآن مساحةٌ ضبابيةٌ لا شاطئَ لها يَتوه فيها المتدبّر، بَل كلُّ آيةٍ في موقعها وكلُّ معنىً في موضعه، والكتابُ مُفَصَّلٌ مبين، فلا متاهةَ معرفيةٌ تَدفَع إلى اليأس من الفهم. والسائبةُ ـ وهي المتروكُ المُهمَل ـ يُستَلّ منها أَن ليس في الكتاب شيءٌ سائبٌ تُرِكَ بلا بيان، ولا نسيانَ فيه ولا فراغاتٌ تُعَلَّق عليها «تكملةٌ بشرية» ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38]، فما يَحتاجه العبادُ في الهداية ذُكِرَ نصاً أو أُرسِيَت مفاتيحُ استنباطه داخله. والوصيلةُ ـ وهي الوصلةُ والملحقُ الخارجي ـ يُستَلّ منها أَن ليس للقرآن وصلةٌ من خارجه تُتِمّه أو تُصَحّحه، بَل هو مكتملٌ بذاته مكتفٍ بنفسه، تفصيلُه من داخله ومفاتيحُ فهمه في آياته؛ أمّا إلحاقُه بمرجعياتٍ ظنّيةٍ لا يَشهَد لها نصُّه فمن الافتراء على الله. والحامُ ـ وهو الحارسُ الوصيُّ المحتكر ـ يُستَلّ منه أَن لا حامَ بشرياً على القرآن يَحتَكِر حقَّ الدخول إليه أو يُغلِق مفاتيحَه على العامّة، فلا طبقةَ كهنوتٍ ولا رخصةَ فهمٍ محصورةً بطائفة، إذ الكتابُ مبينٌ والبيانُ سُنّةٌ فيه، وشرطُه للتلقّي الطهارةُ لا الانتماء. فالقرآنُ لا متاهةَ فيه، ولا منسيَّ، ولا ملحقَ خارجه، ولا وصايةَ عليه ـ وهذه الجملةُ المنفيةُ تُقَوّي اليقينَ بكفاية النصّ وتمام بيانه، وهي عَينُ ما تأسّس في المفتاح الخامس (7.5).

ولَعَلَّ في وصف «قرآنٌ كريم» ما يَكشف وجهاً آخر؛ فالكريمُ لا تَقتَصِر دلالتُه على العزّة والرفعة، بَل تَشمَل الجودَ بالعطاء ـ فالقرآنُ يَجود بمعانيه لمن أَقبَلَ عليه بشرطه، لا يَبخَل على المتدبّر إذا صَدَقَ العزمُ وطَهُرَ المَدخل، ويَظهَر كرمُه في سعة البيان و«أحسن تفسيراً» وتكرارِ القصص تفصيلاً وتنوّعِ المسالك إلى المعنى الواحد دون تناقض. وأمّا «في كتابٍ مكنون» فالمكنونُ المستورُ المحفوظُ المصون، حفظاً من التبديل والتحريف على مستوى الرسالة، وحفظاً لمقام المعنى العالي بحيث لا تَنالُه الأهواء ـ لا أَن المكنونَ مُنغَلِقُ الفهم، بَل عُلُوُّ المقام الذي يَقتَضي أدبَ الدخول.

وأمّا «لا يَمَسُّه إلا المطهّرون» فقال «يَمَسّه» لا «يَلمِسه»، والفرقُ دقيق: فاللمسُ اتصالٌ ماديٌّ بالحسّ، والمسُّ تعلّقٌ واتصالٌ أعمقُ يَصدُق على النيل من الحقيقة والوصول إلى لُبّ المعنى. فالمعنى أَن لا يَنال مَسَّ معانيه العميقة ولا يَدخُل إلى لُبابه إلا من طَهُرَ: طَهُرَ من الشرك والهوى، ومن التعصّب للموروث على حساب النصّ، ومن الإسرائيليات والروايات الظنّية التي تُحمَّل على الكتاب ثُمَّ يُحاكَم بها الكتابُ، وطَهُرَ قصدُه فدَخَلَ بمفاتيح الكتاب لا بمفاتيحَ مستعارة. فالطهارةُ شرطُ التلقّي لا حِكرُ الامتلاك، فمن وَفّى الشرطَ فُتِحَت له خزائنُ الكرم ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ * فَمَن شَاءَ ذَكَرَهُ * فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ * مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ * بِأَيْدِي سَفَرَةٍ * كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾ [عبس: 11-16] ـ فالصحفُ مكرّمةٌ فيها جودُ المعنى، مرفوعةٌ مطهّرةٌ من شوائب الشرك والهوى، تَتَناقَل حقيقتَها «سَفرةٌ كرامٌ بررة». وهذا المسُّ نَفسُه يُنظَر إليه من زاوية عدم الترادف في المفتاح الثالث (7.3)، وهنا من زاوية شرط التلقّي ـ فالزاويتان متكاملتان. وأمّا الروحُ التي تَتَنَزَّل في ليلة الهداية فهي روحُ العلم والمعرفة، أصلٌ في الصحف لا عارضٌ معها، وقد فُصّل أمرُها في فصل الروح (3.1.2).

ويَنبَني على هذا أَن لا كهنوتَ على القرآن ولا ملحقَ له من خارجه: فلا «حامٍ» يَمنَح صكوكَ الفهم، ومعيارُ الدخول طهارةُ المَدخل والعملُ بمفاتيح البيان؛ ولا «وصيلةَ» تُلحَق به تُحاكَم نصوصُه إليها، بَل تفصيلُه من داخله ومفاتيحُه فيه: الترتيلُ (جمع الآيات ذات الموضوع الواحد)، ومواقعُ النجوم (الفواصل التي تُحفَظ بها وحداتُ المعنى)، والمعنى العامُّ للكلمة (الثابتُ الذي يَكسوه السياقُ خصوصيَه)، واللسانُ العربي المبين (الأصلُ الذي لا يَعتريه تحويرٌ ثقافي).

ويَنتَظِم مَسُّ القارئ القرآنَ مَسّاً مشروعاً في خطوات: طُهرِ النية بإخلاص القصد ورفضِ محاكمة النصّ بالهوى؛ وإسقاطِ المُسبَق بتعليق الروايات الظنّية على عتبة النصّ، ثُمَّ الدخولِ إلى القرآن ليُحاكِم هو غيرَه لا العكس؛ واتّباعِ المفاتيح ـ يُرَتِّل موضوعَه فيَجمَع آياتِه، ويَحفَظ الفواصلَ فلا يَدمِج آيتين ولا يُسقِط فاصلةً، ويَلزَم المعنى العامَّ ثُمَّ يَنظُر كيف يَلبَسه السياقُ خصوصيَه، ويَحكُم بلسانٍ عربيٍّ مبينٍ اسماً على مسمّى؛ والتواضعِ للبيان بالرجوع إلى الكتاب إذا اشتَبَهَ وجهٌ، فـ«أحسن تفسيراً» عنده لا عند الأهواء؛ والدعاءِ والأدبِ ﴿رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114].

ولَعَلَّ في تطبيقٍ موجزٍ ما يُجَلّي هذا: فإنّ هذه الآياتِ الأربعَ نفسَها (المائدة 103، والواقعة 77-79، وعبس 11-16، والأنعام 38) إذا رُتِّلَت رَتلاً واحداً ظَهَرَ المعنى بجلاء ـ أَن القرآنَ مكتملٌ بذاته لا نقصَ فيه، كريمٌ لا يَبخَل بمعانيه لكنه مكنونٌ لا يُمَسّ إلا بشرط الطهر، تذكرةٌ محفوظةٌ في صحفٍ مكرّمةٍ لا يَدخُل معانيَها إلا من طَهَّرَ قلبَه، شاملٌ لكلّ ما يَحتاجه الإنسانُ في هدايته. فهذه الآياتُ المرتّلةُ هي نفسُها برهانٌ على أَن تفصيلَ الكتاب من داخله، وأنه لا يَحتاج مفاتيحَ خارجيةً تُلحَق به.

7.12 لكلِّ نبإٍ مستقرٌّ ـــ التوقيت الإلهي لكشف الآيات الكونية

﴿لِّكُلِّ نَبَإٍ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: 67]

يُقَرّر هذا المفتاحُ مبدأً منهجياً: أَن من آيات القرآن ـ من جنس «القرآن» أي الكون والخلق والقصص ـ ما لا يُدرَك تأويلُه الكاملُ إلا حين يَبلُغ الواقعُ الكونيُّ مستقرَّه وتَتَهَيَّأ أدواتُ الفهم عند الإنسان. فالتشريعُ ـ من «الكتاب» ـ بيانُه مُنجَزٌ حاضرٌ يُعمَل به فوراً، أمّا الآياتُ الكونيةُ فـ«لكلّ نبإٍ مستقرٌّ» يَتَكَشَّف عنده المعنى. وهذا متّسقٌ مع تمييز القرآن المتشابه من الكتاب المحكم (3.3.1 و3.3.2) ومع قاعدة آيات الغيب التي تأسّست في موضعها.

ولَعَلَّ في قوله ﴿وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ﴾ [المائدة: 101] ما يَكشف المرادَ بـ«حين يُنَزَّل القرآن»؛ فليس المقصودَ تنزيلَ الألفاظ فحسب، إذ نَزَلَ النصُّ مكتملاً، بَل تنزيلَ المعاني على الواقع مع توالي الأزمنة وتراكم المعارف ـ فإذا دَخَلَ الإنسانُ زمنَ آيةٍ كونيةٍ أو بَلَغَ أدواتِها تَجَلَّت له وتَوَضَّحَت. فالآيةُ تُشير إلى توقيتٍ معرفيّ: وقتٍ للنصّ، ووقتٍ لفهمٍ أعمقَ حين تَتَفَتَّح سننُ الكون. فالكونياتُ تَبقى نبأً حتى تَبلُغ تمامَ البيان عند مستقرّها فتَصير خبراً معلوماً.

ولَعَلَّ من الدقّة ضبطُ الاستعمال، فالآيةُ ليست منعاً مطلقاً للسؤال، بَل نهيٌ عن سؤال التعنّت والفضول المؤذي عمّا لم يَأْنِ أوانُه لأنه نبأٌ غيرُ معلوم؛ فإذا جاء أوانُه «حين يُنَزَّل القرآنُ» في الواقع ساغَ السؤالُ وبانَ الجوابُ وصار خبراً معلوماً. وهي دعوةٌ لكلّ قارئٍ ألّا يَتَسَرَّع بتأويل ما لم يَعلَمه يقيناً مُتَّسِقاً مع الواقع والمنطق، وإلا ضَلَّ وأَضَلّ. ثُمَّ إنّ الفتحَ المعرفيَّ مرهونٌ بمشيئة الله، فتوقيتُ كشف المعاني لا يَتَوَقَّف على جهد الإنسان وحده، بَل يَرتَبِط بمشيئةٍ تُهَيّئ له أدواتِ الفهم وتوقيتَ الإدراك ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: 30] ـ فإدراكُ المعاني العميقة عطاءٌ مشروطٌ بالطهارة والاستعداد، لا جهدٌ عقليٌّ منفرد.

ويَتَجَلّى «مستقرُّ» المعنى في أمثلةٍ كونيةٍ تُعرَض على سبيل الاستئناس لا الإكراه ـ إذ لا نُسقِط معارفَ متغيّرةً على النصّ، بَل نَلتَزِم اللسانَ والمعنى العامَّ ونَعتَبِر العلمَ شاهداً يُجلّي لا حاكماً يُبَدّل. فمن ذلك «الذرة» في قوله ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [يونس: 61]؛ كان لفظُها يُفهَم صِغَراً مَحضاً، ثُمَّ اتّسَعَ الوعيُ إلى ما دونها من البِنى، والمعنى القرآنيُّ لا يَتَبَدَّل (غايةُ الصِّغَر ودقّةُ الإحاطة) لكنه يَتَجَلّى أوضحَ عند تقدّم العلم. ولو قيل قبل قرونٍ إنها وحدةُ البناء الكوني المُرَكَّبةُ لاستُنكِرَ بَل آذى العقلَ ـ ولِذا جاء ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾؛ أمّا اليومَ فبَعد تراكم العلم صار المعنى أقربَ. ومما يُتَنَبَّه له أن «المثقال» أدقُّ من «الوزن الذري» لأنه يُشير إلى الثقل المعياري (كتلةٍ لها مرجع) لا الوزن النسبي، فاختيارُ القرآن له أسبقُ وأشملُ من الاصطلاح المرحلي.

ومن ذلك المداراتُ والحركاتُ ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: 40]، فالمعنى العربيُّ المستقرُّ للسَّبح الحركةُ بانسياب، ومع التقدّم الفلكي صار تصوّرُ «الفلك» و«السبح» أجلى. ومنه تلاقي المياه والحواجز ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ [الرحمن: 19-20]، إذ ظَلَّ المعنى عربياً واضحاً (موضع اختلاطٍ وحاجز)، ثُمَّ كَشَفَت علومُ البحار صوراً حسّيةً لهذا البرزخ. ومنه النطفةُ الأمشاجُ ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ [الإنسان: 2]، فالمعنى العامُّ امتزاجٌ مركّب، ومع علوم الأحياء صار الوصفُ أدقَّ دون إحالة اللفظ إلى مصطلحٍ مخبريٍّ ضيّق. والمبدأ: أن النصَّ محفوظٌ بدلالته اللفظية، والعلمَ يُضيء ولا يُؤَوّل قسراً ـ فإذا توافقا زاد اليقينُ، وإن تَغَيَّرَ الوصفُ العلميُّ بَقِيَ النصُّ على بيانه.

ويَنتَظِم التعاملُ مع «التأويل العلمي» في ضوابطَ تَحرُسه: ثباتِ اللسان فنُحافِظ على المعنى العامّ (المفتاح السابع) ولا نُضَيّقه على مصطلحٍ مرحلي؛ وعدمِ الإكراه فلا نُقحِم نظريةً في الآية بَل نَعرِض العلمَ شاهداً لا حاكماً؛ واتساقِ السياق فأيُّ قراءةٍ كونيةٍ تَنسَجِم مع السياق القريب ومحكمات القرآن؛ ومراتبِ اليقين فالنصُّ قطعيُّ البيان والمعارفُ ظنّيةٌ متبدّلة، نُقَدّم القطعيَّ ونَستأنِس بالظنّي؛ والتواضعِ المعرفي، فإذا لم يَبلُغ المستقرُّ حَكَمنا بالإجمال وانتَظَرنا ﴿وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾.

ويَتَعاضَد هذا المفتاحُ مع ما سبقه: فمن تفصيل الكتاب من داخله (7.8) نُرَتّل الآياتِ الكونيةَ موضوعاً موضوعاً فيُعين بعضُها بعضاً؛ ومن اللسان العربي المبين (7.10) نَحفَظ أصلَ الدلالة ولا نَستَبدِلها بمصطلحٍ حادث؛ ومن الطهارة شرطِ المسّ (7.11) يُقَرّب صفاءُ القصد الفهمَ عند حلول المستقرّ؛ ومن مواقع النجوم (7.14) لا نُسقِط فاصلةً ولا نَدمِج وحداتِ المعنى. ويَنتَظِم تطبيقُه في خطوات: تحديدِ الموضوع الكوني، وترتيلِ نصوصه من القرآن كلِّه، وتثبيتِ المعنى العربي العامّ لألفاظه، وعرضِ الشواهد العلمية مُجلّياتٍ لا مؤوّلاتٍ قسرية، وجَعلِ الخلاصة نصّيةً يَبقى الحكمُ فيها للنصّ والعلمُ شاهداً يَتَبَدَّل إن تَبَدَّل.

ولَعَلَّ في أهمية هذا المفتاح أنه يَمنَع التعجّلَ في التأويل قبل أوانه، ويَمنَع الجمودَ الذي يَحجُب تجلّي المعنى عند ظهور مستقرّه، فيَضَع جسراً متوازناً بَين نصٍّ محفوظٍ ومعرفةٍ نامية ـ فلا نُسقِط العلمَ على القرآن، ولا نَعزِل القرآنَ عن العلم. فبعضُ معاني القرآن الكونية تَتَجَلّى على مراحل، ووقتُ الفهم العميق حين يُنَزَّل القرآنُ على الواقع بآياتٍ مشهودة، واللسانُ

العربيُّ هو الضابط، والعلمُ مُجلٍّ لا مُبَدّل. فيَتَوازَن القارئُ بَين توقير النصّ وانتظار وقته، وبَين استقبال أنوارٍ تَتَنَزَّل على الوجود؛ فإذا جاء المستقرُّ بان ما وَعَدَ الله ﴿وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾.

7.13 اعتمادُ نسخة حفص ـــ التنزيل التامّ المطهّر وبطلانُ تعدّد القراءات وحياً

﴿رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً﴾ [البينة: 2]

بُنيَ هذا الكتابُ كلُّه على نسخة حفصٍ عن عاصمٍ بالرسم العثماني، وهذا المفتاحُ يُبرز سببَ اعتمادها دون سائر القراءات. وأصلُ السبب أنّ التنزيلَ نزل تامّاً مطهّراً من عند الله ـ نصّاً ورسماً ونطقاً وضبطاً ـ في صحفٍ منزّهةٍ عن أيدي البشر، وأنّ نسخة حفصٍ يرجح أنها هي الامتدادُ التوقيفيُّ الحافظُ لهذا المنزَّل كما نزل. وقد فُصّلت هذه المسألةُ متناً في فصلَي المخطوط القرآني ونسخة حفص (1.8 و1.9)، ويُكتَفى هنا بأصلها مفتاحاً.

ولَعَلَّ أوّلَ ما يُصَحَّح في هذا الباب وهمٌ متداول شائع: أنّ المصحف نزل مجرّداً من النقط والضبط، ثُمَّ ضَبَطته ونَقَّطته أيدي البشر بعد قرنين. وهذا مردودٌ بأوصاف الصحف نفسها، إذ وَصَفَها الله بأنها ﴿مُّطَهَّرَةً﴾ و﴿مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾ [عبس: 13-16] ـ والتطهيرُ يَستوعِب النصَّ كلَّه رسماً وضبطاً ونطقاً، لا الرسمَ وحده. فالضبطُ هو الذي يَستقيم به النطقُ والمعنى، فلو نَزَلَ النصُّ مطهّرَ الرسم دون ضبطٍ ثُمَّ ضَبَطته أيدٍ بشريةٌ باجتهادها، لَدَخَلَت أيديهم في صياغة المعنى ـ وهو ما تَنفيه أوصافُ الصحف. فدلّ ذلك على أنّ النصَّ نزل تامّاً بضبطه ونقطه وحركاته، مطهّراً كاملاً لا يَنقُصه شيءٌ يُكمله البشرُ من بعد، مصداقاً لقوله ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9] ـ فالحفظُ متعلّقُه «الذكرُ» المنزَّلُ المكتمل، لا ما طرأ عليه باجتهادٍ بشريّ.

ولَعَلَّ مفتاحَ المسألة اللغويّ في معنى «الحرف»؛ فهو من الجذر (ح ر ف) الدالّ على الطرف والميل، ومنه ﴿يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ﴾ [الحج: 11] أي على طرفٍ غير ثابتٍ في ضعفٍ وتذبذب. ومنه سُمّيَ الحرفُ الأبجديُّ حرفاً لأنه ضعيفٌ بمفرده لا يُفيد معنىً حتى يَنضَمّ إلى غيره. فلا يَستقيم أن تكون «الأحرف السبعة» سبعَ قراءاتٍ، إذ تَصير كلُّ قراءةٍ حينئذٍ «حرفاً» أي ضعيفةً منفردةً ـ وهو معنىً لا يَليق بكلام الله. فوَقَعَ الفهمُ الشائعُ في انزلاقٍ دلاليّ، إذ حُمِلَت «حرف» على الحرف الأبجديّ أو القراءةِ باللهجة، وأصلُها الطرفُ والميلُ والضعفُ عند الانفراد. وهذا المعنى يَمتَدّ إلى السلوك، فمن ضَعُفَ عن ضبط نفسه مال إلى الانحراف ـ تفلّتاً في الشهوات أو مغالاةً في التشدّد ـ وكلاهما ميلٌ عن الصراط المستقيم.

والوجهُ الجدليُّ في هذا أنّ نظريةَ القراءات تُبنى على ما رُويَ من نزول القرآن على سبعة أحرف، وقد فُسّرت في روايةٍ مأثورةٍ بأنها «سبعة أبوابٍ: زاجرٍ وآمرٍ وحلالٍ وحرامٍ ومحكمٍ ومتشابهٍ وأمثال» ـ فهذه الروايةُ على وجهها تَجعَل الأحرفَ أبوابَ معانٍ وتشريعٍ لا سبعَ قراءات، وخاتمتُها صريحةٌ في ذلك إذ أَمَرَت بالعمل بكلّ بابٍ بحسبه. ولا تُتَّخَذ هذه الروايةُ مصدراً للتأسيس، بَل تُورَد بياناً أنّ ما رُويَ في الباب لا يُسعِف الفهمَ الشائع، بَل يوافق ما استُقرِئَ من الأصل اللغوي للحرف ـ فمرجعُنا اللغةُ والنصّ، والروايةُ شاهدٌ يَعضُد لا أصلٌ يُبنى عليه. وهذا المعنى يُؤَسَّس أصلاً من القرآن، إذ يَصِف نفسه بالمحكم والمتشابه (آل عمران 7) وبالأمثال والحلال والحرام.

ولَعَلَّ مما يَعضُد كونَ الضبط منزّلاً توقيفياً أنّ في القرآن مواضعَ يخالف فيها ضبطُه القياسَ النحويَّ الذي تَجري عليه السليقة، فلو كان من السليقة لاطّرد على القياس، لكنه حُفِظَ على خلافه ـ كنصب ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ [المائدة: 6] مع مجاورة المجرور، ورفعِ ﴿وَالصَّابِئُونَ﴾ [المائدة: 69] بين منصوباتٍ في نظائره، و﴿إِنْ هَٰذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾ [طه: 63] بالألف مع أنّ اسم «إنّ» حقُّه النصب. واطّرادُ هذه المخالفة وانتظامُها وحفظُها دليلُ القصد لا الخطأ، إذ السهوُ لا يَطّرِد ـ ﴿لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فصّلت: 42]. فالنطقُ المنزَّلُ محفوظٌ في التلاوة المتوارَثة، ثُمَّ تَتابَعَت اجتهاداتُ القرّاء في قراءة الرسم فظَهَرَت وجوهٌ مختلفةٌ حين تَدَخَّلَت أيديهم في قراءة النصّ المطهّر على غير وجهه المنزَّل. وفي القرن الرابع جُمِعَت سبعُ قراءاتٍ بمعاييرَ ثلاثة (موافقةِ الرسم، وصحةِ وجهٍ في العربية، والشهرة)، ثُمَّ أُضيفَ ثلاثٌ لتَصير عشراً ـ وهي انتقاءٌ بشريٌّ يَحتَمِل

النظر، منقولٌ بأسانيدَ لا تَرقى إلى التواتر الكمّيّ الذي حَظِيَ به النصُّ في جملته. وعثمانُ لم يُوَزِّع مصاحفَ متعددةَ القراءات، بَل وَحَّدَ الأمةَ على النصّ المكتوب في عهد النبوة درءاً للاختلاف.

ولَعَلَّ في مواضعَ مستقراةٍ ما يتكشف به أنّ حفصاً أحفظُ للنسق المنزَّل، إذ يترجّح بها أنّ ما خالف رواية حفصٍ في هذه المواضع المستقرأة أقربُ إلى أن يكون خطأً في النقل تكشفه بنية النصّ، لا وجهاً آخر للتنزيل.

فمن ذلك ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ بالألف في حفص، الموافقةُ لنسبة المِلك المطلق للذات، دون «مَلِك» التي تُدخِل الذاتَ في التدبير (على تمييز الله والرب في 1.4). ومنه ﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [الحديد: 24] بإثبات ضمير الفصل الحاصرِ أصلَ الصفة في الله، الموافقِ لنسقٍ مطّردٍ في الصفتين المعرّفتين الخاتمتين. ومنه ﴿يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ﴾ [آل عمران: 13] بالغيبة، الموافقةُ لبنية العبرة إذ الكافرون هم الرائون والمؤمنون مُعتبِرون من خارج المشهد. ومنه ﴿قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ﴾ [آل عمران: 146] إذ يَستقيم وصفُ ﴿فَمَا وَهَنُوا﴾ بالأحياء الثابتين، لا بالمقتولين. ومنه إفرادُ الجزاء في ﴿يُدْخِلْهُ﴾ و﴿يُعَذِّبْهُ﴾ [الفتح: 17] في مقام التشريع الخالص لله، دون صيغة الجمع التي تَخلِط مجالَ التشريع بمجال التدبير المشترك ـ وهو متّسقٌ مع قاعدة إفراد الجزاء عند «الله ورسوله» (5.5) ومع المثنى الوظيفي (1.4). وقد فُصّلت هذه المواضعُ كلُّها وغيرُها (طعام مسكين، سحران تظاهرا، أم تقولون) في فصل نسخة حفص (1.9).

ولا يَعني هذا تخطئةَ الرسم العثماني الواحد، ولا ما تواتر من وجوه الأداء التي لا تَمَسّ معنىً ولا نسقاً، فالرسمُ محفوظٌ نزل به التنزيل؛ وإنما يَتَبَيَّن أنّ ما خالف النسقَ المحكم من ضبطٍ بشريٍّ للنطق يترجّح معه أنّه أقربُ إلى خطأ النقل البشريّ منه إلى وجهٍ آخر للتنزيل ـ ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]. ومما يُؤَكّد هذا اليومَ انتشارُ نسخٍ كُتبت بالخطّ الحديث أُسقِطَت منها دقائقُ الرسم المنزَّل، فكما أخطأ القرّاءُ قديماً باجتهادهم في قراءة الرسم، يُخطئ الناسخون اليومَ بصياغته على غير وجهه ـ والعاصمُ التزامُ النسخة التي حَفِظَت التنزيل كما نزل رسماً وضبطاً ونطقاً.

فالخلاصةُ أنّ النصَّ نزل تامّاً مطهّراً بضبطه ونقطه لا تُحدِثه أيدي البشر؛ وأنّ الأحرف السبعة أبوابُ معانٍ لا سبعُ قراءات؛ وأنّ القراءات غالباً اجتهاداتٌ بشريةٌ في قراءة الرسم بعد عصر التنزيل، لا تعدّدٌ منزَّل، إذ لا يكون التنزيلُ الحكيمُ ذا وجهين متعارضين في المعنى؛ والاقرب أنّ نسخة حفصٍ عن عاصمٍ بالرسم العثماني هي الامتدادُ التوقيفيُّ للتنزيل الحكيم، المشمولةُ بوعد حفظ الذكر، المجعولةُ الأغلبَ انتشاراً رحمةً بالعباد ألّا يَضِلّوا في كتابهم. وعلى الباحث أَن يَعتَمِدها بالرسم العثماني أصلاً، لا النسخَ المكتوبةَ بالخطّ الحديث ـ فبهذا يَستقيم الأساسُ الذي بُنِيَ عليه هذا الكتابُ كلُّه: نصٌّ واحدٌ محفوظٌ كما نزل، يُفَسَّر بعضُه ببعضٍ، ويُحكَم عليه من داخله.

7.14 مواقع النجوم والفواصل بين الآيات

﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ [الواقعة: 75-76]

من وجوه دقّة القرآن أنّ الله رَتَّبَ آياته وفق نظامٍ دقيقٍ من الفواصل، وجَعَلَ لكلّ آيةٍ حَدّاً يَقِف عنده المعنى. وهذه الفواصلُ ليست اختياراً بشرياً ولا اجتهاداً نحوياً، بَل وقفٌ توقيفيٌّ من الله ـ كما تأسّس في فصل المخطوط (1.8) أنّ الفاصلة وقفٌ من الله لا اختيارٌ من قارئ، والرقمَ تابعٌ للتقطيع التوقيفي لا حاكمٌ عليه. وقد جاء القسم على عِظَم شأنها بمواقع النجوم، فإسقاطُ هذه الفواصل أو دمجُ آيتين في واحدةٍ يُبَدّد دلالةَ النصّ ويَمحو المعانيَ المرحلية التي أرادها الله.

ولَعَلَّ في معنى «النجم» اللغوي ما يَكشف المراد؛ فالنجمُ في أصله المنفردُ المنعزلُ المُقَطَّع عن غيره، ومن هذا الأصل انبَثَقَت استعمالاتٌ عربيةٌ متنوّعة: فنزولُ القرآن «منجّماً» أي متفرّقاً آيةً آيةً أو دفعةً بعد دفعةٍ لا جملةً واحدة، فكلُّ آيةٍ وحدةٌ منفردةٌ قائمةٌ بذاتها؛ والمالُ «المنجَّم» المدفوعُ على أقساطٍ متفرّقةٍ دفعةً بعد أخرى؛ والمنجّمُ في تنجيمه الزائف يَقطَع حديثَه مقاطعَ غيرَ مترابطةٍ فيُوَزّع أقوالاً منفصلةً على شكل «نجوم»؛ والنجمُ السماويُّ سُمّيَ نجماً لانفراده في السماء قائماً بذاته لا يَتّصِل بغيره اتصالَ الكواكب في مداراتها. فالنجمُ في أصله المنفردُ المقطوع، وهذا يَنسَجِم مع كون الآية القرآنية وحدةً منفردةً

بذاتها ـ فالنجمُ النصيُّ هو الآيةُ المنفردة، كلُّ آيةٍ وحدةٌ دلاليةٌ مستقلةٌ لا تُدمَج بغيرها، فإذا سَقَطَت الفاصلةُ أو أُهمِلَت مواقعُ النجوم تَداخَلَت المعاني وضاع المقصدُ المرحلي.

ومما يُستأنَس به في هذا الباب قولُه ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾ [النجم: 1-2]؛ فقد يُفهَم النجمُ جُرماً سماوياً، لكنّ الجُرمَ الكونيَّ لا «يَهوي» بهذا المعنى، إذ هو مُسَيَّرٌ بأمر الله، يُقال فيه «أَفَلَ» أو «اندَثَرَ» لا «هوى»، كما أنّ ضخامتَه لا تُناسِب هذا الوصف ـ بدليل ﴿لَا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: 40]، فالمخلوقاتُ الكونيةُ تَسير وفق نظامٍ مُحكَمٍ لا يَختَلّ. فالخللُ والهَويُّ لا يكونان في الأفلاك، بَل في المخلوق ذي المشيئة وهو الإنسان. فيَترجّح أنّ النجمَ هنا الفاصلةُ القرآنية، و«هوى» أي سَقَطَت من الاعتبار فيَهوي الفهمُ معها ـ ويُعَضّده ما بعده مباشرةً ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾، أي أنّ النبيَّ لم يُهمِل الفواصلَ (النجوم) بَل تَلاها كما أُنزِلَت، آيةً آيةً نجماً نجماً بلا دمجٍ ولا إسقاط. وهذا التأويلُ يُعرَض استئناساً لا جزماً، التزاماً بضابط المفتاح الثاني عشر (7.12) في الآيات الكونية.

ولَعَلَّ في مثالٍ تطبيقيٍ ما يُجَلّي أنّ الفواصل تقسيمٌ مرحليٌّ للمعنى لا فصلٌ طباعيّ؛ ففي أطوار خلق الإنسان (المؤمنون 12-16) جاءت كلُّ مرحلةٍ في آيةٍ مفردة. ففي ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾ الطورُ الأول، أصلُ النشأة من الأرض، وهي مرحلةٌ طويلة. ثُمَّ ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ الطورُ الثاني، الجعلُ بعد الخلق طوراً جديداً نحو التناسل. ثُمَّ جُمِعَت مراحلُ الجنين كلُّها ﴿فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ في آيةٍ واحدةٍ للدلالة على أنها مرحلةٌ متكاملةٌ في الرحم. ثُمَّ ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ﴾ مرحلةُ الموت، ثُمَّ ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾ مرحلةُ البعث. فكلُّ آيةٍ فصلٌ قائمٌ بذاته، ولو دُمِجَت آيتان لضاع الترتيبُ المرحليُّ واختَلّ الفهمُ ـ وهذا يُفَسّر عِظَمَ القَسَم بمواقع النجوم.

ولَعَلَّ فيما يَكشفه اختلافُ عدد الآيات بَين الروايات ما يُبَيّن أثرَ إسقاط الفواصل؛ فعددُها في رواية حفصٍ عن عاصمٍ ـ الأكثرِ شيوعاً في العالم ـ ستةُ آلافٍ ومئتان وستٌّ وثلاثون، وهو العددُ الحافظُ للنجوم كما أُنزِلَت. ويَقِلّ في روايتَي ورشٍ وقالون (نحو ستة آلافٍ ومئتين وثلاث عشرة، وهي المتداولةُ في شمال أفريقيا)، ويَقِلّ أكثرَ في رواية الدوري (نحو ستة آلافٍ ومئتين وأربع). وكلُّ تناقصٍ في العدد يَعني سقوطَ فاصلةٍ أو دمجَها، وهو خللٌ خطيرٌ يُغَيّر مواقعَ النجوم التي أتى القسم بها ـ فالعددُ الأكبرُ هو الأصحّ لأنه يَحفَظ النجومَ كما أنزلها الله، والأقلُّ ناتجٌ عن دمجٍ أو سقوطٍ يُفضي إلى اختلال المعنى المرحلي. ولِذا كانت رواية حفصٍ (6236) هي العددَ المحفوظَ من الخلل ـ وهذا يَتَعاضَد مع ما تأسّس في فصلَي المخطوط ونسخة حفص (1.8 و1.9) من أنّ حفصاً هي الامتدادُ التوقيفيُّ الحافظُ للتنزيل كما نزل، ومع المفتاح السابق (7.13) في اعتمادها.

فالنجومُ هي الفواصلُ بَين الآيات، والهَويُّ سقوطُ الفاصلة أو إهمالُها فسقوطُ المعنى معها؛ والعددُ الأكبرُ ليس رقماً فحسب، بَل شاهدٌ على حفظ الفواصل الأصلية، وما سواه من أعدادٍ أقلّ يَدُلّ على دمجٍ أو سقوطٍ لنجومٍ فيَقَع التشويشُ ويَختَلّ الترتيبُ المرحلي. والتدبّرُ الحقُّ لا يَكتَمِل إلا بالالتزام بهذه الفواصل، إذ هي مفاتيحُ المراحل والمعاني ـ ولِذا كان من خطوات المسّ المشروع (7.11) ألّا تُدمَج آيتان ولا تُسقَط فاصلةٌ فتُسقَط معها مرحلةُ المعنى.

7.15 وكتابٍ مسطورٍ في رقٍّ منشور ـــ القرآن الناطق والوجود الصامت

﴿وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ * فِي رَقٍّ مَّنشُورٍ﴾ [الطور: 2-3]

يَختِم هذا المفتاحُ البابَ بأصلٍ جامع: أنّ القرآن نصٌّ ناطق، والوجودَ لوحٌ صامت، وكلاهما كتابان من عند الله لا يَتناقَضان بَل يَشهَد أحدُهما للآخر ـ ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: 21-22]، ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصّلت: 53].

ولَعَلَّ في «الرقّ المنشور» إشارةً إلى صفحة الوجود الكوني؛ فالرقُّ الجلدُ الذي يُكتَب فيه، والمنشورُ المفتوحُ المبسوط ـ فالكونُ صفحةٌ منشورةٌ يَقرأها كلُّ ناظرٍ في الآفاق والأنفس، قوانينُه وسننُه علاماتٌ مقروءةٌ كالكلمات، لا مغلقٌ بَل يُظهِر آياتِ الله لمن يَتَفَكَّر ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [يونس: 101]. وأمّا «الكتاب المسطور» فهو القرآنُ الناطق؛

والمسطورُ المُحَقَّقُ المُدَوَّن، كأنه قانونٌ كونيٌّ مُبرَمٌ لا يُزاد فيه ولا يُنقَص، نصٌّ بيانيٌّ يُحاكي الرقَّ الكونيَّ فيُفَسّر معانيَه ويُوَجّه إلى فهمه. فكما أنّ الكونَ كتابٌ صامت، القرآنُ كتابٌ ناطقٌ يُبَيّن ويَكشف ـ فالكتابُ المسطورُ هو المعنى المُجَرَّد للوجود المُحَقَّق، وأيُّ تأويلٍ قرآنيّ لا يُوافِق سننَ الكون والواقعَ المحسوس فهو باطل، إذ الله لا يُناقِض نفسه.

ولَعَلَّ في وصف «قرآن مجيد» ما يَكشف خلودَه؛ فالمجيدُ ذو السموّ والامتداد والرفعة ـ قديمٌ في أصله، حاضرٌ في بيانه، خالدٌ في أثره، يَزداد نوراً كلما تَجَدَّدَت معارفُ الناس، لا يَبهَت ولا يَزول بَل مجدُه متصلٌ ممتدٌّ عبر العصور في نفسه وفي أثره. وأمّا «اللوح المحفوظ» فمن «لاح» أي ظَهَرَ وبان، وهو الوجودُ الظاهرُ المكشوفُ الذي يُظهِر مكنوناتِه لمن أعمَلَ النظر، المستودعُ الكونيُّ المحفوظُ بسنن الله المحكمة عن التبديل والعبث ـ وقد فُصّل هذا المعنى في فصل المخطوط (1.8.7) حَيث تأسّس أنّ اللوحَ المحفوظ ليس دفتراً مادياً بَل الفضاءُ المكشوفُ الموضِحُ الظاهرُ لمن يَبحَث ويَتَتَبَّع. فالنصُّ محفوظٌ بالوحي، والكونُ محفوظٌ بالسنن، وكلاهما يَلتَقيان في صدقٍ واحد.

وعلى هذا تَقوم القاعدةُ المنهجيةُ الكبرى: أنّ النصَّ القرآنيَّ والواقعَ الكونيَّ لا يَتناقَضان، إذ القرآنُ بيانٌ ناطقٌ والكونُ وجودٌ صامتٌ وكلاهما من مصدرٍ واحد، فلا يَجوز تأويلُ القرآن بما يُخالِف الواقعَ الكونيَّ الثابت. فإذا بدا تعارضٌ فمَردُّه إلى قصورٍ في الفهم، أو تأويلٍ خاطئٍ للنصّ، أو علمٍ ناقصٍ لم يَبلُغ مستقرَّه بعد ـ وهو عينُ ما تأسّس في المفتاح الثاني عشر (7.12). ومما يُستأنَس به في هذا قولُه ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا﴾ [يس: 38]؛ فقد يُؤَوَّل أنّ الشمسَ تَدور حول الأرض، والواقعُ أنّ الأرضَ تَدور حولها وأنها تَجري في مدارها داخل المجرّة ـ فمعنى «الجري» المحفوظُ في النصّ هو الحركةُ الدائمةُ المنسابة، والواقعُ يَشهَد به، فلا تناقض.

فالرقُّ المنشورُ هو الكونُ صفحةً مفتوحةً للقراءة، والكتابُ المسطورُ هو القرآنُ نصاً ناطقاً مُحَقَّقاً يَصِف الكونَ ويَهدي إلى فهمه، والقرآنُ المجيدُ كتابٌ خالدٌ متألّقٌ عبر العصور، واللوحُ المحفوظُ هو الوجودُ المحفوظُ بسنن الله ـ لا يَتناقَض النصُّ مع الواقع لأنّ كليهما من عند الله، وأيُّ تأويلٍ يُخالِف الواقعَ الثابتَ مردودٌ على صاحبه. فالقرآنُ والكونُ متوافقان في شهادةٍ واحدة ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾.

وبهذا المفتاح يَنغَلِق عِقدُ المفاتيح الخمسة عشر على ما انفَتَحَ به: فقد بَدأ البابُ بالتدبّر بوصفه الغوصَ وراء ظاهر النصّ، ويَختِم بأنّ هذا النصَّ المتدبَّرَ كتابٌ ناطقٌ يُصَدّقه الوجودُ الصامت ـ فمن مَلَكَ هذه المفاتيحَ قرأ الكتابَين معاً، النصَّ المسطورَ والكونَ المنشور، فاطمَأَنّ إلى أنّ ما تَبَيَّنَ له من القرآن يَشهَد له الوجودُ، وأنّ الحقَّ واحدٌ لا يَتَعَدَّد، مصدرُه واحدٌ لا شريك له.

خاتمة الباب السابع

بهذه المفاتيح الخمسة عشر يَكتَمِل عِقدُ الأداة التي بها جَرى استقراءُ هذا الكتاب كلِّه، فيَملِكها القارئُ ليَستأنِف الطريقَ بنفسه على هَدي النصّ وَحده. وقد بَدأ البابُ بالتدبّر بوصفه البوّابةَ الأولى ـ الغوصَ وراء ظاهر اللفظ إلى أصله المقصدي ـ ومنه تَنَبَّعَت المفاتيحُ كلُّها، إذ كلُّها في جوهرها أوجهٌ لتدبّرٍ واحدٍ يَتَعَمَّق ويَتَّسِع.

فمن التدبّر إلى ضبط بنية النصّ: كيف يُحكِم القرآنُ كلياتِه ثُمَّ يُفَصّلها، تفصيلَ الكليات الأزلية من رب العالمين وتفصيلَ المستجد المحمدي المنسوب لله؛ ثُمَّ إلى دقّة ألفاظه، فلا ترادفَ بَين كلماته ولا حرفَ زائدَ في نظمه، كلُّ لفظةٍ بظِلّها الدلالي وكلُّ حرفٍ بوظيفته. ومن دقّة اللفظ إلى وحدة البناء: الاكتفاءِ بالقرآن دون استعارةٍ من خارجه، وترتيلِ المتشابه وتَسديدِ مثانيه، والمعنى العامّ للكلمة يَلبَسه السياقُ خصوصيَه، وقراءةِ القرآن جملةً واحدةً مكتبةً من كُتُبٍ قيّمة. ومن وحدة البناء إلى طبيعة النصّ: أنه لسانٌ عربيٌّ مبينٌ لا شعرٌ ولا كهانة، كريمٌ مكنونٌ لا يُمَسّ إلا بطهارة المدخل، يَتَجَلّى كونيُّه عند مستقرّ نبئه، أبوابُ بيانه سبعةٌ لا قراءاتٌ متعددة، فاصلتُه نجمٌ موقوتٌ لا يُسقَط. وخُتِمَ البابُ بأنّ هذا النصَّ المسطورَ كتابٌ ناطقٌ يُصَدّقه الوجودُ الصامت، فالكتابان من مصدرٍ واحدٍ لا يَتناقَضان.

وإذا كان البابُ السادسُ قد أَفضى بمنظومة الوجود إلى مصيرها ومآلها، فقد سَلَّمَ هذا البابُ القارئَ المفتاحَ الذي به دَخَلَ إلى تلك المنظومة كلِّها من أوّلها ـ من الذات المطلقة ومقام تدبيرها، إلى الإنسان كياناً ووعياً، إلى فِعله وقِيَمه، إلى تشريعه واجتماعه، إلى مصيره. فما كُتب في هذا الكتاب لم يَكُن رأياً مُسبَقاً أُسقِطَ على النصّ، بَل ثمرةَ هذه المفاتيح إذ طُبّقَت على

القرآن فاستَنطَقَته من داخله. ومن مَلَكَها مَلَكَ أن يُراجِع ويَستَدرِك ويَستأنِف، لا مُقَلّداً لما في هذه الصفحات، بَل قارئاً للكتابَين معاً ـ النصِّ المسطورِ والكونِ المنشورِ ـ على يقينٍ أنّ الحقَّ واحدٌ، ومصدرَه واحدٌ لا شريك له.

خاتمة الكتاب

بَلَغَ الكتابُ منتهاه، وقد طافَ بالإنسان في قوسٍ متّصلةٍ لا انقطاعَ فيها: من الذات المطلقة التي لا يُحيط بها وصفٌ ولا يبلُغها قياس، إلى مقام تدبيرها في الوجود؛ ومن أصل الصدور أمراً ثمّ خلقاً، إلى الإنسان كياناً ووعياً؛ ومن ميزان فِعله وقِيَمه، إلى اجتماعه وتشريعه، إلى مصيره الذي إليه تؤول أعماله. فما استقرّ في هذه الصفحات لم يكن مذهباً سابقاً أُسقِطَ على النصّ، بل ثمرةَ منهجٍ واحدٍ لزِمه الكتابُ من أوّله إلى آخره: أن يُقرأ القرآنُ من داخله، لا مترادفَ فيه ولا حرفَ زائد، وأن يُردَّ كلُّ لفظٍ إلى أصله وموضعه، وأن يُصدَّق النصُّ بالوجود ويُصدَّق الوجودُ بالنصّ.

وأصدقُ ما يُورِّثه هذا الكتابُ ليس نتائجَه بل أداتَه؛ فالمفاتيحُ التي بها استُنطِقَ النصُّ أبقى من كلّ مسألةٍ فُرِّعت عليها. فمن ملَكَ الزوجيّةَ في القراءة، وتمييزَ الذات عن المقام، والثابتِ الكلّيِّ عن المتغيّر الظرفيّ، ووحدةَ الكتابين، صار قادراً على أن يُراجِع ويستدرِك ويستأنف؛ لا مقلِّداً لما في هذه الصفحات، بل قارئاً للكتابين معاً — النصِّ المسطور والكونِ المنشور — على بصيرةٍ من أمره.

ولا يَدّعي هذا العملُ عصمةً ولا فصلَ خطاب؛ فإنّما هو اجتهادٌ يُعرَض للنظر لا حكمٌ يُلزِم، ما وافقَ منه الحقَّ فمن توفيق الله، وما جانَبه فمن قصور الأداة البشريّة عن الإحاطة. وبابُ التدبّر مفتوحٌ لا يُغلَق، وتنزيلُ المعنى متجدّدٌ يتكشّف بارتقاء الإنسان؛ فما في هذا الكتاب بدايةُ طريقٍ لا منتهاه، ودعوةٌ إلى القراءة لا بديلٌ عنها.

فمن هنا فليَستأنِف القارئُ سيرَه، مُوقِناً أنّ الحقَّ واحدٌ لا يتعدّد، ومصدرَه واحدٌ لا شريك له، وأنّ ما تبيّن له من القرآن يشهد له الوجود: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾.

والحمدُ لله الذي بنعمته تتمّ الصالحات.

فهرس الموضوعات

فهرسٌ تفصيليٌّ مشروح يسير على ترتيب الكتاب باباً فباباً وفصلاً ففصلاً، ويغوص إلى النقاط الفرعية التي لا تظهر في الفهرس العام، ويضع تحت كلّ نقطةٍ سطراً يشرح مضمونها؛ ليُبصر القارئ بنية الكتاب كاملةً ومسار فكرته من أصله إلى مصيره.

الله وأصل الوجود

1.1 ـ الله، الذات المطلق قبل كل شيء

كينونةٌ سابقةٌ على الزمان والمكان والوجود، ليست شيئاً من الأشياء ولا من جنسها، بل خالقها الخارج عنها.

1.1.2 ـ **الله ليس شيئاً** ــــ «الشيء» في لسان القرآن كلُّ ما دخل دائرة الوجود المخلوق وقبِل الإحاطة، والله خارجٌ عن ذلك كلّه.

1.1.3 ـ **الله يُسأل عنه كأكبر شاهدٍ لا كشيءٍ من الأشياء** ــــ كيف يطرح القرآن سؤال الوجود الإلهيّ ويجيب عنه بالشهادة لا بالماهيّة.

1.1.4 ـ **الله خالق كلّ شيءٍ لا واحدٌ منها** ــــ الفارقُ بين الله والوجود فارقُ نوعٍ لا فارقُ درجة؛ فهو خالق الأشياء لا من جنسها.

1.1.5 ـ **ذات الله والفعل: القول هو الفعل ذاته** ــــ نفيُ الفعل الزمنيّ الحركيّ عن الذات، وأنّ قولها إيجادٌ لا آليةَ فيه ولا انتقال.

1.1.6 ـ **التمام مقابل الكمال: الذات مقابل المقام** ــــ مفتاحُ الكتاب كلّه: التمييز بين ما ينتمي إلى ذات الله وما ينتمي إلى مقام الربوبية في الوجود.

1.1.7 ـ **الوحدة المطلقة لا تعدّد الذوات** ــــ تحصينُ التمييز بين الذات والمقام من أن يُفهم تعدّداً أو انقساماً في الألوهية.

1.1.8 ـ **وصف الله على الأصل لا على الحقيقة المادية** ــــ كلُّ وصفٍ إلهيٍّ محمولٌ على أصله في عالم الأمر لا على حقيقته المادية المخلوقة.

1.2 ـ الأمر: التصوّر الكامل قبل التجلّي

عالَمُ المعاني المودَعة في علم الله، حيث تُقدَّر الأشياء تصوّراً قبل أن تتشيّأ خلقاً.

1.2.1 ـ **الأمر والخلق شيئان لا شيءٌ واحد** ــــ دلالةُ العطف في ﴿له الخلق والأمر﴾ على تمايز العالمين، وأنّ الأمر سابقٌ موجِد.

1.2.2 ـ **عالم الأمر من علم الله لا هو الله** ــــ ضبطٌ حاسم: الأمر مرتبةٌ من علم الله، لا يُساوى بالذات ولا يُتوهَّم جزءاً منها.

1.2.3 ـ **طبقتا عالم الأمر** ــــ معنىً يتشيّأ فيصير خلقاً، ومعنىً مجرّدٌ يبقى في علم الله لا يتشيّأ أبداً.

1.2.4 ـ **كيف تحلّ نظرية عالم الأمر معضلة «خلق القرآن»** ــــ تطبيقٌ يُنهي جدل المتكلّمين القديم: القرآن معنىً في الأمر، لا مخلوقٌ ولا قديمٌ بذاته.

1.2.5 ـ **لماذا قال لشيءٍ «كن»: الدليل اللغويّ على عالم الأمر** ــــ كيف تكشف ﴿أن يقول له كن﴾ عن وجود المعنى قبل تشيّئه، دليلاً من بنية الآية.

1.2.6 ـ **حدود عالم الأمر: محدودٌ بهذا الوجود** ــــ أنّ عالم الأمر خاصٌّ بهذا الكون لا يتعدّاه، بدلالة ﴿من كلّ أمر﴾.

1.2.7 ـ **ما وراء عالم الأمر: وجوداتٌ لا تُحصى** ــــ كلماتُ الله المطلقة التي لا ينفد مدادها، وما تشير إليه من وجوداتٍ خارج أمرنا.

1.2.8 ـ **عالم الأمر: الجسر المعرفيّ من الشيء إلى الله** ــــ وظيفةُ الأمر المعرفية: منه تأتي الروح والمعرفة، وبه يُعبَر من المحسوس إلى مصدره.

1.2.9 ـ **لماذا عالم الأمر وليس الإيجاد المباشر** ــــ جوابُ سؤالٍ لازم: عالم الأمر ليس قيداً على قدرة الله بل بنيةٌ معرفيةٌ للوجود.

1.3 ـ الخلق: تجلّي التصوّر في عالم الشيء

انتقالُ الشيء من أصله التصوّريّ إلى وجوده الماديّ داخل الكون، لا من عدمٍ مطلق.

1.3.1 ـ الجسر بين عالم الأمر وعالم الخلق: «كن» ــــ كيف تكون ﴿كن﴾ الإذنَ المطلق بتجلّي التصوّر من خارج الوجود إلى داخله.

1.3.2 ـ الخلق داخل الوجود من وجودٍ سابقٍ مقدَّر ــــ أنّ الخلق لا يبدأ من عدمٍ مطلق بل من مادّةٍ سابقةٍ مهيّأةٍ داخل الكون.

1.3.3 ـ الخلق يُنسب لله كمالاً وللمخلوق جزءاً ــــ دلالةُ نسبة الخلق للمخلوق أحياناً على أنّ الخلق داخل الوجود عمليةٌ تشاركية.

1.3.4 ـ التمييز الجوهريّ بين «كن» والخلق ــــ «كن» خطابٌ من خارج الوجود يُنشئه، والخلق عملٌ يجري داخله من مادّةٍ سابقة.

1.4 ـ الله والرب: التمايز بين الذات والمقام

ذاتٌ واحدةٌ لا ذاتين، يُنظر إليها خارج الوجود باسم «الله» وداخله في تدبيرها باسم «الرب».

1.4.2 ـ الذات خارج الوجود والمقام داخله ــــ «الله» يشير إلى الذات المطلقة المحيطة بالوجود من خارجه، و«الرب» إلى مقام تدبيرها داخله.

1.4.3 ـ المفرد والمثنى الوظيفيّ: «أنا» و«إنّا نحن» ــــ سرُّ تبدّل صيغة الخطاب الإلهيّ بين الإفراد والجمع، ودلالته على المقام لا على العدد.

1.4.4 ـ التشريع الكلّيّ والتدبير السننيّ: الحكم نوعان ــــ تمييزٌ يحلّ إشكالاتٍ تفسيرية: حكمٌ يصدر من الذات المطلقة، وحكمٌ يتجلّى في سنن الوجود.

1.4.5 ـ البقاء والفناء: خارج الوجود وداخله ــــ كيف تتقابل آيتا البقاء والفناء لتكشفا الفارق بين الذات المطلقة ومقام الربوبية.

1.4.6 ـ كلمات الله وكلمات الرب: المطلق والمحدود ــــ تمييزٌ بين كلامٍ مطلقٍ لا ينفد وكلامٍ محدودٍ بمقام التدبير في الوجود.

1.4.7 ـ الزمان في المقامين: الأزل والتدبير ــــ أنّ الذات في الأزل خارج الزمان، والمقام يتجلّى في زمن التدبير الكونيّ.

1.4.8 ـ نماذج قرآنية: لماذا نُسب هذا لله وذاك للرب ــــ تطبيقاتٌ نصّيةٌ تُظهر انضباط النصّ في نسبة كلّ فعلٍ إلى مقامه الصحيح.

1.5 ـ الإدراج المعرفيّ: بين الإنزال والتنزيل

مصطلحان لا مترادفان، يكشف الخلطُ بينهما اضطراباً واسعاً في فهم كيفية وصول القرآن.

1.5.2 ـ الجوهر الجامع والتمييز بين المصطلحين ــــ ما يشترك فيه الإنزال والتنزيل من معنى الإدراج، وأين يفترقان افتراقاً حاسماً.

1.5.3 ـ الإنزال: الإضافة الفورية المدرَكة ــــ إيجادُ الشيء دفعةً واحدةً في محلّه، إضافةً فوريةً يدركها الوعي بلا تدرّج.

1.5.4 ـ بهيمة الأنعام: نموذج الإنزال المخصوص ــــ كيف يكون «إنزال» الأنعام إضافةً تكوينيةً لا هبوطاً من علوٍّ حسّيّ.

1.5.5 ـ التنزيل: رحلة القرآن من الإشهار إلى الترتيل ــــ النقلُ المتدرّج للمعنى عبر الزمن، من إظهاره جملةً إلى ترتيله على القلب مفصّلاً.

1.5.6 ـ قاعدة التنزيل: الكتاب صياغةً لله والمضمون بحسب موضعه من الوجود ــــ ضابطٌ يُنسب به كلُّ مقطعٍ إلى مصدره: تشريعاً لله، أو كونيّاتٍ لرب العالمين.

1.5.7 ـ الكتاب بين التنزيل والإنزال: التشريع الكلّيّ والمفتاح المعرفيّ ــــ كيف يجتمع في «الكتاب» وجهان: تشريعٌ كلّيٌّ مُنزَل، ومفتاحٌ معرفيٌّ مُنزَّل.

1.6 ـ الوحي: آلية الإيصال إلى الوعي

بابٌ غير الإنزال والتنزيل: فاعليةٌ ربوبيةٌ تُلقي المعنى في الوعي بصيغٍ ثلاثٍ للتكليم.

1.6.2 ـ **تعريف الوحي: فاعليةٌ ربوبيةٌ داخل النسيج** — الوحيُ إلقاءٌ للمعنى داخل نسيج الوعي، فاعليةً ربوبيةً لا هبوطاً مادّياً.

1.6.3 ـ **نسبة الوحي الثلاثية** — المصدرُ والواسطةُ والمتلقّي: كيف يُنسب الوحي في القرآن نسبةً ثلاثية منضبطة.

1.6.4 ـ **صيغ التكليم الثلاث ونوع الموحى إلى النبي** — ﴿وحياً أو من وراء حجابٍ أو يُرسل رسولاً﴾: تمييزُ صيغ التكليم وموضع النبيّ منها.

1.6.5 ـ **أنواع الوحي** — تعدّدُ مصاديق الوحي في القرآن، من وحي الغريزة إلى وحي الرسالة.

1.7 ـ الحدود المعرفية: من البصر إلى البصيرة وما وراءها

حدُّ ما يُدركه الإنسان: من الحسّ إلى التجريد، وأين تقف المعرفة عاجزةً عن الإحاطة.

1.7.2 ـ **الاستخلاف: اختيار جنسٍ مؤهَّل** — أنّ الاستخلاف اصطفاءٌ لجنسٍ هُيِّئ للمعرفة والتجريد، لا مجرّد خلافةٍ في الأرض.

1.7.3 ـ **تعليم الأسماء ونفخ الروح: حدثٌ واحدٌ من زاويتين** — كيف يكون تعليمُ الأسماء ونفخُ الروح وجهين لحدثٍ تأسيسيٍّ واحدٍ في وعي الإنسان.

1.7.4 ـ **بهيمة الأنعام: الرزق الذي هيّأ الجهاز البيولوجيّ للتجريد** — الصلةُ بين الرزق المادّيّ وتهيئة الجهاز العصبيّ لقدرة التجريد المعرفيّ.

1.7.5 ـ **تعليم ما لم يُعلم: استمرار المعرفة عبر الأجيال** — أنّ المعرفة الإنسانية تراكمٌ متّصلٌ عبر الأجيال، لا وقفةٌ عند جيلٍ واحد.

1.7.6 ـ **حدّ المعرفة: ما يُدرك وما لا يُدرك** — رسمُ حدٍّ فاصلٍ بين ما أُتيح للإنسان إدراكه وما استأثر الله بعلمه.

1.7.7 ـ **الظاهر والباطن: حدّ الوجود** — كيف يرسم القرآن حدّ الوجود المدرَك بين ظاهرٍ محسوسٍ وباطنٍ وراءه.

1.7.8 ـ **ذروة المعرفة ونهايتها** — أقصى ما تبلغه البصيرة الإنسانية، وحيث تقف عاجزةً عن الإحاطة بالمطلق.

1.8 ـ المخطوط القرآنيّ: الإعجاز النصّيّ وآلية الخطّ

كيف حُفظ النصّ ورُسم، ولماذا كان النبيّ تالياً لا مؤلّفاً، والرسمُ دليلاً على المصدر.

1.8.2 ـ **النصّ القرآنيّ وتعقيداته** — ما في بنية النصّ من إحكامٍ يتعذّر معه أن يكون صناعةً بشريةً مرتجلة.

1.8.3 ـ **بدائية التدوين في فترة نزول الوحي** — حالُ الكتابة زمن النزول، وما تطرحه من سؤالٍ حول حفظ نصٍّ بهذا التعقيد.

1.8.4 ـ **وهن الروايات التراثية في تدوين النصّ** — نقدُ الروايات التي تصف جمع النصّ، وتهافتها أمام إحكام المخطوط.

1.8.5 ـ **القرآن لم يأمر النبيّ بالكتابة** — دلالةُ خلوّ النصّ من أمرٍ للنبيّ بالكتابة على أنّ التدوين ليس فعله.

1.8.6 ـ **النبيّ تالٍ لا مؤلّف** — موضعُ النبيّ من النصّ: تالياً مبلّغاً لا منشئاً ولا صائغاً.

1.8.7 ـ **الصحف المطهرة: النصّ المكتوب الإلهيّ** — ما تشير إليه ﴿صحفٍ مطهّرة﴾ من نصٍّ مكتوبٍ مصدرُه إلهيّ.

1.8.8 ـ **الرسم العثمانيّ دليلٌ على المصدر** — كيف يحمل الرسمُ خصائصَ تشهد لمصدرٍ فوق قدرة الكاتب البشريّ.

1.9 ـ نسخة حفص عن عاصم: الامتداد الطبيعيّ للتنزيل

قراءةٌ للأحرف السبعة بوصفها أبواب معانٍ لا وجوهاً لفظية، وتأصيلٌ لثبات النصّ.

1.9.2 ـ **رواية تعدّد القراءات: البيان والوهن** — عرضُ رواية تعدّد القراءات ونقدُ ما فيها من وهنٍ يمسّ ثبات النصّ.

1.9.3 ـ **معنى الأحرف السبعة: أبواب المعاني لا قراءاتٍ لغوية** ــــ تأويلُ «الأحرف السبعة» أبوابَ معنىً في النصّ الواحد، لا وجوهاً في اللفظ.

1.9.4 ـ **كيف نشأت أوجه القراءات** ــــ تفسيرٌ لنشأة اختلاف الأوجه، ونسبتِه إلى النقل لا إلى أصل التنزيل.

1.9.5 ـ **الأدلّة الدلالية: مواضع يترجّح فيها اضطراب النقل في غير رواية حفص** ــــ شواهدُ دلاليةٌ يترجّح بها أنّ بعض الأوجه اضطرابُ نقلٍ لا وجهٌ أصيل.

1.9.6 ـ **الأدلّة التوحيدية: إفراد الجزاء في مقام التشريع** ــــ كيف يترجّح ضبطُ حفصٍ في مواضع الجزاء بدلالةٍ توحيديةٍ من بنية التشريع.

نظام الوجود ومقامات التدبير

2.1 ـ منظومة الرحمن: التكوين والبيان والمسؤولية في الآيات الأربع الأولى من سورة الرحمن

كيف تختصر أربع آياتٍ بنيةَ الوجود كلّها: اسمٌ يتجلّى، وقرآنٌ يُعلَّم، وإنسانٌ يُخلَق، وبيانٌ يُمنَح.

2.1.2 ـ **الرحمن: اسم الذات في التجلّي التكوينيّ** ــــ نقلُ «الرحمن» من صيغة المبالغة العاطفية إلى اسم الذات في تجلّيها التكوينيّ الناظم للوجود.

2.1.3 ـ **﴿علَّم القرآن﴾: تحديد ملامح الوجود المقروء** ــــ «التعليم» بمعنى التحديد والتمييز والإظهار، لا التلقين؛ والقرآن نظاماً مقروءاً في الوجود.

2.1.4 ـ **﴿خلق الإنسان﴾: الغاية من النظام المقروء** ــــ موقعُ الإنسان في تسلسل الآيات: غايةٌ للنظام المقروء لا عنصراً عابراً فيه.

2.1.5 ـ **﴿علَّمه البيان﴾: آلة فكّ شفرة الوجود** ــــ «البيان» قدرةً على تفكيك النظام الكونيّ وترجمته إلى وعيٍ وفهمٍ وعمل.

2.1.6 ـ **منظومة الأسماء: الله والرحمن والرب والإله** ــــ تمييزُ مقامات الأسماء الأربعة، وأنّ الخلط بينها جوهرُ الكفر بالرحمن.

2.1.7 ـ **الضرّ والعذاب: كسب الإنسان لا جبر الرحمن** ــــ أنّ العذاب أثرُ خروج الإنسان على النظام، لا فعلَ قهرٍ من الرحمن.

2.1.8.2 ـ **الكفر بالرحمن كفرٌ بالوجود: الجهل بالنظام لا إنكار الذات** ــــ الكفرُ بالرحمن عيشٌ خارج بنية الوجود، لا نفيٌ للذات ولا إنكارٌ للاسم.

2.1.8.3 ـ **السجود للرحمن: الاستسلام للنظام بالفعل لا بالخضوع العاطفيّ** ــــ السجودُ انقياداً فعليّاً لسنن الوجود، لا مجرّد خشوعٍ وجدانيّ.

2.1.8.4 ـ **عباد الرحمن: من درسوا النظام وساروا فيه بفعلٍ واعٍ** ــــ وصفُ عباد الرحمن بوصفهم العارفين بالنظام العاملين بمقتضاه.

2.1.8.6 ـ **﴿لو شاء الرحمن ما عبدناهم﴾: الجبرية ثمرةُ إسقاط التفاعل** ــــ كيف تنشأ الجبرية حين يُسقِط الإنسان تفاعله مع النظام وينسب فعله للمشيئة وحدها.

2.1.8.7 ـ **الطائر والرحمن: الثنائية التفاعلية مرئيةً في الآفاق** ــــ شاهدٌ كونيٌّ على الثنائية التفاعلية في تماسك الطير في الهواء.

2.1.8.9 ـ **التوكّل الصحيح: الفعل الواعي بعد المعرفة لا اللفظ بعد الجهل** ــــ تصحيحُ معنى التوكّل: فعلٌ واعٍ يعقب المعرفة، لا لفظاً يعقب الجهل.

2.1.8.10 ـ **الرحمن وحساب الآخرة: امتداد النظام لا انقطاعه** ــــ أنّ نظام الرحمن يمتدّ إلى الآخرة بفيزياءٍ خاصّة، لا ينقطع بالموت.

2.2 ـ الإله والإسلام والعبودية: مقام الهداية المطلقة ومصدرية الحقيقة

أنّ «الإله» مقامُ الهداية والمصدرية، وأنّ فهمه يحسم معنى الإسلام والعبادة والشهادة.

2.2.1.1 ـ **البرهان البنيويّ: «الله» لا يُثنّى ولا يُضاف، و«الإله» يقبلهما** ــــ شاهدٌ قاطعٌ من بنية اللفظ: «الله» اسمُ ذاتٍ لا يقبل التثنية، و«الإله» مقامٌ يقبلها.

2.2.2 ـ **التحذير القرآنيّ من اتخاذ آلهةٍ مع الله** ــــ دلالةُ النهي المتكرّر على أنّ الخطر تعدّدُ مصادر الهداية لا تعدّد المعبودات الحجرية.

2.2.3 ـ **كيف يحدث التأليه عمليّاً: من الصنم المادّيّ إلى الصنم المفاهيميّ** ــــ أنّ التأليه حالةٌ ذهنيةٌ تسبق الطقس: قبولُ قولٍ أو تشريعٍ بوصفه مصدراً مطلقاً.

2.2.5 ـ **معنى الإسلام الحقّ: التسليم لمصدرٍ واحدٍ للهداية** ــــ الإسلامُ موقفاً جازماً في توحيد مصدر الهداية، لا مجرّد انتسابٍ أو شعائر.

2.2.6 ـ **تعريف العبادة: السير في الطريق لا الطقس الشعائريّ** ــــ العبادةُ اتّباعاً وانقياداً وسيراً على مراد المعبود، لا طقساً معزولاً عن السلوك.

2.2.7 ـ **الطاعة والاتباع وحدود كلٍّ منهما** ــــ تمييزٌ دقيقٌ بين الطاعة والاتباع يضبط حدود العبادة ومقام الإله.

2.2.8 ـ **﴿لا إله إلا الله﴾ بمعناها الوجوديّ الكامل** ــــ أنّ الشهادة توحيدٌ لمصدر الهداية، لا مجرّد إقرارٍ بوجود الله الذي أقرّ به المشركون.

2.3 ـ الخلق والجعل: مراتب التجلّي الوجوديّ للإنسان

التمييزُ بين الخلق تكويناً والجعل تمكيناً، وبين النفس الواعية والجسد الأداة.

2.3.1 ـ **الإنسان كيانٌ مزدوج: النفس وعياً والجسد أداة** ــــ أنّ الإنسان نفسٌ واعيةٌ وجسدٌ أداة، كينونتان مختلفتان في الأصل متكاملتان في الوظيفة.

2.3.2 ـ **الخلق والجعل: من التكوين إلى التمكين** ــــ أنّ الخلق والجعل وجهان متفاعلان من الأصل الأضاديّ: تكوينٌ للذات، وتمكينٌ لوظيفتها.

2.3.3 ـ **من الخلق إلى الخلق الجديد: مسار الخلود** ــــ كيف تُلبَس النفس بعد الحساب خلقاً جديداً خالداً يناسب فيزياء الآخرة.

2.4 ـ أصل الوجود: من نفي العبث إلى نور على نور

معالجةُ سؤال «غاية الخلق» بردّه إلى موضعه الصحيح، وتأسيسِ أنّ الوجود صادرٌ عن علمٍ لا عن عبث.

2.4.1 ـ **لماذا يضلّ سؤال «الغاية» حين يُسأل في غير موضعه** ــــ نقدُ سؤال الغاية النهائية، وبيانُ أنّه يُطرح غالباً في غير موضعه المعرفيّ.

2.4.2 ـ **الوجود ليس لعباً ولا لهواً: نفي العبث لا إثبات مقصدٍ نهائيّ** ــــ تمييزٌ دقيق: نفيُ العبث عن الوجود لا يستلزم إثبات غايةٍ نهائيةٍ خارجه.

2.4.5 ـ **من المخاطَب في هذا الوجود: الإنسان وعياً لا مادّةً فقط** ــــ أنّ مخاطَب الوجود هو الإنسان بوصفه وعياً وقدرةً على الإدراك، لا جسداً فحسب.

2.4.6 ـ **العبادة وظيفةُ توجيهٍ لا غايةَ وجود** ــــ قراءةُ ﴿إلا ليعبدون﴾ وظيفةَ توجيهٍ للوعي، لا غايةً نهائيةً للخلق.

2.4.7 ـ **الجنة والنار: دارٌ وظيفيةٌ لا نهاية المطاف** ــــ أنّ الجنة والنار مرحلتان وظيفيّتان في مسارٍ تأهيليٍّ ممتدّ، لا محطّةً أخيرة.

2.4.8 ـ الخطأ والانغلاق: ليسا مخرجات العلم المطلق بل إمكاناته ـــ معالجةُ إشكال الشرّ: الخطأ إمكانٌ في بنية الاختيار، لا نتاجٌ مباشرٌ للعلم المطلق.

2.4.11 ـ أصل الوجود: نور على نور ـــ لبُّ الفصل: أنّ أصل الوجود نورٌ على نور، نتيجةً لكلّ ما سبق لا بدايةً مفترَضة.

2.4.12 ـ ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾: الخاتمة الوجودية ـــ قراءةُ الآية خاتمةً وجوديةً تردّ كلّ شيءٍ إلى أصله وتُبقي الوجه وحده.

2.5 ـ الكرسيّ والعرش والاستواء: هيكلية الفهم وتدبير المنظومة

قراءةٌ وظيفيةٌ تنقل هذه الألفاظ من التجسيم إلى بنية الفهم والتدبير الكونيّ.

2.5.1 ـ الكرسيّ: هيكلية الفهم لا حدّ العلم ـــ أنّ الكرسيّ يشير إلى الهيكل المعرفيّ الذي يُهيّئ الفهم، لا إلى حدٍّ للعلم.

2.5.2 ـ العرش: تدبير المنظومة المكتملة لا الجلوس على مقعد ـــ أنّ العرش نظامُ التدبير الكامل: الكرسيّ كيف نفهم، والعرش كيف يُدار.

2.5.3 ـ الاستواء: حالة النظام لا الجلوس ـــ قراءةُ الاستواء حالةَ انتظامٍ للنظام واكتمالِ تدبيره، لا جلوساً حسّيّاً.

2.5.4 ـ ﴿وكان عرشه على الماء﴾: تدبير الحياة في مهدها الأوّل ـــ دلالةُ الآية على تدبير الحياة في منشئها المائيّ الأوّل.

2.6 ـ الغيب وعلم الساعة

إعادةُ ضبط «الغيب» من المجهول المطلق إلى ما غاب عن الحسّ وهو قابلٌ للإدراك العقليّ.

2.6.2 ـ غيب الله: العلم الإلهيّ المطلق ـــ الغيبُ المطلق شاملاً كلَّ تحقّقٍ في الوجود وما وراءه والإمكاناتِ غير المفعَّلة.

2.6.3 ـ غيب الربوبية: الغيب الوجوديّ السننيّ ـــ الغيبُ المُدرَج في عالم الشيء: ما وُجد فعلاً وغاب عن إدراك الإنسان.

2.6.4 ـ المستقبل ليس غيباً بل مجال استشرافٍ عقليّ ـــ أنّ المستقبل ليس غيباً بل ما سيوجد وفق السننِ والاختياراتِ الحرّة.

2.6.5 ـ علم الله بالمستقبل: معرفة تفاعلية لا صورة ساكنة ـــ أنّ القرآن يصف علم الله بصيغةٍ تفاعليةٍ لا بصورةٍ مستقبليةٍ ساكنة.

2.6.6 ـ التمييز بين الإيمان بالغيب والخشية بالغيب ـــ تفريقٌ وجوديٌّ بين الإيمان بالغيب دراسةً، والخشية بالغيب استحضاراً.

2.7 ـ الإيمان بالغيب والملائكة

أنّ الإيمان حالةٌ معرفيةٌ مركّبة، وأنّ الملائكة نظامٌ سننيٌّ في عالم الشيء لا كائناتٌ أسطورية.

2.7.3 ـ الإيمان بالغيب: بحثٌ متواصلٌ وتدبّرٌ مفتوح ـــ أنّ الإيمان بالغيب دراسةٌ وبحثٌ في الغيبيّات الحاضرة وجوداً الغائبة حضوراً.

2.7.4 ـ القرآن نفسه غيباً مدروساً: من التلاوة إلى الاستكشاف ـــ أنّ القرآن من أعظم الغيبيّات الواجب دراستها، لا مجرّد نصٍّ يُتلى.

2.7.6 ـ الملائكة: تعريفٌ جامع ـــ حسمُ سؤال ماهية الملائكة بتعريفٍ جامعٍ يضبط البحث قبل التفصيل.

2.7.7 ـ الملائكة ضمن عالم الشيء لا خارجه ـــ تحديدُ موقع الملائكة داخل النظام الكونيّ لا خارجه، وفق تمييز الأمر والشيء.

2.7.8 ـ الجعل والوظيفة: قراءةٌ وظيفيةٌ لآية الأجنحة ـــ قراءةُ «الأجنحة» دلالةً وظيفيةً على القدرة والفعل، لا وصفاً حسّيّاً.

2.7.9 ـ الملائكة والكون: الاستثناء السننيّ فعلاً ملائكيّاً ـــ أنّ فعل الملائكة استثناءٌ سننيٌّ مقصود، لا خرقٌ فوضويٌّ لقوانين الكون.

2.7.11 ـ **تسبيح الملائكة: انتظامٌ وجوديٌّ لا اختيارٌ أخلاقيّ** ــ أنّ تسبيح الملائكة انتظامٌ وجوديٌّ في أداء وظيفتها، لا اختياراً أخلاقيّاً.

2.7.12 ـ **الإيمان بالملائكة: إيمانٌ بالنظام لا بالغيبيات الأسطورية** ــ أنّ الإيمان بالملائكة إيمانٌ بأنّ الكون محكومٌ بسننٍ لا تتخلّف.

2.8 ـ النور والظلام والحقّ والباطل

بنيةٌ قرآنيةٌ تجعل النور حقيقةً وجوديةً منزَّلةً على ظلامٍ موضوعيّ، ويُميَّز بها الحقّ من الباطل.

2.8.1 ـ **أصالة البرهان في التلقّي: تقديم الحجّة على النقل** ــ تأسيسٌ منهجيّ: تقديمُ البرهان على النقل في تلقّي الحقائق القرآنية.

2.8.2 ـ **النور: مصدره الله ومنزَّلٌ في الوجود** ــ أنّ النور حقيقةٌ وجوديةٌ موضوعيةٌ يُدرَك بها الواقع، لا استعارةً لسانية.

2.8.4 ـ **الليل والظلام: تمييزٌ ضروريٌّ قبل البحث** ــ تفريقٌ جوهريٌّ بين الليل ظاهرةً كونيةً والظلام حالةً وجوديةً معرفية.

2.8.5 ـ **الظلام حقيقةٌ موضوعيةٌ والنور تنزّلٌ عليه** ــ ضابطٌ منهجيّ: الظلامُ حقيقةٌ قائمة، والنورُ تنزّلٌ إلهيٌّ يُبدّده.

2.8.6 ـ **الظلمات جمعاً والنور مفرداً** ــ دلالةُ إفراد النور وجمع الظلمات على وحدة الحقّ وتعدّد مسالك الباطل.

2.8.7 ـ **الظلام بعد البيان: ظلمٌ ذاتيٌّ لا اعتداءٌ على الآخرين** ــ أنّ الظلم يبدأ في بنية الإدراك بالإعراض عن النور، قبل أن يكون اعتداءً.

2.8.8 ـ **الظنّ: معطىً بلا برهانٍ موضوعيّ** ــ ضبطُ «الظنّ» مفهوماً معرفيّاً: معطىً بلا برهانٍ لا يغني من الحقّ شيئاً.

2.8.9 ـ **الطاغوت: تحويل الظلمات إلى نظامٍ معرفيٍّ وسلطة** ــ أنّ الطاغوت ذروةُ الظلام حين يصير منظومةً فكريةً وسلطةً منظَّمة.

2.8.10 ـ **الظلام محلّ امتحانٍ مستمرّ والباطل هو الزائل** ــ تمييزٌ بين الظلام بوصفه محلّ امتحانٍ دائم، والباطل بوصفه الزائل.

2.8.12 ـ **الوحي مسرّعٌ وجوديّ لا بديلٌ عن العقل** ــ أنّ الوحي يُنقذ العقل من بطء التراكم الاعتباطيّ، لا يُلغيه.

2.8.13 ـ **لماذا كلام الله وحده هو الحقّ: مراكز التوثيق الثلاثة** ــ برهانٌ على أنّ كلام الله وحده الحقّ، من مقارنة بنيته ببنية كلام البشر.

2.8.14 ـ **الكلام البشريّ والكلام الإلهيّ: بين الظنّ والتوثيق الوجوديّ** ــ تمييزُ مصدر الكلامين: بشريٌّ من حواسّ محدودة، وإلهيٌّ موثَّقٌ بالوجود.

2.9 ـ اللوح المحفوظ: الكون كتابٌ والقرآن لغته

مفهومٌ محوريٌّ يجمع خيوط الباب: الكون لوحاً محفوظاً، والقرآن نطقاً مطابقاً له.

2.9.2 ـ **المحفوظ: الثبات الذاتيّ لا الحماية الخارجية** ــ أنّ «المحفوظ» ثباتٌ ذاتيٌّ على الأصل، لا تحصينٌ من خطرٍ خارجيّ.

2.9.3 ـ **الذِّكر بمعناه البنيويّ: ما يدخل فيه وما يخرج منه** ــ ضبطُ «الذِّكر» مفهوماً محكماً، وتمييزُ ما يشمله الحفظ منه.

2.9.4 ـ **آلية حفظ الذِّكر: مطابقة الوجود وقرن التشريع** ــ أنّ الذِّكر محفوظٌ بمطابقته للسنن القائمة، فلا يُؤتى بمثله منسوباً للوجود.

2.9.6 ـ **العلاقة الثلاثية بين أمّ الكتاب واللوح المحفوظ والكتاب المسطور** ــ تمييزُ ثلاثة مستوياتٍ للكتاب وضبطُ العلاقة بينها.

2.9.7 ـ **اليقين من تطابق القراءتين** ــ أنّ اليقين بمصدر القرآن ينبثق من تطابق قراءة الوجود وقراءة النصّ.

2.10 ـ القَسَم القرآنيّ: تنزيه المُقسِم وإيقاظ وعي المُخاطَب

أنّ القَسَم الإلهيّ ليس كقَسَم البشر، بل توجيهٌ لوعي المخاطَب إلى موضع النظر.

2.10.1 ـ **القَسَم الإلهيّ لا يكون كقَسَم البشر** ـــ أنّ قَسَم البشر استعانةٌ بأعظمَ منهم، والله لا يستعين بشيءٍ من خلقه.

2.10.2 ـ **﴿لا أقسم﴾: نفيُ تعظيم المُقسَم به لا نفيُ القَسَم** ـــ قراءةُ ﴿لا أقسم﴾ نفياً لتعظيم المُقسَم به لا نفياً للقَسَم ذاته.

الإنسان وموضعه من الوجود

3.1 ـ النفس والروح

بنيةُ الإنسان الباطنة: النفسُ وعاءً واعياً للكسب والحساب، والروحُ خلاصةً معرفيةً تنزل عليه فتحييه.

3.1.1 ـ **النفس** ـــ كيانٌ معرفيٌّ واعٍ يُنسب إلى الله ابتداءً، وينفُذ به الإنسان في أطوار الوجود تكليفاً ومحاسبة.

3.1.1.1 ـ **النفس تعريفاً واستعمالاً قرآنياً** ـــ فحصُ اللفظ في اللسان والقرآن لتحرير معنى النفس كياناً له كينونته الذاتية لا عرضاً في الجسد.

3.1.1.2 ـ **خصيصة النفس البشرية** ـــ ما تنفرد به النفس البشرية بوصفها وعاءً معرفياً واعياً، محلاً للكسب والمسؤولية دون سائر الأنواع.

3.1.1.3 ـ **مصدر النفس وكينونتها** ـــ نسبةُ النفس في منبعها إلى الله، وتحريرُ القول في أصل كينونتها قبل نفوذها في الجسد.

3.1.1.4 ـ **إنشاء النفس في الجسد** ـــ كيف يمتلئ وعاء النفس تدريجاً في ذرّية آدم عبر الأجيال، وكيف يتغشّاها الجسد الجنينيّ.

3.1.1.5 ـ **النفس في الحياة الدنيا** ـــ طورُ الكسب والاجتهاد: النفسُ والجسدُ متلازمان في الحياة، والنفسُ محلُّ النماء والابتلاء.

3.1.1.6 ـ **الوفاة والبرزخ** ـــ انتقالُ النفس من طور النماء إلى طور الإثقال بما تكتسب، ثم إلى البرزخ خارج جريان الزمن.

3.1.1.7 ـ **يوم الحساب والمآل** ـــ عودةُ النفس من مستودعها عند الله إلى موقف الحساب، ومآلُها بحسب ما اكتسبت في حياتها.

3.1.2 ـ **الروح** ـــ معنىً معرفيٌّ مدرَجٌ من عالم الأمر يُحيي النفس، لا كيانٌ ثالثٌ قائمٌ بذاته.

3.1.2.1 ـ **الروح تعريفاً وفهماً لغوياً ومعرفياً** ـــ تحريرُ الروح خلاصةً معرفيةً مكثّفةً تُحيي النفس معنوياً، لا جوهراً مستقلاً عنها.

3.1.2.2 ـ **مسارات الروح ونسبتها** ـــ كيف تسلك الروح مساراتٍ متنوّعةً بحسب نسبتها: الإلهيَّ لمقام الإيمان، والربوبيَّ للضبط السلوكيّ.

3.1.2.3 ـ **نفخ الروح** ـــ معنى النفخ تسريعاً لإدراج المعرفة، وتمييزُ ما خصّ به آدم والإنسان والمسيح.

3.1.2.4 ـ **روح القدس** ـــ آليةُ صياغةٍ محرَّرةٍ من قيد الزمن، لا روحٌ ثالثةٌ مستقلّة عن الأمر.

3.1.2.5 ـ **الروح في الملَك بين الأصل والجعل** ـــ موضعُ الروح في الملائكة بوصفها خلاصةً من عالم الأمر تُلقى موصولةً بالحقّ، لا كائناً مفارقاً.

3.1.2.6 ـ **تنزيل القرآن على قلب النبي** ـــ كيف تنزل الروح مصوغةً بآلية روح القدس صياغةً محرَّرةً زمنياً على قلب النبيّ.

3.1.2.7 ـ **التمثّل المعرفيّ في قصة مريم** ـــ قراءةُ تمثّل الروح في قصة مريم تسريعاً لإدراج المعرفة، لا تجسّداً مادياً.

3.1.2.8 ـ **خاتمة فصل الروح** ـــ جمعُ وجوه الروح المتنوّعة في بنيةٍ واحدةٍ تكشف وحدة المفهوم عبر أقسام الفصل.

3.2 ـ الإنسان بين الإنس والجنّ والجنّة والجانّ

تفكيكُ التصوّر الموروث عن الجنّ، وإثباتُ بشرية النوعين عبر تمييز الألفاظ ومراحل التكوين.

3.2.2 ـ **المنهج التأسيسيّ في فهم الألفاظ القرآنية** ـــ تأسيسُ قاعدةٍ جوهرية: المخاطَبُ بالتكليف هو الإنسان، والأمانةُ عُرضت عليه لا على غيره.

3.2.3 ـ **التمييز اللغويّ بين الألفاظ السبعة** ـــ كيف تتوزّع الألفاظ السبعة (البشر، الإنسان، الناس، الإنس، الجنّ، الجنّة، الجانّ) على جذرين متقابلين بلا ترادف.

3.2.4 ـ **بشرية النوعين (الإنسان والجانّ)** ـــ أنّ البشرية جنسٌ شاملٌ ينتشر في أنواعٍ متنوّعة، بدلالة ﴿ثم إذا أنتم بشرٌ تنتشرون﴾.

3.2.5 ـ **المراحل التكوينية المفهومية في خلق الإنسان** ـــ أنّ مراحل الخلق (تراب، طين، سلالة، حمأ، صلصال) دلالةٌ على كيفياتٍ تكوينيةٍ لا موادّ محلّية صرفة.

3.2.6 ـ **تكوين الجانّ وكيفياته** ـــ أنّ صفات الجانّ التكوينية (نار السموم، مارج) كيفياتٌ وظائفيةٌ معنوية تكشف مغايرةً تامّةً للطين.

3.2.7 ـ **التقابل المفهوميّ والطبائع النفسية** ـــ أنّ تقابل الطين والنار تقابلُ مفاهيمَ تكوينيةٍ متناقضةٍ تكشف اختلاف النوعين في الزمن والبنية.

3.2.8 ـ **ثلاثية الإنسان (النفس والجسد والروح)** ـــ استحضارُ بنية الإنسان الثلاثية المؤسَّسة في 3.1، لخدمة فهم الأنسنة في موضعها.

3.2.9 ـ **آدم والأنسنة** ـــ أنّ آدم فصيلٌ بشريٌّ مسوّىً متجانس، لا شخصٌ معيّن، بدلالة اسمه من التأليف والتوافق.

3.2.10 ـ **الطبقات الأربع للتقابل** ـــ استنطاقُ أربع طبقاتٍ متمايزةٍ يستخدمها القرآن في تقابل النوعين، تكشف بنيةً بلاغيةً محكمة.

3.2.11 ـ **الجنّ والجنّة في الواقع** ـــ التمييزُ الحاسم بين الجنّ صفةَ الستر الجامعة، والجانّ النوعَ، رغم اشتراكهما في جذر الستر.

3.2.12 ـ **الاختلاط النسبيّ ونتائجه ـ فكّ شبكة الشجرة الملعونة** ـــ خيطٌ متّسقٌ ينحلّ به سرّ «الشجرة الملعونة» وآليةُ احتناك إبليس لذرّية آدم.

3.2.13 ـ **التجلّي في الإنسان المعاصر وتطبيق البنية** ـــ كشفٌ جامعٌ عن الإنسان المعاصر حاملاً في موروثه التكوينيّ قابليتين متضادّتين تتجلّيان في سلوكه.

3.2.14 ـ **خاتمة الفصل وتمهيدٌ لما يلي** ـــ جمعُ محاور الفصل الاثني عشر في بنيةٍ متّسقةٍ تنحلّ بها معضلاتٌ تقليديةٌ كثيرة.

3.3 ـ القرآن والكتاب والفرقان

ثلاثيةُ بنية النصّ المُنزَل: القرآن متشابهاً كونياً، والكتاب محكماً تشريعياً، والفرقان فصلاً بين الحقّ والباطل.

3.3.1 ـ **القرآن ـ النظام المعرفي الجامع** ـــ حقيقةُ القرآن بمعناه المتشابه الكونيّ القصصيّ، وموقعُه بوصفه نظاماً معرفياً جامعاً.

3.3.1.1 ـ **الاسم مفسّراً للمسمّى ـ تعريف لغوي** ـــ كيف يكون اسم «القرآن» مفسِّراً لحقيقته لا علَماً اعتباطياً، إذ تنزل اللغة على الكتاب قبل أن ينزل عليها.

3.3.1.2 ـ **القرآن في الوجود ـ كمنٌ وإشهار وتجلٍّ** ـــ أينَ يستقرّ القرآن في حقيقته الأصلية، ونقضُ ظنّ حدوثه لحظةَ نزوله على النبيّ.

3.3.1.3 ـ **القرآن نبوّة محمّدية ـ البرهان الوجودي** ـــ أنّ القرآن برهانُ النبوّة المحمّدية الوجوديّ، كما أُيّد كلُّ نبيٍّ ببرهانٍ يكشف صدقه.

3.3.1.4 ـ **الإنزال والفرق والتنزيل ـ آلية النزول** ـــ تمييزُ مراحل نزول القرآن: الإنزالُ الواحد، والفرقُ المحكم، والتنزيلُ المتدرّج.

3.3.1.5 ـ **عربياً لا أعجمياً ـ نقاء البيان** ـــ أنّ صفة «عربياً» تكشف نقاء البيان وإبانته، لا مجرّد انتسابٍ إلى لغة قومٍ بعينهم.

3.3.1.6 ـ الشعر مقابل الذكر ـ نفي وجودي ـــ أنّ نفي الشعر عن القرآن نفيٌ وجوديٌ بنيويّ لطبيعة النصّ، لا مجرّد تفاضلٍ بلاغيّ.

3.3.1.7 ـ هدى للناس كافة ـ نظام معرفي عامّ ـــ أنّ القرآن خطابٌ لكلّ عقلٍ بشريّ، رسالةً عامّةً لا خطاباً لفئةٍ دون فئة.

3.3.1.8 ـ القصص ـ استنساخ وجودي لا سرد تاريخي ـــ أنّ القصص القرآنيّ استنساخٌ لأنماطٍ وجوديةٍ متكرّرة، لا سردٌ تاريخيٌّ لأخبار الأمم.

3.3.1.9 ـ صفات القرآن الذاتية ـ المجيد والكريم والميسّر والمعجز ـــ جمعُ أربع صفاتٍ ذاتيةٍ للقرآن تكشف خصائصه البنيوية، لا تكريماً بلاغياً ولا زخرفاً لفظياً.

3.3.1.10 ـ المتشابه المثاني ـ بنية النصّ وآلية بيانه ـــ أنّ «متشابهاً مثاني» يكشف بنية النصّ وآلية بيان بعضه ببعض، لا مجرّد وصفٍ جماليّ.

3.3.1.11 ـ الشفاء المعرفي ـ تنوير العقول لا الرقية الجسدية ـــ تصحيحُ صفة «الشفاء» شفاءً معرفياً ينوّر العقول، ونقضُ تحويلها إلى رقيةٍ جسدية.

3.3.1.12 ـ الهجر ـ التخلّف الحضاري المعرفي ـــ أنّ هجر القرآن تخلّفٌ حضاريٌّ معرفيّ عن نظامه، لا مجرّد ترك تلاوته.

3.3.2 ـ الكتاب ـ الرسالة التشريعية والمنظومة الجامعة ـــ حقيقةُ الكتاب بمعناه الجامع، واستيعابُه طبقاته الأربع، ومصدريتُه التشريعية الإلهية.

3.3.2.1 ـ الكتاب اسماً ودلالةً ـ التعريف البنيوي ـــ تأسيسُ الكتاب بمعناه الجامع، وكشفُ حقيقته البنيوية واستيعابه لطبقاته الأربع.

3.3.2.2 ـ القاعدة المنهجية الكبرى ـ صفة الآية صفة مصدرها ـــ معيارٌ بنيويٌّ حاكم: صفةُ الآية صفةُ مصدرها، يفصل بين المضمون التشريعيّ الإلهيّ والوجوديّ الربوبيّ.

3.3.2.3 ـ المحكمات والمتشابهات ـ منظومة آل عمران 7 ـــ كيف تكشف آل عمران 7 تمييز طبقات الكتاب بين محكمٍ ثابتٍ ومتشابهٍ يطلب التدبّر.

3.3.2.4 ـ «من الله» و«من ربّ العالمين» ـ التمييز اللغوي البنيوي ـــ تمييزٌ لغويٌّ بنيويّ بين نسبة التشريع «من الله» مصدريةً أمرية، و«من ربّ العالمين» تدبيراً في الوجود.

3.3.2.5 ـ «كتاب» بألف مثبتة و«كتٰب» بألف خنجرية ـ التمييز الرسمي البنيوي ـــ دلالةُ الفرق الرسميّ بين «كتاب» بألفٍ مثبتة و«كتٰب» بألفٍ خنجرية على تمييزٍ بنيويٍّ في المضمون.

3.3.2.6 ـ تفصيل الكتاب ـ بيان المحكم في كلّ زمن ـــ أنّ التفصيل بيانٌ ربوبيٌّ للمحكم يتماهى مع زمن كلّ أمّة، مع ثبات المحكم الإلهيّ السابق.

3.3.2.7 ـ ما بين يدي الكتاب ـ المستجدّ التشريعي الذي يطلب التصديق ـــ موقعُ الطبقة الرابعة: المستجدُّ التشريعيّ الحاضر في الرسالة المحمّدية، المخصوصُ بها الطالبُ للتصديق.

3.3.2.8 ـ تمييز ما بين يديه ـ تقفّي الكلي الثابت طريقاً إلى المستجدّ ـــ كيف يُتقفّى الكلّيُّ الثابت طريقاً إلى تمييز المستجدّ التشريعيّ المخصوص بالرسالة.

3.3.2.9 ـ أهل الكتاب والذين أوتوا الكتاب ـ تمييز الزاوية في المسيرة الواحدة ـــ تمييزُ الزاوية بين «أهل الكتاب» و«الذين أوتوا الكتاب» في المسيرة التشريعية الواحدة.

3.3.2.10 ـ الكتاب والتحريف ـ خصوصية المضمون التشريعي في قابلية التحريف ـــ لماذا كان المضمون التشريعيّ وحده قابلاً للتحريف، وآلياتُ ذلك التحريف الثلاث.

3.3.2.11 ـ المنظومة الجامعة للكتاب ـ خاتمة الفصل ـــ جمعُ استقراء الكتاب الجزئيّ في منظومةٍ كلّيةٍ تختم الفصل وتربط طبقاته.

3.3.3 ـ **الفرقان ـ الفصل بين الحقّ والباطل** ــــ تمييزُ الفرقان عن القرآن والكتاب، بوصفه فعلَ فصلٍ بين الحقّ والباطل لا اسماً مرادفاً.

3.3.3.1 ـ **التمهيد ـ الجذر اللغوي ومنطلق الاستقراء** ــــ تحليلُ جذر الفرقان ومنطلقُ استقرائه، وتأجيلُ الحكم عليه حتى يُجمع مواضعه.

3.3.3.2 ـ **الأصل البنيوي للفرقان ـ الفصل بين الحقّ والباطل** ــــ استنطاقُ آيةٍ يرد فيها فعل الجذر صريحاً لكشف بنية الفرقان في سياقٍ حيّ.

3.3.3.3 ـ **المستوى الأول ـ الفرقان العامّ للمؤمن المتّقي** ــــ فرقانٌ يخصّ المؤمن المتّقي في كلّ زمن، ينطق به ﴿إن تتّقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾.

3.3.3.4 ـ **المستوى الثاني ـ الفرقان في الأمم على أيدي أنبيائها** ــــ فرقانٌ أوسعُ مدىً يقع بين الأمّة وقومها على يد نبيّها، يتجاوز الفرد إلى الجماعة.

3.3.3.5 ـ **المستوى الثالث ـ الفرقان العظيم والنقلة الحضارية** ــــ أعظمُ مستويات الفرقان مدىً وأثراً: النقلةُ الحضاريةُ الكبرى في وعي الإنسانية.

3.3.3.6 ـ **فرقان موسى ـ النقلة الأولى** ــــ أولى النقلتين الكبريين، ينطق بها إيتاءُ موسى الكتابَ والفرقان.

3.3.3.7 ـ **فرقان محمد ـ النقلة الثانية** ــــ النقلةُ الثانية في فرقان محمد، ودلالةُ ﴿يوم الفرقان﴾ على الفصل الحضاريّ الأكبر.

3.3.3.8 ـ **رمضان والفرقان ـ تدقيق بنيوي** ــــ تدقيقٌ بنيويٌّ في اقتران رمضان بالفرقان في ﴿أُنزل فيه القرآن هدىً للناس﴾.

3.3.3.9 ـ **الفرقان نذير للعالمين ـ سنّة دائمة** ــــ أنّ الفرقان نذيرٌ للعالمين سنّةً دائمة، لا حدثاً منقطعاً في زمنٍ بعينه.

3.3.3.10 ـ **المنظومة الجامعة للفرقان ـ خاتمة الفصل** ــــ جمعُ بنيان الفرقان موضعاً موضعاً ومستوىً مستوىً في منظومةٍ تختم الفصل.

3.4 ـ مراتب الوعي: نظام الوعي في القرآن

نظامُ الإدراك القرآنيّ متكاملاً، شبكةً مترابطةً من أجهزة الإدراك لا كائناً منقسماً بين عقلٍ وجسد.

3.4.2 ـ **المعرفة ـ المخزون المعلوماتي الخام** ــــ أنّ المعرفة المخزونُ الأوّليّ الداخلُ إلى القلب عبر الحواسّ، وأهمُّها السمعُ ثم البصر.

3.4.3 ـ **القلب ـ مركز التقليب الفكري** ــــ أنّ القلب المخاطَب كيانُ تقليب الأفكار في الصدارة، لا العضوُ الضاخُّ للدم.

3.4.4 ـ **العقل ـ أداة الربط التحليلي بين المعطيات الداخلية** ــــ أنّ العقل أداةٌ ديناميكيةٌ تُكتسب وتُدرَّب، تربط المعطيات ولا تُولد هبةً ساكنة.

3.4.5 ـ **التفكّر ـ البحث الوجودي وتنقية المعطيات** ــــ أنّ التفكّر فعلٌ استقصائيٌّ واقعيٌّ يبدأ من النظر في الآفاق، لا تأمّلاً ذاتياً منعزلاً.

3.4.6 ـ **الفقه ـ الفهم السياقي للواقع** ــــ أنّ الفقه فهمٌ عميقٌ للواقع يستجيب لمعطياته، لا مجرّد استنباطٍ قانونيٍّ من الداخل.

3.4.7 ـ **الفؤاد ـ ذروة الإدراك الباطني واليقين** ــــ أنّ الفؤاد بابٌ أعمقُ ينفتح بعد اجتياز مراتب الوعي، ذروةَ الإدراك واليقين لا عاطفةً متفجّرة.

3.4.8 ـ **التدرّج الوظيفي في مسار الوعي** ــــ كيف ينتظم الوعي في تسلسلٍ وظيفيّ: من السمع والبصر إلى القلب فالعقل فالتفكّر فالفؤاد.

3.4.9 ـ **الخاتمة ـ الوعي القرآني، تكامل لا تقسيم** ــــ أنّ القرآن يدعو إلى إنسانٍ واعٍ متكامل، لا إلى «العقل وحده» ولا «القلب وحده».

3.5 ـ هل آدم أبو البشرية؟ الخلق البشري والاستخلاف الآدمي في القرآن

نقضُ افتراض أنّ آدم أوّل البشر، وتتبّعُ الخلق البشريّ من الماء تدرّجاً أحيائياً حتى الاصطفاء.

3.5.2 ـ **الخلق الأول: الحياة من الماء** ـــ أنّ أوّل حياةٍ بيولوجيةٍ قامت على الماء، بدلالة ﴿وكان عرشه على الماء﴾ مؤسِّسةً لما بعدها.

3.5.3 ـ **التدرّج الأحيائي: من الماء إلى الإنسان** ـــ أنّ الخلق تدرّجٌ أحيائيٌّ من الماء عبر أطوار الدوابّ، بدلالة ﴿خلق كلّ دابّةٍ من ماء﴾.

3.5.4 ـ **البشر: امتداد أحيائي من الماء والطين ـ الظلمات الثلاث** ـــ قراءةُ ﴿خلقاً من بعد خلقٍ في ظلماتٍ ثلاث﴾ امتداداً أحيائياً، مع مناقشة تأويل الظلمات.

3.5.5 ـ **انتشار البشر في الأرض: فصائل لا نوع واحد** ـــ أنّ ﴿ثم إذا أنتم بشرٌ تنتشرون﴾ تكشف انتشار البشر فصائلَ متنوّعةً لا نوعاً فردياً واحداً.

3.5.6 ـ **التسوية: المسار التدريجي الطويل نحو الاستخلاف** ـــ أنّ التسوية مسارٌ تدريجيٌّ طويل يبلغ بالفصيل حدّ الأهلية لحمل الأمانة.

3.5.7 ـ **الاصطفاء: جعل آدم خليفة من بين موجودين** ـــ أنّ الاصطفاء وفق معيارٍ لا تفضّلٌ اعتباطيّ، وأنّه يكون من بين موجودين لا من فراغ.

3.5.8 ـ **نفخة الروح: الطفرة الفاصلة بين البشر والإنسان** ـــ أنّ نفخة الروح الطفرةُ الفاصلة بين البشر والإنسان، ربوبيةً في سياقها بدلالة المتكلّم.

3.5.9 ـ **اختبار الأهلية الأول: وعي الخطأ وتلقّي الكلمات** ـــ أنّ أوّل شواهد نجاح الوعاء الآدميّ وعيُ الخطأ وتلقّي الكلمات، لا الطاعةُ المجرّدة.

3.5.10 ـ **اختبار الأهلية الثاني: ظهور الذرّية وشهادتها على المدبِّر** ـــ قراءةُ ﴿ألستُ بربّكم﴾ شهادةً على المدبِّر في بنية الذرّية، لا ميثاقاً في عالمٍ سابق.

3.5.11 ـ **الخلاصة: من الماء الدافق إلى الإنسان المستخلف** ـــ جمعُ المسار من الماء الدافق تدرّجاً أحيائياً محكوماً بإرادةٍ إلهيةٍ حتى الإنسان المستخلف.

3.6 ـ آدم والاستخلاف: التأسيس المعرفي للإنسان في القرآن

من الاصطفاء إلى الوظيفة: التأسيسُ المعرفيّ للإنسان المستخلف، وثنائيةُ الشجرة وميثاقُ بني آدم.

3.6.2 ـ **ثنائية الشجرة: الخلود والملك في لحظة الاصطفاء الأولى** ـــ ملاحظةٌ لغويةٌ كاشفة في ﴿عن تلكما الشجرة﴾ تكشف بنية الغواية بالخلود والملك.

3.6.3 ـ **شرح الآيات** ـــ تتبّعُ خلفية الوجود البشريّ في امتداد الخلق قبل لحظة الاستخلاف، ثم شرحُ آيات القصة تفصيلاً.

3.6.4 ـ **خلاصة الفصل** ـــ أنّ آدم نمطٌ إنسانيٌّ تأسيسيٌّ أعاد ترتيب السردية، لا فرداً في حادثةٍ ماضية.

3.7 ـ الكتاب المبين والإمام المبين

من الوجود المساق بالسنن إلى الوجود المؤتمّ بالوعي: الكتابُ المبين نظاماً كونياً، والإمامُ المبين ما بعد الإحياء.

3.7.2 ـ **الكتاب المبين ـ الوجود المساق بالسنن** ـــ أنّ الكتاب في أصل اللسان يدلّ على الضمّ والجمع المنظَّم، لا على الورق والخطّ المكتوب.

3.7.3 ـ **تعريف الكتاب سننياً** ـــ أنّ كلّ موجودٍ ثمرةُ تسلسلٍ من الأسباب السابقة، فالكتابُ نسيجُ العلاقات والنتائج المترابطة.

3.7.4 ـ **تعريف الكتاب المبين** ـــ أنّ الكتاب المبين البنيةُ الكونيةُ الشاملة التي جُمعت فيها الموجودات وانتظمت حركتها بالسنن.

3.7.5 ـ **الإنسان داخل الكتاب المبين** ـــ أنّ الإنسان قبل الهداية كائنٌ مندمجٌ بالكامل في الكتاب، سلوكُه مفسَّرٌ تفسيراً سببياً.

3.7.6 ـ **الهداية ـ الخروج من الانسياق إلى التقديم** ـــ أنّ الهداية إحياءٌ ونورٌ يمشي به الإنسان، خروجاً من الانسياق السببيّ إلى التقديم الواعي.

3.7.7 ـ **الإمام المبين ـ ما بعد الإحياء** ـــ الفرقُ الجوهريّ بين الكتاب المبين طوراً للانسياق، والإمام المبين طوراً لما بعد الإحياء.

3.7.8 ـ **معنى «نكتُب» في سياق الإمام المبين** ـــ أنّ الكتابة تحويلُ الفعل إلى مسارٍ يواجَه به الإنسان، لا إنشاءُ سجلٍّ منفصلٍ غريبٍ عنه.

3.7.9 ـ **الإمام المبين: بيان سابق لا سجل مؤجَّل** ـــ أنّ الإمام المبين يعمل في الدنيا قبل الآخرة، انعكاساً لأفعال الإنسان في واقعه لمن له وعي.

3.7.10 ـ **الخلاصة الوجودية للفصل** ـــ أنّ الكتاب المبين هو الوجود مُداراً بالسنن دون وعي، والإمام المبين ما يواجَه به بعد الإحياء.

3.8 ـ الإذن والمشيئة

ضبطُ الإذن انضباطاً للحدث بالنظام لا رفعاً للسببية، والمشيئةِ مساراً واعياً يبدأ من العلم.

3.8.1 ـ **الإذن** ـــ تحريرُ «الإذن» من التبسيط التعبّديّ إلى مفهومٍ وجوديٍّ يضبط كيفية انضباط الفعل بالنظام.

3.8.1.2 ـ **الإذن بنيوياً ـ انضباط الحدث بالنظام** ـــ أنّ الإذن في كلّ مواضعه راجعٌ إلى قانون، فلا يقع حدثٌ إلا بانضباطه بنظامه الحاكم.

3.8.1.3 ـ **الإذن الربوبي ـ ما كان متعلَّقه الزمن** ـــ أنّ «بإذن ربّه» متعلّقٌ بمقام الربوبية، مقامِ التدبير في الزمن داخل الوجود.

3.8.1.4 ـ **الإذن الإلهي ـ ما كان متعلَّقه الأسباب** ـــ أنّ «بإذن الله» ينتقل إلى مقام الألوهية المطلق خارج الزمن، متعلَّقُه الأسباب لا الزمن.

3.8.1.5 ـ **خصوصية المتقين وغياب الإذن** ـــ تأمّلُ مواضعَ بدا فيها التدخّل الإلهيّ الخاصّ فغاب عنها لفظُ «الإذن»، ودلالةُ ذلك الغياب.

3.8.1.6 ـ **التمييز بين الإذن والسنّة ـ عالم التسيير وعالم التخيير** ـــ تمييزُ «الإذن» تسييراً في عالم القوانين الطبيعية، و«السنّة» تخييراً في عالم الأمم الواعية.

3.8.1.7 ـ **آيات الرسل ـ كشفٌ مبكّر لا خرق، وميزان الروايات** ـــ أنّ آيات الرسل كشفٌ معرفيٌّ مبكّرٌ لنظام الأسباب، لا خرقٌ للقانون، وبه يوزَن نقلُ الروايات.

3.8.1.8 ـ **موقع الإنسان بين الإذن والسنّة** ـــ موقعُ الإنسان بين مجالِ الإذن حيث تُسيّره القوانين، ومجالِ السنّة حيث تُنشئ الأممُ الواعيةُ فعلها.

3.8.1.9 ـ **خاتمة ـ المنظومة الجامعة للإذن** ـــ جمعُ مفهوم الإذن مفهوماً وجودياً دقيقاً يحدّد انضباط الفعل بالنظام في وجهيه الربوبيّ والإلهيّ.

3.8.2 ـ **المشيئة** ـــ تحريرُ المشيئة من كونها قوّةً غامضةً تلغي السببية إلى معرفةٍ واعيةٍ بالأصحّ تبدأ من العلم.

3.8.2.2 ـ **المشيئة ـ التأسيس البنيوي** ـــ صلةُ الفعل «شاء» بالاسم «الشيء» في اللسان، وكشفُها المشيئةَ على مسارين متتاليين.

3.8.2.3 ـ **المشيئة للعاقل ـ تبدأ من العلم** ـــ أنّ المشيئة معرفةٌ واعيةٌ بالأصحّ يتلوها ميلٌ إليه، فلا تكون إلا لكائنٍ يعقل.

3.8.2.4 ـ **المشيئة ـ مسارٌ موازٍ للنور المتنزّل** ـــ تأمّلُ مصدر المسار المدرَج الذي تبدأ منه المشيئة، ومصدرِ العلم الذي تنطلق عنه.

3.8.2.5 ـ **مشيئة الرب ومشيئة الله** ــــ دلالةُ اختلاف نسبة المشيئة بين «الله» و«الرب»، إذ لا ترادف يسوّغ إهمال الفرق.

3.8.2.6 ـ **المشيئة أمرٌ إيجابي ـ شهادة الاستقراء** ــــ أنّ استقراء آيات المشيئة يعضّد كونها أمراً إيجابياً في أصله، موجَّهاً نحو الأفضل.

3.8.2.7 ـ **الذنب والسيئة ـ والمغفرة عودة المشيئة** ــــ ما يكون حين ينحرف الإنسان عن مسار المشيئة، وكيف تكون المغفرة عودةً إليه.

3.8.2.8 ـ **خاتمة القسم ـ المنظومة الجامعة للمشيئة** ــــ جمعُ المشيئة معرفةً واعيةً بالأصحّ، لا قوّةً تلغي السببية وتفرّغ الفعل الإنسانيّ من معناه.

3.9 ـ التسبيح

تجاوزُ الاختزال اللفظيّ للتسبيح إلى حركة الموجود ضمن غايته، وتمييزُ تسبيح الله من تسبيح الرب.

3.9.2 ـ **التعريف اللغوي للتسبيح** ــــ أنّ التسبيح من «سبح» يدلّ على الحركة السريعة المستمرّة في مسارٍ غير معيق، وعكسُه الحبس.

3.9.3 ـ **التسبيح بوصفه حركة ضمن الغاية** ــــ أنّ التسبيح حركةُ المخلوق ضمن غايته وفق سننه، فكلُّ خروجٍ عن الغاية خروجٌ عن التسبيح.

3.9.4 ـ **التسبيح في خطاب الملائكة والاستخلاف** ــــ أنّ قول الملائكة ﴿ونحن نسبّح بحمدك﴾ سؤالٌ استفهاميٌّ مبنيٌّ على المشاهدة، لا اعتراضٌ على الأمر.

3.9.5 ـ **«سبحانك» بوصفها تنزيهاً وجودياً** ــــ أنّ «سبحانك» ترد في سياق تنزيه الله عن أن يُقاس بالخلق، تنزيهاً وجودياً لا لفظاً مجرّداً.

3.9.6 ـ **تسبيح الملائكة وحقيقة طبيعتهم** ــــ دلالةُ التسبيح الدائم على أنّ الملائكة سننٌ منتظمةٌ لا تفتُر، لا كائناتٌ ذاتُ اختيارٍ أخلاقيّ.

3.9.7 ـ **تسبيح الكون كله** ــــ أنّ تسبيح الشمس والقمر والأفلاك التزامُها بمساراتها المنضبطة، بدلالة ﴿كلٌّ في فلكٍ يسبحون﴾.

3.9.8 ـ **التسبيح الإنساني والوعي** ــــ أنّ تسبيح الإنسان يفارق تسبيح الكون بأنّه حركةٌ واعيةٌ يدرك بها غايته، لا انضباطاً غريزياً.

3.9.9 ـ **التسبيح بكرةً وأصيلاً** ــــ قراءةُ ﴿وسبّحوه بكرةً وأصيلاً﴾ حركةً واعيةً دائمةً ضمن الغاية مقرونةً بالحمد، لا وقتاً محدوداً.

3.9.10 ـ **الفرق الدلالي بين تسبيح الله وتسبيح الرب** ــــ أنّ تسبيح الرب متعلّقٌ بمقام التدبير والتكليف والحساب، وتسبيح الله بمقام التوحيد والهداية.

3.9.11 ـ **خاتمة جامعة** ــــ أنّ التسبيح قانونٌ وجوديٌّ شامل: حركةٌ غريزيةٌ منضبطةٌ في المخلوق، وحركةٌ واعيةٌ في الإنسان.

3.10 ـ المستقر والمستودع

طوران وجوديان لا مكانان: الإقامةُ في الحيّز الزمكانيّ، والإيداعُ خارجه، ودقّةُ مقامي العودة والرجوع.

3.10.2 ـ **المستقر داخل الوجود: قاعدة عامة لكل دابة** ــــ أنّ المستقرّ الإقامةُ داخل الأرض والوجود، قاعدةً عامّةً لكلّ دابّةٍ رزقُها على الله.

3.10.3 ـ **المستودع بين العاقل وغير العاقل** ــــ كيف يختلف المستودع بين غير العاقل الذي لا تكليف له، والعاقل الذي تُستردّ به المسؤولية.

3.10.4 ـ **التوفي: استرداد النفس «حين موتها» لا بعده** ـــ دقّةُ ﴿يتوفّى الأنفس حين موتها﴾ في أنّ التوفّي استردادٌ حينَ الموت لا بعده.

3.10.5 ـ **حفظةٌ ورسل: التنفيذ داخل السنن مع بقاء الإسناد الأعلى لله** ـــ كيف يُنسب التوفّي إلى الرسل والملائكة أدواتِ تنفيذٍ للسنن، دون إلغاء الإسناد الأعلى لله.

3.10.6 ـ **«كتاب مبين» ومعنى الزمن صفر للنفس المتوفاة** ـــ أنّ ﴿كلٌّ في كتابٍ مبين﴾ يضبط خروج النفس من الزمكان ولا يناقضه، بوصفه نظامَ الوجود المنتظم.

3.10.7 ـ **العودة إلى الله والرجوع إلى الرب: دقّة المقامين ودقّة الفعل** ـــ تمييزُ القرآن الدقيق بين العودة إلى الله والرجوع إلى الرب، دلالةً على مقامين لا مقامٍ واحد.

3.10.8 ـ **موت الكافر وتوفيه: اختلاف الإسناد بوصفه بلاغة جزائية لا نفياً لخروج النفس** ـــ أنّ إسناد توفّي الكافر إلى الملائكة بلاغةٌ جزائيةٌ في مقامه، لا نفيٌ لخروج نفسه كسائر الأنفس.

3.10.9 ـ **خلاصة تقريرية** ـــ جمعُ المستقرّ إقامةً داخل الوجود لكلّ دابّة، والمستودعِ مختلفاً باختلاف طبيعة النفس عقلاً وغيرَه.

ميزان الفعل الإنسانيّ

4.1 ـ البِرّ والإثم

نقلُ البِرّ من طقسٍ ضيّقٍ إلى منهج حياةٍ متكامل: سعةٌ وانفتاحٌ معرفيّ يقابله الإثمُ انغلاقاً.

4.1.2 ـ **الجذر اللغوي: البِرّ سعةٌ والإثم انغلاق** ـــ دورانُ جذر «ب ر ر» على الاتّساع والانكشاف بلا عائق، ومنه سُمّيت اليابسة «برّاً» فضاءً مفتوحاً.

4.1.3 ـ **الإيمان بالله واليوم الآخر: تأمّلٌ وجوديّ ينتهي بقراءة نهاية الكون** ـــ أنّ القرآن يربط البِرّ بمنهاج وعيٍ يبدأ من التأمّل في الكون وينتهي بإدراك حتمية نهايته، لا بكلمةٍ تُقال.

4.1.4 ـ **الإيمان بالملائكة: إدراك انتظام الوجود وسننه** ـــ أنّ الإيمان بالملائكة إدراكٌ للسنن العاملة في الوجود، لا تصديقٌ بكائناتٍ شبحيةٍ ذات أجنحة.

4.1.5 ـ **الإيمان بالكتاب: تفاعلٌ مع روح التشريع لا تحنيطٌ ولا انفلات** ـــ أنّ الكتب مناهجُ حياةٍ تُراعى فيها أحوال الزمان، فالإيمانُ بها تفاعلٌ واعٍ لا تحنيطٌ للنصّ ولا انفلاتٌ منه.

4.1.6 ـ **الإيمان بالنبيّين: خروجٌ من تقديس الماضي إلى حرية المستقبل** ـــ أنّ الأنبياء أُرسلوا ليُخرجوا الناس من تقديس الآباء والركون إلى المألوف، لا ليُقدَّسوا.

4.1.7 ـ **الأركان السلوكية للبِرّ: العطاء والوفاء والصلاة والصبر** ـــ انتقالُ النصّ من ملامح الوعي إلى أركانه السلوكية، بدءاً بالعطاء الذي يؤلم لأنه من المحبوب.

4.1.8 ـ **آية الأهلّة ودخول البيوت من أبوابها** ـــ قراءةُ ﴿وليس البِرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها﴾ دعوةً إلى إتيان الأمور من أبوابها الصحيحة.

4.1.9 ـ **آية التعاون على البِرّ والتقوى** ـــ اجتماعُ أربعة معانٍ متقابلة في الآية: البِرّ سعةً والإثم انغلاقاً، والتقوى وعياً والعدوان تجاوزاً.

4.1.10 ـ **وصف الله بالبِرّ** ـــ دلالةُ ﴿إنه هو البَرّ الرحيم﴾ على أنّ الله البِرّ بذاته، لا انحياز فيه ولا تحيّز على أساس عِرقٍ أو نسب.

4.1.11 ـ **خاتمة: البِرّ هو الإنسان الحرّ في فضاء الله** ـــ أنّ البِرّ حالةُ وعيٍ مستمرّة لا قناعٌ خلقيٌّ يُرتدى: عقلٌ مفتوحٌ، وقلبٌ واسع، ويدٌ تعطي من جوهرها.

4.2 ـ الذنب والسيئة: التمييز الوجوديّ بين الخطأ بالمعرفة والخطأ بالجهل

أنّ السيئة نمطٌ مختلفٌ من الخطأ في جذره ومنهجه، لا درجةٌ أخفُّ من الذنب.

4.2.2 ـ الذنب: الخطأ بالمعرفة، والغفلة في ظلّ الوعي ــــ أنّ الذنب ارتكابُ المعصية مع العلم بحرمتها، دافعُه شهوةٌ أو ضعفٌ أو غفلةٌ لا جهلٌ بالحكم.

4.2.3 ـ السيئة: الخطأ بالجهل المنهجيّ، والانحراف في ظلّ الإيمان الناقص ــــ أنّ السيئة خطأٌ بجهلٍ منهجيّ، بدلالة عدل الجزاء فيها ﴿فلا يُجزى إلا مثلها﴾.

4.2.4 ـ التجاوز عن السيئات: وعدٌ لمن بلغ الوعي الكامل ــــ تجسّدُ هذا المنطق في نموذج بلوغ الأشدّ والأربعين، حيث يُتجاوز عن السيئات لمن اكتمل وعيه.

4.2.5 ـ التقوى للعالم والهدى للجاهل ــــ انعكاسُ الفرق بين الذنب والسيئة على طريق الإصلاح: التقوى تُطلب من العالِم، والهدى من الجاهل.

4.2.6 ـ خلاصة التقابل الوجوديّ بين الذنب والسيئة ــــ أنّ الفرق الجوهريّ في طبيعة الجذر الوجوديّ لا في درجة الخطورة: الذنبُ من ضعفٍ مع المعرفة، والسيئةُ من جهل.

4.3 ـ نتائج الفعل في النظام الوجوديّ

انتقالٌ من الحكم الأخلاقيّ إلى مستوى التفاعل الوجوديّ بين الفعل الإنسانيّ ونظام الكون الحيّ.

4.3.1 ـ الكون نظامٌ حيٌّ تفاعليّ: لماذا تُضاعَف الحسنة ولا تُضاعَف السيئة؟ ــــ أنّ الكون نظامٌ حيٌّ يستجيب للفعل المنسجم مع سننه بالقبول والتضاعف، وبه يُعلَّل تضاعفُ الحسنة دون السيئة.

4.3.2 ـ الإمام المبين: أين تظهر نتائج هذا التفاعل؟ ــــ أينَ تنكشف حصيلةُ انسجام الفعل الإنسانيّ مع الوجود أو خروجِه عنه، في الإمام المبين.

4.3.3 ـ الكتاب المبين: نظام الحركة الوجودية الذي تنتظم فيه الأفعال والنتائج ــــ أنّ الكتاب المبين نظامُ الحركة الوجودية الذي تنتظم فيه الأفعالُ ونتائجها، بدلالة ﴿كنّا عليكم شهوداً﴾.

4.3.4 ـ الفعل الإنسانيّ: لغة التفاعل مع الوجود ــــ أنّ الفعل وسيلةُ تفاعل الإنسان مع الوجود المحكوم بالسنن، لا حدثاً معزولاً عن نظامه.

4.3.5 ـ التوبة والفعل وكشف المسار: لماذا لا يكون الإصلاح إلا بعد ظهور الأثر؟ ــــ كيف يعود الإنسان عن المسار الخاطئ، ولماذا يتوقّف الإصلاح على ظهور أثر الفعل في الواقع.

4.3.6 ـ الفعل والعمل في الخطاب القرآنيّ: لماذا «عليمٌ بما تعملون» لا «يعلم ما تعملون»؟ ــــ ضبطٌ دقيق يمنع حمل التفاعل الوجوديّ على الجبر، ويبيّن كيف يتعامل الخطاب مع الفعل علماً وحساباً.

4.3.7 ـ العمل الصالح واستقامة المسار ــــ أنّ القرآن ربط الإيمان بالعمل الصالح لا الحسن، لأنّ الصلاح وصفٌ لاستقامة المسار لا لجودة الفعل اللحظية.

4.3.8 ـ خلاصة جامعة: الإنسان بين الفعل والسنن والمشيئة المفتوحة ــــ إعادةُ بناء الصورة القرآنية للإنسان والتكليف والعدل، بعيداً عن القراءة التجزيئية أو الجبرية.

4.4 ـ الحظّ والنصيب

تمييزٌ جذريٌّ يمسّ جوهر المسؤولية: النصيبُ واقعُ الحال المعاش، والحظُّ توفيقُ العمل الصائب المنهج.

4.4.2 ـ الحظّ في الميزان القرآنيّ: التصويب المنهجيّ للعمل ــــ أنّ الحظّ توفيقٌ ناتجٌ عن عملٍ صائب المنهج مقترنٍ بالوعي والصبر، لا قسمةٌ عشوائيةٌ بلا سبب.

4.4.3 ـ **النصيب في القرآن: ما يُنال بوصفه واقعَ حالٍ لا تصويبَ مسار** ــــ أنّ النصيب ما يناله الإنسان واقعَ حاله المعاش، خارج معيار التصويب المنهجيّ، خيراً كان أم مكسباً عارضاً.

4.4.4 ـ **خلاصة جامعة: الحظّ والنصيب بين المنهج والنتيجة** ــــ أنّ النصيب الواقعُ المعاش، والحظّ ثمرةُ المنهج الصائب، فلا ترادف بينهما في ميزان الوحي.

4.5 ـ الجبت والطاغوت والبيت

تحليلُ منظومةٍ للباطل: صنمٌ يُعتقد بلا دليل، وسلطةٌ تُطاع مقابل الكتاب، وهويةٌ فكريةٌ يُستقرّ إليها.

4.5.2 ـ **الجبت** ــــ أنّ الجبت كلُّ باطلٍ يُعتقد به دون دليلٍ من عقلٍ أو كتابٍ أو سنّةٍ كونية، نتاجُ طبيعةٍ تألف الوهم.

4.5.3 ـ **الطاغوت** ــــ أنّ الطاغوت من «طغى» بتجاوز الحدّ، وهو كلُّ ما يُرفع ليُعبد أو يُطاع مرجعاً مقابل الكتاب.

4.5.4 ـ **البيت** ــــ أنّ البيت ما استقرّ إليه الأمر: الهويةُ الفكرية والنظام المفاهيميّ الذي ينتهي إليه الناس، لا مكاناً جغرافياً.

4.5.5 ـ **خاتمة الفصل** ــــ أنّ آيات الذين أوتوا نصيباً من الكتاب إنذارٌ وجوديٌّ دائم لكلّ من تلقّى المعرفة دون أن يبني منها وعياً.

4.6 ـ الكفر والإيمان: موقفان وجوديّان لا هويّتان ثابتتان

أنّ الإيمان والكفر موقفان واعيان يتحدّدان بالعلاقة مع الحقّ المعروض، لا صفتان ذاتيّتان تُلصقان بالإنسان أبداً.

4.6.2 ـ **الإيمان: تفكّرٌ واعٍ يؤدّي إلى طمأنينة وجودية** ــــ أنّ الإيمان من «الأمن» ضدّ الخوف والريبة، فهو تفكّرٌ واعٍ لا يُفرض ولا يُورَّث ولا يُكتفى فيه بالقول.

4.6.3 ـ **الكفر: تغطيةٌ وموقفٌ عدائيّ بعد وضوح الحقّ** ــــ أنّ الكفر من «الكَفْر» بمعنى التغطية، فعلاً نشطاً من الإنكار أو التشويه بعد وضوح البيّنة، لا مجرّد جهل.

4.7 ـ الركوع والسجود

تجاوزُ الحركة الجسدية إلى المعنى: الركوعُ بوّابةَ القبول المعرفيّ، والسجودُ ثمرتَه امتثالاً واعياً.

4.7.2 ـ **الركوع: بوّابة القبول والانفتاح على الحقّ** ــــ أنّ الركوع انكسارٌ معرفيٌّ أمام الحقّ، لحظةُ تليين الموقف وفتح الصدر لتلقّي الرسالة قبل الامتثال.

4.7.3 ـ **السجود: الخضوع الواعي والامتثال بعد الفهم** ــــ أنّ السجود ثمرةُ الركوع: خضوعٌ واعٍ يترجم ما فُهم إلى التزامٍ وعمل، إعلاناً بأنّ الأمر صار مرجعيةً أعلى.

4.8 ـ الموتى والأموات

أنّ الموت ذهابُ القوّة الفاعلة وانقطاعُ الأثر، ويختلف باختلاف المحلّ الذي يقع فيه الانقطاع.

4.8.1 ـ **التعريف اللغويّ: معنى الموت وأبنيته الدلالية** ــــ أنّ الموت من «م و ت» يدلّ على ذهاب القوّة الفاعلة، وأنّ هذا الذهاب يختلف باختلاف محلّه.

4.8.2 ـ **تمهيدٌ فكريّ وجوديّ** ــــ أنّ الإنسان أُحيي جسدياً ليكتسب من وجوده الدنيويّ فكراً وعقلاً ناضجاً عبر التجربة والتعلّم.

4.8.3 ـ **الموتى: الإحياء الفكريّ قبل الموت العضويّ** ــــ أنّ «الموتى» في القرآن تعطّلُ الوعي وغيابُ الاستجابة مع بقاء الجسد حيّاً، لا الموتُ العضويّ.

4.8.4 ـ **الأموات: انتفاء الحياة الدنيا عن النفس** ــــ أنّ «الأموات» انتفاءُ الحياة الدنيا عن النفس بخروجها من الحيّز الزمكانيّ، قبل الإدراج في الجسد أو بعد التوفّي.

4.9 ـ العدل والقسط والميزان

تحريرُ الثلاثة من القوالب الوعظية إلى سياقها الوجوديّ السننيّ: ثلاثُ طبقاتٍ متساندةٍ في بناء الاتزان.

4.9.2 ـ **العدل: ضبط الأمر بين طرفين** ـــ أنّ العدل إزالةُ الميل ووضعُ الشيء في موضعه المستوي، تقويمٌ لا تسويةٌ بين طرفين متقابلين.

4.9.3 ـ **القسط: ضبط الأمر بكرم طرفٍ لآخر** ـــ أنّ القسط مفهومٌ مستقلٌّ عن العدل له زاوية نظره، فلا يُقرأ بعينه ولا يُظنّ إدراكُ أحدهما إدراكاً للآخر.

4.9.4 ـ **الميزان: ضبط الوجود بسننه** ـــ أنّ الميزان مفهومٌ تأسيسيّ عمودٌ من أعمدة البناء الكونيّ، لا صورةٌ مؤجّلةٌ ليوم القيامة وحده.

4.9.5 ـ **خاتمة: ثلاثية الاتزان** ـــ أنّ العدل والقسط والميزان ثلاثُ طبقاتٍ متساندة: ضبطُ الأمر بين طرفين، وبكرمِ طرفٍ لآخر، وضبطُ الوجود بسننه.

4.10 ـ قراءة موضوعية لمعنى «في سبيل الله» من النصّ

أنّ «سبيل الله» طريقُه ومنهجُ الحقّ المنزَّل، جنسٌ واسعٌ تحته صورٌ من البذل، لا القتالُ وحده.

4.10.2 ـ **المعنى الموجَب ـ سبيل الله منهج الحقّ لا القتال وحده** ـــ أنّ «سبيل الله» منهجُ الحقّ المنزَّل وطريقُ إقامة قيمه، تحته صورٌ من السعي والبذل لا تنحصر في القتال.

4.10.3 ـ **المعنى بنقيضه ـ الصدّ عن سبيل الله وصوره** ـــ اتّضاحُ حدّ المعنى بنقيضه: أنّ الصدّ عن سبيل الله إحلالُ الظنّ والهوى والموروث الأعمى محلّ الحقّ المنزَّل

4.10.4 ـ **القاعدة الجامعة ـ حدّ سبيل الله أين يبدأ وأين ينتهي** ـــ قاعدةٌ تحدّ المعنى من طرفيه: يبدأ سبيل الله من الحقّ المنزَّل القائم على العلم، ويمتدّ في كلّ سعيٍ لإقامته.

4.10.5 ـ **خاتمة** ـــ أنّ «في سبيل الله» منهجُ الحقّ وطريقُ إقامة قيمه، جنسٌ واسعٌ تحته صورُ البذل، والقتالُ أحدُها عند الاقتضاء لا أصلُها.

العمران الإنسانيّ والتشريع

5.1 ـ الإيمان والإجرام

تمييزُ مقامات المصطلحات القرآنية التي جرى التعامل معها ترادفاً: الإيمانُ فعلٌ معرفيٌّ وجوديّ يبدأ بالتفكّر وينتهي بالأمَن.

5.1.2 ـ **التعريف اللغوي والدلالي للإيمان في النص القرآني** ـــ اشتقاقُ الإيمان من جذر «أ م ن» الدالّ على الطمأنينة وزوال الخوف والثقة والضمان.

5.1.3 ـ **الفرق بين فعل الإيمان ووصف «الذين آمنوا»** ـــ كيف يفرّق الخطاب بين فعلِ «آمَنَ» حدثاً في زمنٍ معيّن، وتوصيفِ فئةٍ بـ«الذين آمنوا» صفةً مستقرّة.

5.1.4 ـ **الإيمان شرط صلاح العمل وقبوله** ـــ أنّ العمل لا يكون صالحاً إلا إذا صدر عن إيمانٍ سابق يوجّهه ويمنحه إطاره المعرفيّ.

5.1.5 ـ **دلالة خطاب «يا أيها الذين آمنوا»** ـــ أنّ هذا الخطاب يختصّ بمن جمعوا بين الإيمان بالله والإيمان برسالة محمد، لا كلَّ من آمن على العموم.

5.1.6 ـ **لماذا خوطب الناس بـ«الذين آمنوا» ولم يُخاطَبوا بـ«الذين أسلموا»** ـــ دلالةُ غياب النداء الجماعيّ «يا أيها الذين أسلموا» مع تكرار «يا أيها الذين آمنوا».

5.1.7 ـ **بلاغة التفريق بين فعل الإيمان ووصف الإسلام في آية الأعراب** ــــ قراءةُ ﴿قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾ كاشفةً للفرق بين المقامين.

5.1.8 ـ **الإيمان ومقام الطمأنينة** ــــ أنّ الإيمان الصحيح حالةُ طمأنينةٍ معرفيةٍ تنشأ بذكر الله، لا مجرّد تصديقٍ بوجوده.

5.1.9 ـ **خلاصة دلالية في مفهوم الإيمان** ــــ أنّ الإيمان مسيرةُ بحثٍ وتقفٍ وتحقّق، فعلٌ معرفيٌّ متدرّج، لا وصفٌ اسميٌّ يُمنح ابتداءً.

5.2 ـ الإسلام والإشراك

أنّ الإسلام موقفٌ جازمٌ في توحيد المصدرية لا مرحلةٌ موازيةٌ للإيمان، والإشراكَ خللٌ منهجيٌّ متجدّد يقابله.

5.2.1 ـ **الإسلام** ــــ بروزُ الإسلام في النصّ موقفاً جازماً يعقب مسار الإيمان المعرفيّ التدرّجيّ، لا مرحلةً موازيةً له.

5.2.1.2 ـ **التعريف اللغوي والدلالي للإسلام في النص القرآني** ــــ اشتقاقُ الإسلام من جذر «س ل م» الدالّ على الخلوص والانقياد والسلامة من المنازعة.

5.2.1.3 ـ **الإسلام الكوني والإسلام الواعي في النص القرآني** ــــ أنّ لفظ الإسلام يحيل إلى مستويين متمايزين من الخضوع لله يختلفان في التكليف ودرجة الوعي.

5.2.1.4 ـ **﴿أسلمتُ وجهي لله﴾: الإسلام موقفاً جازماً وهوية منهجية** ــــ أنّ الآية تعرّف الإسلام بالفعل والوجهة والموقف لا بالاسم، موقفاً جازماً وهويةً منهجية.

5.2.1.5 ـ **نوعا الإسلام في التنزيل الحكيم: الإسلام الإلهي والإسلام الربوبي** ــــ تمييزُ نوعي الإسلام على أساس التمييز بين الله ذاتاً مطلقةً والرب مقامَ تدبير.

5.2.1.6 ـ **خاتمة لغوية ونحوية: الإسلام والإيمان في ميزان البنية** ــــ كشفُ التأمل النحويّ عن فوارقَ جوهريةٍ بين الإسلام والإيمان تتّسق مع استعمالهما القرآنيّ.

5.2.1.7 ـ **خلاصة جامعة في مفهوم الإسلام في التنزيل الحكيم** ــــ أنّ الإسلام حقيقةٌ متعدّدةُ المستويات تبدأ من الخضوع الكونيّ العامّ وتنتهي بالموقف الواعي.

5.2.2 ـ **الإشراك** ــــ استحضارُ التمييز بين مقامي الإله والرب أساساً لفهم الإشراك في حقيقته القرآنية.

5.2.2.1 ـ **تذكير منهجي: التمييز بين الرب والإله أساس فهم الإشراك** ــــ أنّ الإشراك لا يُفهم إلا في ضوء التمييز بين مقام الإله ومقام الرب المؤسَّس في الكتاب.

5.2.2.2 ـ **تمهيد: بين الإشراك بالله والإشراك مع الله** ــــ بروزُ الإشراك خطراً يقابل الإسلام موقفاً جازماً في توحيد المصدرية، بتمييز الإشراك بالله من الإشراك معه.

5.2.2.3 ـ **التعريف اللغوي للإشراك** ــــ اشتقاقُ الإشراك من جذر «ش ر ك» الدالّ على المشاركة والخلط وإدخال غير الأصل في ذاته.

5.2.2.4 ـ **اختزال مفهوم الإشراك في الظاهر الشعائري** ــــ أنّ الجهد التراثيّ انصرف إلى الإشراك الظاهر الشكليّ أكثر من الإشراك الفكريّ المنهجيّ.

5.2.2.5 ـ **الإشراك الإلهي والإشراك الربوبي: الأمن معيار كاشف** ــــ كيف يجعل القرآن الأمنَ معياراً كاشفاً لحقيقة الإشراك من خلال أثره الوجوديّ الأعمق.

5.2.2.6 ـ **الإشراك والظلم: فقدان الأمن الفردي والمجتمعي** ــــ ربطُ القرآن العضويُّ بين الإشراك والظلم والانهيار المجتمعيّ، مقابل التوحيد والأمن والرقيّ.

5.2.2.7 ـ **وهم تاريخية الإشراك: الإشراك منهج متجدد لا مرحلة منقضية** ــــ نقضُ التعامل مع الإشراك ظاهرةً تاريخيةً انتهت بعصر الأصنام، وإثباتُه منهجاً متجدّداً.

5.2.2.8 ـ **تعطيل السمع والعقل: النتيجة الحتمية لتضافر المحركات** ــ أنّ تعطيل السمع والعقل نتيجةٌ حتميةٌ لتضافر محرّكات الإشراك، لا سببٌ مستقلّ.

5.2.2.9 ـ **خلاصة جامعة في مفهوم الإشراك القرآني** ــ أنّ الإشراك خللٌ منهجيٌّ متجدّد في العلاقة مع الوحي، لا انحرافٌ شعائريٌّ محدودٌ منقضٍ.

5.3 ـ السنة في ضوء آية الجمعة: بين ما نزل للناس كافة وما هو ظرفي في سياق الأميين

أنّ الخلط بين مقامات الخطاب أصلُ الاضطراب في فهم النبوة والسنة والتشريع، لا النصُّ القرآنيُّ ذاته.

5.3.1.1 ـ **تعريف النبي: مقام النبوة ووظيفته في النص القرآني** ــ اشتقاقُ النبوة من «ن ب أ» الدالّ على الخبر ذي الشأن، ومن النُّبُوّ أي الارتفاع والسموّ.

5.3.1.2 ـ **تعريف الرسول: مقام البلاغ وحدود التفويض** ــ اشتقاقُ الرسول من «ر س ل» الدالّ على التوجيه بأمرٍ مقصود، ومقامُه البلاغُ وحدودُ التفويض.

5.3.1.3 ـ **تعريف المبعوث: الوظيفة الظرفية وحدود الفعل البشري** ــ أنّ «ب ع ث» يفيد الإنهاض إلى الفعل بعد سكون، فالبعثُ وظيفةٌ ظرفيةٌ متفاعلةٌ مع ظرفٍ محدَّد.

5.3.1.4 ـ **تعريف الأميين: نفي التصنيف البشري وإثبات المعيار القرآني** ــ نقضُ تعريف «الأمّي» بالعجز عن القراءة، وإثباتُ معيارٍ قرآنيّ بديلٍ للتصنيف التقنيّ.

5.3.1.5 ـ **التلاوة: فعلٌ خارجيٌّ ينتهي عند البلاغ** ــ أنّ التلاوة نطقُ النصّ باتباع ترتيبه دون تحريف، فعلٌ عامٌّ ينتهي عند إقامة الحجة بالبلاغ.

5.3.1.6 ـ **القراءة: الآلية المعرفية للتعلّم** ــ أنّ القراءة تعلّمٌ وتفكيكٌ للمعنى، لا مجرّد نطقٍ بالنصّ كالتلاوة.

5.3.2 ـ **تحليل آية الجمعة: السنة بين الرسالة والبعثة** ــ قراءةُ آية الجمعة خريطةَ وظائفَ تفصل مقام الرسالة الأبديّ عن مقام البعثة الظرفيّ.

5.3.2.2 ـ **الوظيفة الأولى: التلاوة والتزكية ـ مقام الرسالة الأبدية** ــ أنّ التلاوة والتزكية وظيفةٌ رساليةٌ واحدةٌ مزدوجةٌ موجَّهةٌ للناس كافة، أبديةٌ في طبيعتها.

5.3.2.3 ـ **الوظيفة الثانية: تعليم الكتاب والحكمة ـ مقام البعثة الظرفية** ــ أنّ تعليم الكتاب والحكمة وظيفةُ البعثة الظرفية المرتبطة بزمن الأميين وسياقهم.

5.3.2.4 ـ **التفريق الحاسم: الرسالة والبعثة في آية الجمعة** ــ أين تقف حدود الرسالة الأبدية وأين تبدأ البعثة الظرفية في بنية آية الجمعة.

5.3.2.5 ـ **النتيجة العملية: ما هي السنة الملزمة؟** ــ أنّ الملزم ما اتّصل بمقام الرسالة في بلاغ الوحي، دون ما اتّصل بالبعثة الظرفية.

5.4 ـ العباد والعبيد

تمييزٌ جذريٌّ من جذر «ع ب د» الدالّ على التذليل والتمهيد: العبادُ أصحابُ مشيئةٍ ووعي، والعبيدُ مسلوكون بلا اختيار.

5.4.2 ـ **العباد: أصحاب المشيئة والوعي المعرفي في دار التكليف** ــ أنّ العباد أصحابُ منهجٍ معرفيٍّ قبل أن يكونوا أصحاب سلوك، يفكّرون ويدرسون قبل أن يخطوا.

5.4.3 ـ **العبيد: المسلوكون بلا مشيئة ولا وعي** ــ أنّ العبيد من سُلكوا في المسار دون أدوات الدراسة والاقتناع والاختيار، لا في المسلك بل في كيفيته.

5.4.4 ـ **الصراط المستقيم: المسلك المعبَّد الموصل إلى المعبود** ــ أنّ الصراط المسلكُ المعبَّد الموصل إلى المعبود، يُدرَك على ضوء الفرق بين العابد والعبد.

5.4.5 ـ **صراط الشيطان: كيف يقعد على الطريق** ـــ كيف يقعد الشيطان على الصراط، بدلالة ﴿لأتّخذنّ من عبادك نصيباً مفروضاً﴾، وأساليبُه في صرف السالك.

5.5 ـ مراتب الطاعة وبناء المنظومة المدنية

تفسيرُ ظاهرة تنوّع صيغ الطاعة («أطيعوا الله» منفردةً، و«الله ورسوله»، و«الله والرسول») ببناءٍ وجوديٍّ محكم.

5.5.2 ـ **الرسول ـ الرسالة المنزَّلة لا الشخص** ـــ أنّ «الرسول» في القرآن يشير إلى الرسالة المنزَّلة لا إلى شخص النبيّ، بأدلّةٍ بنيويةٍ متتابعة.

5.5.3 ـ **الأساس الوجودي للطاعة** ـــ نقضُ توهّم تطابق «الله» و«الرب»، وتأسيسُ الطاعة على تمييز الذات من المقامين الوظيفيّين.

5.5.4 ـ **خارطة الطاعة في القرآن: خمس صيغ بنيوية متكاملة** ـــ خمسُ صيغٍ بنيويةٍ للطاعة تنتظم على الأساس الوجوديّ: طاعةُ الله الثابتة، ومجالُ «رسوله» المستجدّ، والمنظومةُ المدنية.

5.5.5 ـ **الصلاة: الوعاء الجامع لمراتب الطاعة والمنشِئ لها** ـــ أنّ الصلاة صِلةٌ حيّةٌ بين الوحي والإنسان، وعاءٌ جامعٌ لمراتب الطاعة ومنشئٌ لها، لا حركةٌ فردية.

5.6 ـ السارق والسارقة

أنّ القرآن يبني نظاماً معرفياً يميّز بين الزلّة العارضة والإجرام المنهجيّ، لا يكتفي بحظر الفعل.

5.6.2 ـ **تعريف لغوي** ـــ أنّ «السارق» من اعتاد السرقة واتّخذها عادةً أو مهنة، لا من أخطأ مرّةً تحت ضغط الحاجة.

5.6.3 ـ **تعريف دلالي وربط بالآية** ـــ قراءةُ ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ على ضوء دلالة الاحتراف لا الزلّة العابرة.

5.6.4 ـ **تحليل دلالي: «جزاء بما كسبا» ومفهوم الكسب الاحترافي** ـــ دلالةُ اختيار ﴿بما كسبا﴾ دون «بما فعلا» على الاحتراف المتراكم لا الفعل العفويّ العابر.

5.6.5 ـ **الحَدّ: تدبيرٌ رادع ضدّ الإفساد المجتمعي** ـــ أنّ «الحَدّ» مبدأٌ تشريعيٌّ أخلاقيٌّ يحمي القيم الأساسية، لا اسمٌ تقنيٌّ لعقوبةٍ ميكانيكية.

5.6.6 ـ **ملاحظة لغوية ودلالية: لماذا قُدّم «السارق» على «السارقة»، و«الزانية» على «الزاني»؟** ـــ دلالةُ تقديمِ لفظٍ على آخر في آيتي السرقة والزنا على معنىً سياقيٍّ مقصود لا اعتباطاً.

5.6.7 ـ **الحدود الدنيوية: درءٌ للمفاسد لا عقوبةٌ على الأفراد** ـــ أنّ الحدود تدابيرُ اجتماعيةٌ وقائيةٌ لدرء المفاسد، لا عقوباتٌ فرديةٌ انتقامية.

5.6.8 ـ **معنى «اقطعوا أيديهما»: قطع القدرة لا تشويه الصورة** ـــ أنّ الأمر بالقطع حرمانٌ للسارق من قدرته على الإفساد، لا بترٌ جسديٌّ للعضو.

5.6.9 ـ **معنى «الظلم» في القرآن: الخروج عن نور الحقّ إلى ظلمات الجهل** ـــ أنّ الظلم حالةٌ وجوديةٌ شاملةٌ تنبع من الانفصال عن منهج الحقّ، لا فعلٌ معزول.

5.6.10 ـ **توبة الله على من تاب من بعد ظلمه ـ حتى لو نُفّذ عليه الحدّ** ـــ أنّ باب التوبة لا يُغلق بعد إقامة الحدّ، بدلالة ختم آية الحدّ بـ﴿فمن تاب﴾.

5.6.11 ـ **خلاصة** ـــ أنّ آية السرقة وحدةٌ تشريعيةٌ وجوديةٌ تعيد تعريف العلاقة بين الفرد والمجتمع، لا نصٌّ عقابيٌّ جامد.

5.7 ـ الزانية والزاني والفاحشة: من الزلّة إلى الإفساد

أنّ القرآن يبني نظاماً دلالياً يفرّق بين الزلّة العابرة والإجرام المنهجيّ في باب الفواحش.

5.7.2 ـ **ما هو «الزنا»؟ ـ تصحيح مفهومٍ ملتبس** ـــ تصحيحُ خلطِ الوعي الجمعيّ بين الفاحشة العابرة والزنا الممتهَن المعلَن.

5.7.3 ـ سورة النور: الفرض الإلهي لدرء الفساد وتطهير المجتمع ــــ أنّ سورة النور تبدأ بإعلانٍ تشريعيٍ حاسمٍ لدرء الفساد وتطهير المجتمع، لا بمجرّد أحكامٍ متفرّقة.

5.7.4 ـ التصنيف القرآني للفواحش: من الزلّة إلى الفساد ــــ تصنيفُ القرآن الفواحشَ خمسَ درجاتٍ تصاعدية، من أخفّها وزراً إلى أثقلها إفساداً.

5.7.5 ـ آية القذف: حماية الأعراض ودرء الفوضى الأخلاقية ــــ موقعُ آية القذف في حماية الأعراض ودرء الفوضى، بعد تحديد عقوبة الزنا المعلن.

5.7.6 ـ بين الزوجين: شهادة لدرء العذاب الاجتماعي ــــ حلٌّ استثنائيٌّ لاتهام الزوج زوجَته بلا شهود، شهادةً تدرأ العذاب الاجتماعيّ.

5.7.7 ـ التمييز بين «فاحشة» (نكرة) و«الفاحشة» (معرفة): داخل الفطرة وخارجها ــــ دلالةُ التنكير والتعريف على تمييز الفاحشة داخل الفطرة من الفاحشة الخارجة عنها.

5.7.8 ـ العذاب في القرآن: جزاءٌ أخرويّ على النية، لا عقوبةٌ دنيوية على الفعل ــــ أنّ القرآن يحتفظ بلفظ «العذاب» ليوم الحساب حين يُوزَن العمل بنيّته، لا للعقوبة الدنيوية.

5.7.9 ـ خاتمة: من الزلّة إلى الإفساد ـ عدلٌ إلهيّ لا يُساوي بين المتفاوتَين ــــ أنّ التشريع في باب الفواحش بنيةٌ وجوديةٌ تفرّق بين مستويات الانحراف وفق النية والأثر.

5.8 ـ القضاء والقدر ـ الإنسان خليفة لا مقهور

تصحيحُ الفهم المقلوب للقضاء والقدر، وإثباتُ أنّ الإنسان خليفةٌ فاعلٌ لا مقهورٌ مجبور.

5.8.2 ـ التأسيس اللغوي ـ القضاء والقدر من جذريهما ــــ الوقوفُ عند جذري القضاء والقدر بوصف الكلمة مفتاحاً يُضيء ما بعده لا زينةً لفظية.

5.8.3 ـ القدر في فلسفته الوجودية ـ من المشيئة الإلهية إلى السنن الكونية ــــ أنّ القدر ذو مستويين متمايزين، وأنّ خلطهما جذرٌ من جذور الفهم المقلوب.

5.8.4 ـ القضاء ـ فعل معرفي لا غريزي ــــ أنّ الإنسان وحده يقضي لأنه وحده يعلم، فالقضاء فعلٌ معرفيٌّ يتفاعل مع إطار القدر.

5.8.5 ـ مستويات القضاء البشري ــــ أنّ القضاء البشريّ ثلاثةُ مستوياتٍ متمايزةٍ تختلف في درجة الوعي والمسؤولية.

5.8.6 ـ المعادلة الوجودية ـ المعرفة تُنتج القضاء والقضاء يُنتج القدر ــــ كشفُ البعد الأعمق: أنّ المعرفة تُنتج القضاء، والقضاءَ يُنتج القدر، في معادلةٍ وجوديةٍ مترابطة.

5.8.7 ـ التطبيق القرآني ـ الرزق والبسط والسعي ــــ إنزالُ المعادلة الوجودية إلى أرض التطبيق في موضوع الرزق الذي يمسّ كلّ إنسان.

5.8.8 ـ تحليل ﴿كتاباً مؤجّلاً﴾ والموت ــــ تطبيقُ المعادلة نفسها على أعمق قدرٍ يواجهه الإنسان، بدلالة ﴿كتاباً مؤجّلاً﴾.

5.8.9 ـ مثال تطبيقي ـ المطر بين القدر والقضاء ــــ رصدُ المعادلة الوجودية قانوناً حياً في أبسط ظواهر الكون وأكثرها يوميةً: المطر.

5.8.10 ـ تمثيل المحكمة ــــ مثالٌ إنسانيٌّ اجتماعيٌّ يجسّد المعادلة نفسها في ميدان العلاقات البشرية.

5.8.11 ـ الأمر الإلهي والآلية الوجودية ـ التنزيه والتنفيذ ــــ كيف يتحقّق الفعل الإلهيّ في الوجود، وكيف يُجري الله قدره مع تنزيه مقامه عن المباشرة الحسّية.

5.8.12 ـ الخاتمة الجامعة ـ الإنسان خليفة لا مقهور ــــ ردُّ مفهومٍ أُريد به تحرير الإنسان فحُوّل إلى تخديره، وإثباتُ الإنسان خليفةً فاعلاً.

5.9 ـ الوصية أولاً في الميراث: نظام قرآني لنقل الثروة

إثباتُ مبدأٍ محوريّ: أنّ الوصية أصلُ نقل الثروة، والفرائضَ استثناءٌ تكميليّ.

5.9.2 ـ الأساس التركيبي والدلالي لآية الوصية ـــ دلالةُ ﴿كُتب عليكم﴾ حكماً مركّباً ملزماً، لا توجيهاً أخلاقياً اختيارياً.

5.9.3 ـ التأسيس اللغوي: ضبط المصطلحات الجوهرية في آيات المواريث (النساء 7-10) ـــ ضبطُ دلالات الكلمات في أصل اللغة لفهم آيات الوصية والميراث فهماً سليماً.

5.9.4 ـ الآية المحكمة ـ أصل الوصية ـــ قراءةُ ﴿كُتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت\... الوصية للوالدين والأقربين﴾ أصلاً محكماً للوصية.

5.9.5 ـ دفع دعوى النسخ: الوصية محكمة لا منسوخة ـــ نقضُ دعوى نسخ آية الوصية بآيات الميراث، وإثباتُ إحكامها لا نسخها.

5.9.6 ـ تفصيل الوصية في سورة النساء (7-10) ـــ أنّ آيات النساء وضعت الأسس العامة لكيفية الوصية، لا لإلغاء حقّ الموصي في التدبير الحرّ.

5.9.7 ـ حالة الابن المتوفى فجأة ـ استثناء يُكمل الأصل ـــ قراءةُ آيتي 9 و10 خطاباً للجدّ الذي يترك أحفاداً يتامى، استثناءً يكمل الأصل لا يلغيه.

5.9.8 ـ آيات الفرائض تفترض متوفىً شاباً: أدلة السياق والصياغة ـــ أنّ آيات الفرائض تعالج حالة من فاجأه الموت شاباً، لا من حضره الموت بعد إدراك أجله.

5.9.9 ـ وصية الله في حالة الوفاة المفاجئة ـــ أنّ الفرائض في الآية 11 وصيةُ الله في حالة الوفاة المفاجئة، بعد تعليم المورّث كيف يوصي.

5.9.10 ـ أولوية الوصية في النظام القرآني ـــ دلالةُ ﴿من بعد وصيةٍ يوصي بها﴾ مفتاحاً لترتيب الأولويات في نظام نقل الثروة.

5.9.11 ـ الفرق بين «الوالدين» و«الأبوين»: دلالة السياق ووظيفة الحكم البشرية ـــ دقّةُ اختيار «الوالدين» في آية الوصية بما يتناسب مع طبيعة الخطاب ومقصده.

5.9.12 ـ خلاصة شاملة للبحث ـــ أنّ النظام القرآنيّ لنقل الثروة يبدأ بمسؤوليةٍ أخلاقيةٍ وجودية، لا بجداولَ حسابيةٍ جامدة.

5.10 ـ الصلوة في القرآن

نقضُ التصوّر الطقوسيّ المغلق للصلاة، وإثباتُها صِلةً وجوديةً ومنهجَ بناءٍ لا مجموعةَ حركاتٍ صامتة.

5.10.2 ـ الدوام والمنهج مقابل المحافظة والتوقيت: بنية الصلوة بين الحال والتفعيل ـــ التفريقُ بين دوام الصلوة حالاً ومنهجاً، وبين المحافظة عليها تفعيلاً موقوتاً.

5.10.3 ـ التعريف اللغوي والقرآني للصلوة: من الحركة إلى الصلة ـــ أنّ جذر «ص ل و» يدور على القرب والاتصال والمتابعة، لا على حركةٍ جسدية.

5.10.4 ـ معنى «إقامة الصلوة» في القرآن: لماذا لم يقل «أدّوا الصلاة»؟ ـــ الفرقُ الجوهريّ بين «إقامة» الصلوة بناءً مستمراً و«أداء» فعلٍ منجزٍ ينتهي بانتهائه.

5.10.5 ـ الصلوة وسيلة وليست الغاية: لماذا لم تأتِ إلا مقرونة بالثمار والنتائج؟ ـــ أنّ الصلوة لم تُقدَّم غايةً مستقلّة، بل وسيلةً تؤتي ثمارها، فقُرنت دائماً بنتائجها.

5.10.6 ـ الصلوة ليست جزءًا من العبادة: التفريق بين حدّ الضبط الإنساني ومقام البناء الإيماني ـــ تمييزُ الصلوة عن العبادة، بفصل حدّ الضبط السلوكيّ العامّ عن مقام البناء الإيمانيّ.

5.10.7 ـ تنبيه منهجي: «الكتاب» في خطاب المؤمنين، وتميّز الصلوة بأنها «كتاباً» ـــ أنّ خطاب «يا أيها الذين آمنوا» يقرّر أوامرَ ملزمة، وتميّزُ الصلوة بوصفها ﴿كتاباً موقوتاً﴾.

5.10.8 ـ **القبلة في القرآن: من الاتجاه المكاني إلى الوجهة العقدية** ـــ تحريرُ القبلة من الاختزال المكانيّ إلى الوجهة العقدية، بعد تغييب دلالتها القرآنية العميقة.

5.10.9 ـ **التوقيت القرآني لإقامة الصلوة: تنظيم يراعي المعاش ولا يعطّله** ـــ تحريرُ مواقيت الصلوة من التقسيم الطقوسيّ الجامد، والنظرُ إليها في ضوء وظيفتها المراعية للمعاش.

5.10.10 ـ **دلالة «لدلوك الشمس» و«قرآن الفجر»: الصلوة مشروع ارتقاء معرفي لا توقيت حركي** ـــ قراءةُ ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس\... وقرآن الفجر﴾ مشروعَ ارتقاءٍ معرفيّ لا توقيتاً حركياً.

5.10.11 ـ **الركوع والسجود في القرآن: مقامات قبولٍ وتثبيت لا تعريفًا اختزاليًا للصلوة** ـــ موقعُ الركوع والسجود مقاماتِ قبولٍ وتثبيتٍ تُمكّن من مسار الصلوة، لا تعريفاً اختزالياً لها.

5.10.12 ـ **الخشوع في الصلوة: دليل قرآني على أن الصلوة وعيٌ وإنصات لا حركة متتابعة** ـــ أنّ الخشوع دليلٌ على كون الصلوة وعياً وإنصاتاً، لا حركةً جسديةً متتابعة.

5.10.13 ـ **الصلوة في القرآن: مجالس وعيٍ وقولٍ وشورى لا طقسًا حركيًا صامتًا** ـــ شبكةُ الآيات التي تكشف الصلوة حالةَ وعيٍ وقولٍ وشورى، مسقِطةً الفهمَ الطقوسيّ.

5.10.14 ـ **الصلوة: رسمٌ قرآني مقصود ذو دلالة بنيوية** ـــ دلالةُ رسم «الصلوة» بالواو في المصحف على معنىً بنيويٍّ مقصود، لا مجرّد إملاءٍ شائع.

5.10.15 ـ **الصلوة في القرآن: صِلة نازلة قبل أن تكون صِلة صاعدة** ـــ أنّ الصلوة صِلةٌ نازلةٌ من الوحي إلى الإنسان قبل أن تكون صِلةً صاعدة، بدلالةٍ حاسمة.

5.10.16 ـ **حفظ الصلوة من الانكسار: بين الاعتدال الداخلي والمرونة الظرفية** ـــ كيف تُحفظ الصلوة من الانهيار بالاعتدال بين الإفراط والتفريط، كسائر ما أُريد له الدوام.

5.10.17 ـ **القصر في الصلوة في حال الخوف: تنظيم منهجيّ للتجمّع لا اختزال شكليّ** ـــ أنّ آيات القصر تكشف الطبيعة المنهجية للصلوة ووظيفتها التنظيمية في الظروف الاستثنائية.

5.10.18 ـ **كيف كانت الصلوة تُقام في زمن الوحي: استعادة المشهد من داخل القرآن** ـــ استحضارُ المشهد العمليّ الذي تجلّت فيه الصلوة ممارسةً حيّة، من داخل القرآن لا من خارجه.

5.10.19 ـ **خاتمة جامعة: الصلوة في القرآن بوصفها صِلة وجودية ومنهج بناء** ـــ أنّ الصلوة بنيةٌ وجوديةٌ ومنهجُ بناء، لا مفهوماً تعبدياً جزئياً ولا ممارسةً شعائريةً معزولة.

5.11 ـ الزكاة ـ حالة النماء الدائم لا فعل يُؤدَّى ويُنسى

نقضُ اختزال الزكاة في معادلةٍ حسابيةٍ سنوية، وإثباتُها حالةَ نماءٍ دائمٍ لا فعلاً منتهياً.

5.11.2 ـ **التأسيس اللغوي ـ الزكاة من جذرها** ـــ الوقوفُ عند جذر الزكاة الذي يكشف لماذا ضاق مفهومُها حين حُصر في نسبةٍ مالية.

5.11.3 ـ **أتى وجاء ـ فارق لغوي يُحدد طبيعة العلاقة بين الإنسان والزكاة** ـــ دلالةُ الفرق بين «أتى» و«جاء» على طبيعة علاقة الإنسان بالزكاة سعياً واعياً لا دفعاً منتهياً.

5.11.4 ـ **آتى الزكاة ـ السعي الواعي في طريق التزكية لا الدفع المنتهي** ـــ أنّ «آتى الزكاة» سعيٌ واعٍ في طريق التزكية، لا إخراجُ مبلغٍ ينتهي بدفعه.

5.11.5 ـ **المعادلة الوجودية ـ التزكية بالمعرفة والعلم تُنتج الذكر فتُنتج الصلاة الحقيقية** ـــ المدخلُ الموصل إلى حالة النماء: التزكيةُ بالمعرفة تُنتج الذكر فتُنتج الصلاة الحقيقية.

5.11.6 ـ **الزكاة واليقين بالآخرة ـ المقابلة الكاشفة** ـــ مقابلةٌ صريحةٌ بين حالتين متضادّتين تكشف صلة الزكاة باليقين بالآخرة.

5.11.7 ـ الواو ـ واو التلازم الحتمي لا واو الجمع بين فريضتين ـــ أنّ الواو في اقتران الصلاة والزكاة واوُ تلازمٍ حتميّ، لا واوُ جمعٍ بين فريضتين منفصلتين.

5.11.8 ـ مستويات الزكاة ـ فعل ومسار وحالة ـــ كيف يعيش الإنسان الزكاة على ثلاثة مستويات: فعلاً، ومساراً، وحالةً دائمة.

5.11.9 ـ شرط الاتصال ـ الزكاة لا تتحقق في العزلة ـــ أنّ الزكاة بكلّ مستوياتها لا تتحقّق في العزلة، فمن انكفأ على نفسه انقطع عن نمائها.

5.11.10 ـ الخاتمة الجامعة ـ الزكاة روح الحياة لا ضريبة السنة ـــ أنّ الزكاة منظومةٌ وجوديةٌ متكاملةٌ تجعلها روح الحياة، لا نسبةً ماليةً تُدفع مرّةً وتُنسى.

5.12 ـ الحج ـ المنتدى الجامع وفضاء الإنسانية الكبرى

نقلُ الحج من الفهم المادّيّ إلى المنتدى الجامع وفضاء المعرفة، عبر تتبّع طوريه الربوبيّ والرساليّ.

5.12.1 ـ مدخل: الخلط الجوهري وجذر الفهم المادي ـــ أنّ أول إشكاليةٍ في فهم الحج تقع في كلمة «البيت» حين تُفهم حجارةً لا نظاماً.

5.12.2 ـ سورة الحج ـ الطور الربوبي الكوني ـــ أنّ سورة الحج تتحدّث عنه في طوره الأول الربوبيّ الكونيّ، لا في تفصيله التشريعيّ.

5.12.3 ـ آيات الجسر ـ من الطور الإبراهيمي إلى الرسالة المحمدية ـــ أنّ آيات ابتلاء إبراهيم بالكلمات تشكّل جسراً من الطور الإبراهيميّ إلى الرسالة المحمدية.

5.12.4 ـ مسار التحوّل ـ من الحج الإبراهيمي إلى الحج الرسالي المحمدي الكامل ـــ كيف تُنجز ستون آيةً في البقرة أعمق تحوّلٍ في مفهوم الحج وهوية حامله بين الجسر والتشريع.

5.12.5 ـ آيات المناسك التفصيلية في البقرة ـــ تفصيلُ مناسك الحج في البقرة: الأهلّةُ ميقاتاً، والإتمامُ والإحصار، وعرفاتُ والبيانُ الجامع.

5.12.6 ـ التعقيبات السياقية ـ التأطير والحماية والتطبيق ـــ وظيفةُ آيات آل عمران والمائدة والتوبة والفتح في تأطير نظام الحج وحمايته وتطبيقه.

5.12.7 ـ الخاتمة الجامعة ـ الدائرة المكتملة ـــ أنّ الحج معرفةٌ لا رحلة، والبيتَ نظامٌ تشريعيٌّ جامع، في دائرةٍ تكتمل من إبراهيم إلى عرفات.

5.13 ـ الصيام ـ موسم الفرقان الكوني

نقضُ اختزال الصيام في طقس الامتناع، وإثباتُه منظومةً تعمل على مستويين موسماً للفرقان.

5.13.2 ـ التمييز الأول ـ الصيام والصوم ـــ تمييزٌ لغويٌّ جوهريٌّ بين الصيام والصوم يغفله كثيرون قبل تحليل الآيات.

5.13.3 ـ كُتب ـ الصيام منظومة لا بنداً واحداً ـــ دلالةُ ﴿كُتب عليكم الصيام﴾ على أنّ الصيام منظومةٌ متكاملة لا بندٌ واحد.

5.13.4 ـ كما كُتب ـ الصيام كتاب إنساني مشترك ـــ دلالةُ ﴿كما كُتب على الذين من قبلكم﴾ على أنّ الصيام كتابٌ إنسانيٌّ مشترك عبر الرسالات.

5.13.5 ـ لعلكم تتقون ـ وظيفة الصيام لا غايته ـــ أنّ التقوى من «وقى»، يقظةٌ وانتباهٌ واعٍ، وظيفةُ الصيام لا غايتُه، لا خشيةً عاطفية.

5.13.6 ـ أياماً معدودات ـ الصيام أيام لا شهر ـــ دليلٌ نصيٌّ داخليّ: أنّ القرآن قال ﴿ولتكملوا العدة﴾ لا الشهر، فالصيامُ أيامٌ معدودةٌ ثابتة.

5.13.7 ـ **شهر رمضان ـ الإطار لا المحتوى** ـــ أنّ شهر رمضان إطارُ الصيام الزمنيّ لا محتواه، إذ الأيامُ المعدوداتُ عدّةٌ ضمنه لا الشهرُ كلّه.

5.13.8 ـ **ستة أدلة على أن الصيام أيام لا شهر** ـــ جمعُ ستة أدلةٍ متضافرةٍ تثبت أنّ الصيام المكتوب أيامٌ معدودةٌ لا شهرٌ كامل.

5.13.9 ـ **من شهِد منكم ـ التبعيض والشهادة الواعية** ـــ دلالتان متكاملتان في ﴿فمن شهِد منكم الشهر فليصمه﴾: التبعيضُ والشهادةُ الواعية.

5.13.10 ـ **القرآن الكوني ـ ما أُنزل في رمضان** ـــ كشفُ السرّ الأعمق لهذا الشهر في ما أُنزل فيه من القرآن هدىً للناس.

5.13.11 ـ **البنية الثلاثية لآية 185 ـ هدى وبينات وفرقان** ـــ أنّ ثلاثية «هدى وبينات وفرقان» تصاعدٌ في الدلالة لا تكرار.

5.13.12 ـ **اليسر البنيوي في التشريع** ـــ أنّ اليسر بنيويٌّ في التشريع نفسه، إذ جعل الأيام مرنةً ضمن إطار الشهر لا تواريخَ صارمة.

5.13.13 ـ **فإني قريب ـ الكون يجيب من يسأله** ـــ أنّ آية ﴿فإني قريب﴾ قلبُ منظومة الصيام، لا آيةً منقطعةً عن سياقها.

5.13.14 ـ **أحكام الصيام التطبيقية ـ الاعتكاف وحدود الله** ـــ أنّ الصيام مرحلةٌ كاملةٌ تشمل النهار والليل معاً، بدلالة نسبة الليل إلى الصيام.

5.13.15 ـ **الثمرة الحضارية ـ ختام آيات الصيام** ـــ أنّ ختام آيات الصيام بالنهي عن أكل الأموال بالباطل يكشف ثمرته الحضارية.

5.13.16 ـ **الخاتمة ـ المنظومة الكاملة** ـــ أنّ الصيام منظومةٌ تعمل على مستويين لا مستوىً واحد، في فهمه القرآنيّ الأصيل.

5.14 ـ النسخ ـ نسخ المستجدّ التشريعيّ بين الرسالات

نقضُ دعوى نسخ آيات التشريع بعضها ببعض داخل التنزيل، وإثباتُ أنّ النسخ يقع على المستجدّ بين الرسالات.

5.14.2 ـ **آية البقرة 106 في سياقها الكامل** ـــ قراءةُ ﴿ما ننسخ من آيةٍ أو نُنسها﴾ في سياقها الكامل، لا معزولةً كما يفعل أصحاب دعوى النسخ الداخليّ.

5.14.3 ـ **محاولة الفتنة عن الوحي دليل على نسخ المستجدّ بين الرسالات** ـــ أنّ محاولة أهل الكتاب فتنةَ النبيّ عن الوحي تعضّد أنّ النسخ بين الرسالات لا داخل التنزيل.

5.14.4 ـ **الكتاب مكتمل لا نسخ فيه لآيات التشريع داخلاً** ـــ دلالةُ ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ على اكتمال التنزيل، فلا نسخ لآيات التشريع داخله.

5.14.5 ـ **آية الرعد: مفتاح الثابت والمتغيّر** ـــ أنّ ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أمّ الكتاب﴾ مفتاحٌ يكشف مستويين لا يختلطان.

5.14.6 ـ **النسخ الحقيقي: نسخ المستجدّ الظرفيّ بين الرسالات** ـــ أنّ النسخ الحقيقيّ يقع على المستجدّ التشريعيّ الظرفيّ الذي تختصّ به كلّ رسالة، لا على الكليّات.

5.14.7 ـ **المستجدّ التشريعيّ المحمدي ـ سورتا النساء والنور نموذجاً** ـــ استجلاءُ المستجدّ التشريعيّ في أوضح صوره، بسورتي النساء والنور نموذجين.

5.14.8 ـ **النماذج التطبيقية: افتراء النسخ الداخلي وإبطاله من داخل النصّ** ـــ إبطالُ دعاوى النسخ الداخليّ بأدلّةٍ نصّيةٍ داخليةٍ لا يمكن تجاوزها حين يُعاد الاستقراء.

5.14.9 ـ **الخلاصة الجامعة: النسخ في الكتاب** ـــ أنّ النسخ نسخُ المستجدّ الظرفيّ بين الرسالات، لا إلغاءُ آيات التشريع بعضها ببعض في الكتاب الواحد.

5.15 ـ ما ملكت أيمانكم

تصحيحُ الانزياح الدلاليّ الحادّ في المصطلح، من الملكية والاستعباد إلى واقع سلطانٍ مكتسبٍ يُبتلى به.

5.15.2 ـ **التعريف اللغوي والبياني لعبارة ﴿ما ملكت أيمانكم﴾** ـــ أنّ العبارة تركيبٌ بيانيٌّ دقيقٌ لا يجوز تفكيكه، ليست اسماً لمؤسسةٍ اجتماعية.

5.15.3 ـ **من النسيج الاجتماعيّ نفسه** ـــ نقضُ فصل المصطلح عن السياق الإنسانيّ العامّ، وإثباتُ أنّه من نسيج المجتمع لا خارجٌ عنه.

5.15.4 ـ **الإكراه المقنّع: الفاحشة المبطنة** ـــ أنّ الإكراه في التصوّر القرآنيّ يشمل كلّ ضغطٍ يفسد حرية الاختيار، لا العنفَ الجسديّ وحده.

5.15.5 ـ **ميزان العذاب: نصف وضعف ـ وفصل حدود الأرض عن موازين السماء** ـــ تمييزٌ بنيويٌّ دقيق يعضّد أنّ ﴿ما ملكت أيمانكم﴾ حالةٌ مكتسبةٌ بالتفاوت لا وضعٌ فطريٌّ ثابت.

5.15.6 ـ **الخلاصة النهائية: من الامتلاك إلى الابتلاء** ـــ أنّ العبارة تصف واقع سلطانٍ يُبتلى به، لا تؤسّس لملكية الإنسان ولا تُقرّ استعباد الرقاب.

المصير الإنسانيّ

6.1 ـ المسار الكامل للنفس: من المستقرّ إلى الخلود

معادلةٌ وجوديةٌ واحدةٌ متّصلةٌ لمصير النفس، لا تبدأ بالميلاد ولا تنتهي بالموت، بل تمتدّ من موتٍ سابقٍ إلى خلود.

6.1.1 ـ **النفس في الوجود الدنيوي** ـــ نقضُ حسبانِ الجسم هو الإنسان والنفسِ إضافةً طارئة، وقلبُ هذا التصوّر من جذره.

6.1.2 ـ **الموت السابق: ما قبل المستقرّ** ـــ دلالةُ ﴿وكنتم أمواتاً فأحياكم﴾ على موتٍ سابقٍ على الوجود الدنيويّ، حالةٍ لا تفاعليةٍ خارج الزمكان.

6.1.3 ـ **المستقرّ: الفترة الزمكانية المسمّاة** ـــ أنّ المستقرّ الفترةُ الزمكانيةُ المسمّاة للنفس في الأرض، بدلالة ﴿ويعلم مستقرّها ومستودعها﴾.

6.1.4 ـ **موت التوفّي إلى الله: انقضاء المستقرّ** ـــ قراءةُ ﴿الله يتوفّى الأنفس حين موتها﴾ انقضاءً للمستقرّ باسترداد النفس حين الموت.

6.1.5 ـ **المستودَع: الإيداع في علم الله خارج الزمكان** ـــ أنّ المستودَع إيداعُ النفس في علم الله خارج الزمكان، لا مكاناً محسوساً.

6.1.6 ـ **الزمن صفر: قيامة النفس الفردية** ـــ أنّ النفس تخرج من الزمن نهائياً فلا تشعر بمروره في مستودعها، فقيامتُها الفرديةُ زمنٌ صفر.

6.1.7 ـ **السائق الشهيد: كيانٌ واحد لا اثنان** ـــ قراءةُ ﴿معها سائقٌ وشهيد﴾ كياناً واحداً للنفس لا اثنين منفصلين.

6.1.8 ـ **أنباء عالم الأمر وتوقيت الساعة** ـــ تأسيسٌ معرفيٌّ يحدّد طبيعة أحداث الساعة والقيامة أنباءً من عالم الأمر لا أخباراً غيبيةً بالمعنى الدقيق.

6.1.9 ـ **نفخ الصور: انهيار الكون وولادة الجديد** ـــ قراءةُ ﴿ونُفخ في الصور﴾ انهياراً للكون القائم وولادةً لكونٍ جديد.

6.1.10 ـ **حياة البعث: الرجوع إلى الرب بجسمٍ جديد** ـــ أنّ ﴿ارجعي إلى ربّك﴾ عودةٌ إلى الوجود الربوبيّ في الكون الجديد بجسمٍ جديد.

6.1.11 ـ **الجزاء الماديّ: الجنة والنار حقيقةٌ لا مجاز** ـــ أنّ الجنة والنار وجودٌ مادّيٌّ في الكون الجديد، تذوق النفس النعيم أو العذاب ذوقاً حقيقياً لا مجازياً.

6.1.12 ـ **المعادلة الكاملة لمسار النفس** ــــ جمعُ مسار النفس معادلةً واحدةً متّصلةً من الموت السابق إلى الخلود، لا انقطاع فيها.

6.1.13 ـ **خاتمة الفصل** ــــ أنّ القرآن يقدّم معادلةً وجوديةً واحدةً لمصير النفس تمتدّ من موتٍ سابقٍ إلى خلودٍ في كونٍ جديد.

6.2 ـ مراتب الناس يوم الحساب: من يقف ومن لا يقف

انتظامُ مراتب الناس يوم الحساب على ميزانٍ واحد، بدلالة ﴿وكنتم أزواجاً ثلاثة﴾.

6.2.1 ـ **تمهيد: ميزان التكليف وحدود التقسيم** ــــ تأسيسُ ميزانٍ يحكم التقسيم كلّه: أنّ الخطاب موجَّهٌ لمن أورثه الله الكتاب، والإيراثُ شرطٌ لازم.

6.2.2 ـ **الصنف الأول: السابقون المقرّبون** ــــ أنّ السابق بالخيرات من أخذ بجلّ الرسالة فتجاوز الالتزام إلى السبق في الفكر والعلم والعمل والإيمان.

6.2.3 ـ **الصنف الثاني: أصحاب اليمين المقتصدون** ــــ أنّ المقتصد من التزم الكليّات الثابتة في حدود الحلال والحرام، نصّاً بلغه أو فطرةً أدركها.

6.2.4 ـ **الصنف الثالث: أصحاب المشأمة الظالمون لأنفسهم** ــــ أنّ الظالم لنفسه من أتاه النور فأعرض عنه، والنورُ الهدايةُ التي تنير العقل أصلُها النبوة.

6.2.5 ـ **المجرمون: خارج دائرة الإيمان كلّياً** ــــ أنّ المجرمين خارج تقسيم الأزواج الثلاثة كلّياً، إذ الإجرام في جذره فصلُ النفس عن أصلها.

6.2.6 ـ **الخلاصة الجامعة** ــــ انتظامُ المراتب على ميزانٍ واحد: السابقون بلا حساب، والمقتصدون بحسابٍ يسير، والظالمون في موضع الوقوف.

6.3 ـ الشفاعة: عهدٌ في المستقرّ لا وساطةٌ في المآل

تحرير مسألة الشفاعة بردّها إلى النصّ: ما معناها في أصل اللغة، وما الذي نفاه القرآن منها، وما الذي أثبته موقوفاً على عهدٍ يُتّخذ في الحياة الدنيا.

6.3.1 ـ **تمهيد: ما استقرّ في الأذهان من معنى الشفاعة** ــــ كيف نشأت صورة الشفاعة الشائعة من طلب مخرجٍ من التبعة، وتحوّل المتبوع من دالٍّ على الطريق إلى ضامنٍ للمآل.

6.3.2 ـ **تحرير اللفظ: الشفع في مقابل الوتر** ــــ أصل المادّة ضمُّ الفرد إلى الفرد حتى يتمّ به الناقص، لا وساطةُ ذي جاهٍ بين طرفين؛ والشفع ضدّ الوتر.

6.3.3 ـ **ما نفاه النصّ ومن أبطل التماسَهم** ــــ القرآن نفى ما يُلتمَس بدلاً عن العمل (شفاعةً وعدلاً ونصراً)، وأبطل أهليّة من يُلتمَس عندهم لانتفاء مِلكهم وعقلهم.

6.3.4 ـ **العهد: مصدرٌ حقّ وفعلٌ يصدّقه** ــــ الإذن ما أقرّه الله لا ترخيصٌ يُنتظر؛ والشفع المعتبَر عهدٌ ركناه: اتّباعُ حقٍّ أُنزل، وعملٌ يصدّقه، وصفاً في صاحبه لا مقاماً عند غيره.

6.3.5 ـ **لِمَ كان الاعتبار في ذلك اليوم بالفعل دون القول** ــــ انحجاب القول يوم الحساب يجعل العهد منعقداً في المستقرّ لا مستأنفاً؛ فمن جاء بلا عهدٍ جاء فردًا لا شفع له.

6.3.6 ـ **الخشية علمٌ لا انفعال، وثمرتها العمل** ــــ الخشية حذرٌ مبنيٌّ على معرفةٍ بالمآل تُثمر العمل قبل بلوغه، وهي غير الخوف المنفعل وغير خشوع الحال.

6.3.7 ـ **الشافعون في النصّ: بيانٌ في المستقرّ لا وساطةٌ في المآل** ــــ شفاعة العباد المكرمين هي بيانُهم للحقّ يتقوّم به من قبله وصدّقه عمله، لا توسّطٌ يوم الحساب؛ ووصفُهم بالإشفاق ينفي ملكهم للإنالة.

6.3.8 ـ الضابط الجامع: عقدٌ في المستقرّ وكشفٌ في المآل —— الآخرة تُظهر ما تحقّق ولا تُنشئ ما لم يكن؛ فالجنة تُورَث بالعمل المستمرّ، والنفس رهينةٌ بكسبها لا بضمانٍ عند غيرها.

مفاتيح تدبر كتاب الله

7.1 ـ التدبّر ـ الغوص وراء ظاهر النصّ

أنّ التدبّر من «الدُّبُر» أي ما وراء الشيء، فهو النظرُ فيما وراء ظاهر اللفظ وربطُه ببنية الخطاب، لا قراءةً عابرة.

7.2 ـ الإحكام والتفصيل ـ تفصيلُ الكليات ومستجدُّ الرسالة

أنّ القرآن نُسج على نظامٍ من الإحكام والتفصيل، فلا يكتمل الفهم إلا بجمع المحكم الكلّيّ إلى تفصيله المبيّن.

7.3 ـ عدم الترادف ـ لكلّ لفظٍ ظِلُّه الدلالي

أنّ القرآن لا يكرّر ألفاظه عبثاً، فلكلّ لفظةٍ ظلٌّ دلاليٌّ خاصّ، وما يبدو ترادفاً هو تنوّعٌ مقصود.

7.4 ـ لا حرف زائد ـ كلُّ حرفٍ مقصودٌ بدقّة

أنّ كلّ حرفٍ في القرآن مقصودٌ بدقّة، فاختلافُ حرفٍ واحدٍ بين كلمتين يغيّر المعنى ويضيف بُعداً بلاغياً.

7.5 ـ الاكتفاء بالقرآن ـ وعدم الاستعارة من خارجه

أنّ من أعظم أسباب ضياع المعاني أن يُقبل القارئ على النصّ محمّلاً بمعانٍ مستعارةٍ من خارجه، فالأصلُ الاكتفاءُ به.

7.6 ـ الترتيل والمثاني ـ تعاضُد المتشابه

أنّ الأمر بالترتيل متعلّقٌ بالقرآن المتشابه لا بالكتاب المحكم، إذ يتعاضد المتشابهُ المثاني في بيان بعضه بعضاً.

7.7 ـ المعنى العامّ للكلمة ـ الزوج أنموذجاً

أنّ لكلّ كلمةٍ معنىً عاماً ثابتاً لا تخرج عنه، يحدّد السياقُ خاصَّه دون أن يخرجها عن عمومها، والزوجُ أنموذجاً.

7.8 ـ أقسام الكتاب الجامع ـ البنية الرباعية

أنّ الكتاب الجامع الأصلُ الكاملُ لما تنزّل على النبيّ، ينتظم في أربعة أجزاءٍ تأسّست في فصل الكتاب لا ينبغي الخلط بينها.

7.9 ـ القرآن جملةٌ واحدة ـ والكُتُب القيّمة

أنّ القرآن بناءٌ واحدٌ متآزرٌ يُضيء بعضُه بعضاً، فلا يتحقّق الفهم الأعمق إلا بقراءته جملةً لا أجزاءً منفصلة.

7.10 ـ اللسان العربي المبين ـ لا شعرٌ يُزَيّن، ولا كهانةٌ تُوهِم

أنّ القرآن يرسم لطبيعته حدوداً جوهرية، فليس شعراً يُعنى بالمجرّدات ولا كهانةً توهم، بل لسانٌ عربيٌّ مبين.

7.11 ـ ما جعل الله من بحيرةٍ ولا سائبةٍ ولا وصيلةٍ ولا حام ـ كفايةُ النصّ وشرطُ تلقّيه

أنّ الآية إطارٌ منهجيٌّ يُستلّ منه أصلٌ في كفاية النصّ، ونقضُ ما يُفترى على الله مما لم يجعله.

7.12 ـ لكلِّ نبإٍ مستقرٌّ ـ التوقيت الإلهي لكشف الآيات الكونية

أنّ من آيات القرآن الكونية ما لا يُدرك تأويلُه الكامل إلا حين يبلغ الواقعُ مستقرَّه وتتهيّأ أدواتُ الفهم.

7.13 ـ اعتمادُ نسخة حفص ـ التنزيل التامّ المطهّر وبطلانُ تعدّد القراءات وحياً

أنّ الكتاب بُني على نسخة حفصٍ بالرسم العثمانيّ، لأنّ التنزيل نزل تامّاً مطهّراً نصّاً ورسماً ونطقاً وضبطاً.

7.14 ـ مواقع النجوم والفواصل بين الآيات

أنّ الله رتّب آياته وفق نظامٍ دقيقٍ من الفواصل، وقفاً توقيفياً يحدّ المعنى، لا اجتهاداً نحوياً بشرياً.

7.15 ـ وكتابٍ مسطورٍ في رقٍّ منشور ـ القرآن الناطق والوجود الصامت

أنّ القرآن نصٌّ ناطق والوجودَ لوحٌ صامت، كتابان من عند الله لا يتناقضان بل يشهد أحدهما للآخر.

التعريف بالنشر

مُعرّف النشر الرقمي الدائم (DOI): 10.5281/zenodo.21855463

ORCID: 0009-0005-2410-6437

منشور على منصّة Zenodo — CERN